

¿POR QUÉ ESCRIBIR LA HISTORIA DE AL-ANDALUS? HISTORIA, MEMORIA Y TEMPORALIDAD EN LA GESTIÓN DEL PASADO

Fernando Rodríguez Mediano

ILC-CSIC

<https://orcid.org/0000-0002-9432-6946>

fernando.rmediano@cchs.csic.es

WHY WRITE THE HISTORY OF AL-ANDALUS? HISTORY, MEMORY AND TEMPORALITY IN MANAGING THE PAST

Cómo citar este artículo/Citation: Rodríguez Mediano, Fernando (2024). ¿Por qué escribir la historia de al-Andalus? Historia, memoria y temporalidad en la gestión del pasado. *Arbor*, 200(812): 2718. <https://doi.org/10.3989/arbor.2024.812.2718>

Recibido: 16 junio 2023. **Aceptado:** 03 julio 2024. **Publicado:** 9 enero 2025

Resumen: Este artículo utiliza el caso de al-Andalus para discutir las diferencias entre historia y memoria, y su proyección en los debates políticos e identitarios contemporáneos. Tal discusión me permite, también, explorar diferentes formas de construcción de temporalidad ligadas a distintas maneras de gestión del pasado

Palabras clave: Al-Andalus; España; historia; memoria; identidad

Copyright: © 2024 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

Abstract: This paper uses the case of al-Andalus to discuss the differences between history and memory and their projection in contemporary debates on politics and identity. Such a discussion also allows me to explore different ways of constructing temporality linked to distinct ways of managing the past.

Keywords: Al-Andalus; Spain; history; memory; identity

1. INTRODUCCIÓN

La historia es un campo de batalla. Este es casi el título de un libro de Enzo Traverso, que trata del problema de la escritura de la historia tras la caída del Muro de Berlín. La desaparición de un contexto internacional y geoes-tratégico estable que funcionaba a escala planetaria, como el de la Guerra Fría, habría dado lugar a formas de comprensión de la historia más locales, fragmentarias, centradas en el sujeto y en lo biográfico. Entre los debates abiertos por esa nueva situación se encuentra, desde luego, el de la relación entre historia y memoria (Traverso, 2012, pp. 281ss). El uso de argumentos históricos en los cada vez más enconados debates ideológicos de la actualidad coincide con la progresiva desaparición de la historia y su sustitución por la memoria como herramienta privilegiada de gestión del pasado.

El Islam funciona hoy como un elemento discursivo fuertemente significativo en diversas construcciones ideológicas. En el caso español, muchos de estos usos retóricos se concentran en al-Andalus y su papel en la historia de España. Se trata de un tema que está dando lugar a una creciente bibliografía. Sin entrar a discutirlo en profundidad, en este texto utilizo el ejemplo andalusí para ilustrar la relación entre esos debates ideológicos, la práctica de la historia y el paradigma memorial. Esta discusión me permitirá señalar la diferencia entre distintas herramientas de temporalidad, gestión del pasado y la relación entre historia y memoria.

2. HISTORIA EN TIEMPO DE MEMORIA

En nuestro tiempo, la memoria se ha hecho cargo de la gestión del pasado. Se trata de un «hacerse cargo» con voluntad hegemónica, definida expresamente frente a la historia. Como escribe un especialista en memoria social, la tensión entre memoria e historia se zanja así: dado que toda historia se escribe desde el presente, está determinada por la matriz que proporciona la memoria, que condiciona la posibilidad misma de su escritura (Baer, 2010). Se subsume así a la historia dentro del campo de la memoria, a partir de una afirmación convertida casi en un tópico: toda historia se piensa y se escribe desde el presente, y la memoria es, precisamente, el instrumento que hace presente el pasado. De hecho, la práctica actual de los historiadores está fuertemente determinada por esta conciencia de tener que arreglar cuentas con la memoria. Como escribe un historiador italiano, «la historia en tiempo de memoria» (Begnino, 2013).

La tensión entre historia y memoria es un viejo problema. Las ciencias sociales han intentado establecer una diferencia neta entre ambas categorías que el mundo actual insiste en unir en expresiones como la «memoria histórica» (Traverso, 2021, pp. 281-282). Sin embargo, la naturaleza de las diferencias o semejanzas entre ambas está lejos de ser evidente. En un uso común, la palabra «historia» parece definir cualquier narrativa sobre el pasado, independientemente de su rigor o su método. Por otro lado, algunos identifican la palabra «historia» como la práctica de un cuerpo profesional universitario, más o menos alejado de la sociedad, y consideran que la «memoria» es un hecho social y colectivo que serviría para democratizar el pasado; una contraposición entre, digamos, la «historia oficial» y la «historia democrática». Este asunto remite al clásico debate sobre los «usos públicos de la historia» (Carreras, 2003)¹, afecta de manera sustancial a la propia definición de la práctica historiográfica e implica un cuestionamiento general sobre la conexión entre el pasado y el presente.

Si es verdad que la memoria aspira a la gestión de la dimensión social del pasado, haría falta definir el problema de la conexión de la práctica de los historiadores con su sociedad. Esta es, en efecto, una cuestión cada vez más perentoria, en cuanto que, para la inversión del dinero público, la repercusión del conocimiento en la sociedad se ha convertido en un elemento central del juicio. Se trata de un asunto que los humanistas conocen bien, pues están sometidos a gestores que cada vez entienden menos la utilidad social de sus disciplinas. Pero, ¿cómo determinar la utilidad social de la historia?

De acuerdo con el paradigma memorial, la utilidad del pasado podría medirse en función de su capacidad para hacerse significativo en el presente. Al fin y al cabo, la memoria es la potencia que hace presente el pasado y

1 El volumen se presentaba expresamente como reacción «a un vivo debate entre historiadores en torno a los ‘usos públicos de la historia’ y a las diferentes formas de gestión de la memoria colectiva».

construye narrativas de identidad, personal o colectiva. En el caso español, por ejemplo, este proceso se podría aplicar a un tema como la Guerra Civil. Pero, sin embargo, el interés social no siempre se dirige hacia objetos presentes en el presente. ¿Cómo explicar el interés de las sociedades europeas por el Antiguo Egipto, las pirámides y los jeroglíficos? Se trata de una fascinación antigua y profunda (Baltrušaitis, 1985). Baste recordar cómo los papas de Roma llenaron la ciudad de obeliscos y promocionaron el desciframiento de los jeroglíficos. Esta fascinación parece justificar por sí misma un interés social por encima de, digamos, un tema como la filosofía moral europea del s. XVII, cuya relevancia parece más difícil de justificar, aunque objetivamente resulta fundamental para entender el orden jurídico moderno y el dualismo norma-conciencia (Prodi, 2008). En realidad, el interés social en ciertos temas parece caprichoso, y, como en el caso de la «egiptomanía», puede acabar convirtiendo al objeto de interés en un fenómeno trivial, un poco cursi, que poco o nada tiene que ver con ningún Egipto verdadero (Caratini, 2002). Se trata de un ejemplo que plantea una posibilidad inquietante: que el interés social, y con él la memoria, puedan simplificar y trivializar el mismo objeto de su atención.

En el mercado de los temas históricos de interés social, al-Andalus no ha salido especialmente malparado. Al contrario, se diría que no hacen falta muchos argumentos para justificar su estudio. Resulta fácil imaginar, siquiera vagamente, que hay algo en la historia de los musulmanes de la Península Ibérica que tiene que ver con cuestiones acuciantes en nuestro mundo: las relaciones entre Occidente y los países musulmanes, el problema energético, la emigración de musulmanes a Europa...; y, en el caso español, la propia definición de España como nación y la construcción de una identidad española.

3. EL ISLAM, ESPAÑA Y OTROS PAÍSES

En tiempos recientes, la desdicha ha colocado de nuevo a al-Andalus en el corazón de la pugna política. Un partido político, Vox, ha rescatado supuestos referentes de la identidad histórica española, como la Reconquista o Covadonga, para legitimar su discurso. No hay que hacer un análisis muy profundo para entender que su visión antimusulmana de la identidad española está conectada con su voluntad de imponer el tema de la emigración a la discusión pública. Se trata de un intento que no es ajeno a la tradición política de una parte de la derecha española (García Sanjuán, 2017). Desde otra perspectiva, una parte del andalucismo político reclama el pasado andalusí como elemento central de la identidad andaluza: según declaraciones recientes de una política andaluza, la conquista hispana del Reino de Granada habría sido un genocidio. Este enfrentamiento se dirime también en el terreno del ritual y la conquista del espacio público, como es el caso del conflicto en torno a la celebración de la Toma de Granada. Un rito de memoria colectiva que en otras circunstancias sería insignificante por pueril, ha alcanzado relevancia por señalar un punto de ruptura entre visiones políticas aparentemente opuestas, decididas a hacer una inversión retórica en los lugares de enfrentamiento.

Este enfrentamiento no es, desde luego, exclusivo de España. Durante los últimos años, Europa o algunos de sus países se han preguntado por su identidad; una pregunta que apenas oculta el impacto que las sucesivas oleadas migratorias han tenido en el debate político, y con un horizonte cada vez más siniestro: el auge del nacionalismo, combinado con una crisis económica interminable y una reconfiguración geoestratégica del mundo que parece haber dejado malparado el proyecto democrático que había definido la Europa de la postguerra. La pregunta por la «identidad» histórica y cultural lleva hasta el límite la contradicción constitutiva de las naciones llamadas «occidentales». Estas, ¿se definen por la adhesión a un programa de derechos políticos, que son por definición universales, o por formas de identidad cultural, lingüística y religiosa que son, por su propia naturaleza, excluyentes? De nuevo, la batalla por el pasado está atravesada por los conflictos del presente.

En este contexto, el caso español presenta una singularidad interesante, y es la del pasado musulmán de la Península Ibérica. Su historia medieval y moderna, con al-Andalus, los mozárabes, mudéjares y moriscos, las conversiones masivas y la Inquisición, parece constituir, por sí misma, un espacio privilegiado para estudiar las dinámicas del multiculturalismo y la identidad. Así, ha atraído la atención de muchos historiadores no españoles, especialmente de países cuya propia identidad está marcada por la existencia de comunidades diversas, como los Estados Unidos. De esta manera, la práctica académica y los conflictos políticos parecen confluír y coincidir al menos en un punto: que el pasado tiene algo que puede ser significativo para el presente. Pero, ¿de qué manera se hace presente el pasado?

4. EL PASADO EN EL PRESENTE

Un tópico repetido quiere que toda historia sea una historia del presente. La frase forma parte del arsenal de lugares comunes que se repiten cuando se quiere reflexionar sobre la práctica de la historia, aunque no queda claro qué quiere decir. En un primer momento, parece aludir al hecho de que todo historiador está inmerso en su propia época y que, por lo tanto, contempla el pasado a través del prisma de su mirada contemporánea (Certeau, 1975). Se trata, por lo demás, de una observación que puede aplicarse a todas las ciencias humanas, cuyo carácter es básicamente interpretativo. La perspectiva presente de toda observación histórica no supone, necesariamente, que se trate de disciplinas «subjetivas». Al contrario, ese «presentismo» puede constituir un valor epistemológico. Así, por ejemplo, la historia comienza a preocuparse por los obreros, campesinos y mujeres al ritmo de las luchas políticas del tiempo. Lo mismo puede decirse de técnicas de investigación o de conceptos explicativos que, aun siendo de creación reciente, pueden ser instrumentos de comprensión del mundo pasado. Aunque parezca contradictorio, una forma de anacronismo es necesaria a toda práctica historiográfica, y es una herramienta fundamental en la definición del modo en que diversas formas de temporalidad pueden convivir en el presente (Didi-Huberman, 2000). Así, una mirada presente amplía nuestra capacidad de «decir verdad» sobre el pasado. Es cierto que, en otros casos, la mirada presentista no funciona bien: considérese, por ejemplo, el caso de quienes buscan en el pasado la legitimación de sus opciones morales. ¿Cómo se puede realizar un juicio sobre, por ejemplo, los sacrificios de animales que realizaban algunos pueblos antiguos desde la moral de un contemporáneo que detesta la violencia contra los animales? Esto significa que, para que la mirada presente sobre el pasado tenga un cierto valor en términos de conocimiento, debe solventarse la división pueril entre «saber objetivo» o «saber subjetivo». La frase «toda historia es una historia del presente» suele obviar el hecho de que el presente está preñado de miradas diversas y a menudo contradictorias y, por eso, quien utiliza el tópico lo que pretende, a menudo, no es señalar el presentismo de la operación historiográfica, sino imponer una visión reduccionista del presente y arrogarse la autoridad para organizarlo. Y éste es el campo, precisamente, donde la memoria puede desplegar su estrategia hegemónica.

La frase «toda historia es una historia del presente» podría entenderse también de otra manera: la historia importa porque explica el presente, y este es el resultado de aquella. Se puede pensar, por ejemplo, que la Guerra Civil española, o el franquismo, inician o prolongan procesos que explican muchas características de la España actual. Este argumento puede funcionar en algunos casos, como los que acabo de citar, pero en otros resulta más difícil de justificar, como en el caso mencionado del Egipto antiguo. Aquí, la «fascinación» refleja una forma de presentismo más inquietante, resultado de una mirada de tipo civilizacional, que considera que vivimos en una «civilización occidental», que se originó en Egipto o Grecia, y que una parte fundamental de lo que somos estaba ya implícita en nuestro origen. Este interés monstruoso en el «origen» explica expresiones como «el origen de Europa está en Grecia», o «la nuestra es una civilización judeocristiana». Se trata, en realidad, de expresiones castradoras, que no quieren explicar en qué consiste el mundo griego clásico o el cristianismo, sino adjudicar a quien las usa la autoridad para decidir qué somos y qué no somos; por ejemplo, para intentar demostrar que el islam es ajeno a la historia de Europa.

Hace unos años, un historiador francés, Sylvain Gouguenheim, intentó demostrar, a partir de la existencia de un manuscrito de Aristóteles en un monasterio francés, que la cultura griega clásica no se preservó gracias a las traducciones hechas por los árabes, sino que hubo una tradición autóctona europea, que habría conservado las «raíces griegas», sin necesidad de recurrir a los árabes (Gouguenheim, 2008). La idea de «raíces culturales» de Gouguenheim reduce siglos de historia, traducciones, imperios multilingüísticos, de guerras y acuerdos, de profetas y botánicos, a la mera condición de transmisores de una identidad. Es decir: las grandes ideas civilizacionales, la apelación a un origen que explique lo que somos hoy, sólo funcionan a costa de reducir el pasado a una mínima excusa del presente. Se podría decir: usan el pasado negándole su condición de historia. O: cuanta más historia se quita del pasado, tanto más puede ser usado para explicar el presente.

Aún hay otras maneras de pensar la proyección del pasado hacia el futuro. Un viejo eslogan dice que «los pueblos que no conocen su historia están condenados a repetirla». Se trata de una afirmación preñada de una amenaza indefinida. ¿Cómo interpretar el hecho de que la historia se repite? Desde la antigüedad, muchos han

pensado que el tiempo es cíclico, o que era posible ordenarlo según una lógica superior, como la de la providencia divina. En la Biblia, por ejemplo, el Nuevo Testamento se organiza como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y, en general, el pensamiento mesiánico encuentra en la historia los signos del advenimiento del Mesías. El profetismo no es, en realidad, la capacidad de prever el futuro, sino la de entender el sentido de los tiempos, aunque sean pretéritos. Hoy, la crítica de la noción de progreso ha producido también una crítica de la linealidad del tiempo, que abre la puerta a concepciones que implican, por ejemplo, la idea del «fin de la historia» o de una «vuelta atrás».

«Los pueblos que no conocen su historia están condenados a repetirla»: la idea de la repetición de la historia podría ser entendida de otras maneras, desde una cita muy repetida de Karl Marx («la historia se repite, primero como tragedia, luego como farsa»), hasta su condición de aviso moral: la ignorancia impide a los humanos prevenir errores ya cometidos. El conocimiento de la historia nos haría más sabios y, por lo tanto, más capaces de gestionar con prudencia nuestros asuntos públicos. La historia podría repetirse, también, en forma de retorno. Nietzsche lo anunciaba, pero no parece haber un consenso sobre lo que ese misterioso retorno querría decir, más allá de su relación con la idea del superhombre.

La frase en cuestión tiene un autor conocido: George Santayana, un madrileño que se educó en los Estados Unidos, donde fue profesor de filosofía, y que acabó su vida retirado en Roma. La frase se encuentra en su obra magna, *The Life of Reason. The Phases of Human Reason*, y su formulación no se refiere a la «historia» sino al «pasado»: «Those who cannot remember the past are condemned to repeat it», «quienes no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo». Se trata de una afirmación más relacionada con la antropología que con la historia: los bárbaros y los niños son incapaces de retener enseñanzas de su experiencia, se guían por su instinto y, por lo tanto, no pueden progresar. El progreso no se define por el cambio, sino por una forma de persistencia psicológica que permite a los humanos adultos ser moldeados por la experiencia y aprender de ella. Se podrían decir muchas cosas sobre esta frase: desde la tendencia que tenemos a pensar la historia en términos de la vida humana (los «salvajes», por ejemplo, serían equiparables a los niños), hasta la propia filosofía de Santayana, que desconfiaba de la democracia en favor de una especie de aristocracia natural. Pero lo que me interesa aquí es cómo los usos que se han hecho de la frase en cuestión revelan una curiosa identificación entre «historia» y «pasado», como si se tratase de la misma cosa, como si el término «historia» abarcase todas las formas del pasado y también todas las formas en las que el pasado actúa en el presente. Y, sin embargo, lo cierto es justamente lo contrario: no es la historia, sino la memoria la que se hace cargo de proyectar el pasado en el presente.

5. LA MEMORIA

La memoria tiene evidentemente una condición escindida: por un lado, se nos aparece como algo íntimo, una herramienta con la que el sujeto construye una forma de identidad que permanece en el tiempo y sustenta las narrativas de la subjetividad. Por otro lado, la memoria funciona también a escala social: hay pueblos, grupos, religiones, comunidades, clases sociales... que parecen construir su identidad a partir de recuerdos compartidos. No resulta fácil armonizar analíticamente ambas dimensiones: ¿funcionan de la misma manera la memoria personal y la social? ¿De qué manera se socializa lo que parece ser la herramienta más íntima de la subjetividad?²

Muchos de los usos actuales del término «memoria» en su dimensión social tienen que ver con la reivindicación de su papel emancipador. Así, por ejemplo, el libro fundacional de Howard Zinn (2021) traza la historia de los Estados Unidos desde la perspectiva de los sujetos subalternos (obreros, mujeres, esclavos, indígenas...) que no habían encontrado su sitio en la historia triunfante del Imperio. Por definición, un sujeto subalterno es el que no tiene voz, y cuyo registro histórico sería propiamente la memoria: de la opresión, de las luchas sociales, de la esclavitud. Por su propia naturaleza, el de la memoria es el terreno de la oralidad. Zinn moviliza fuentes muy diversas, canciones, cartas, poemas..., que definen un marco narrativo en el que la memoria deja de ser individual y se convierte en un hecho social.

2 De esta aparente contradicción parte, por ejemplo, el excelente libro de Fentress y Wickham, 2003.

Desde este punto de vista, la memoria tendría un valor democratizador de la historia, disputando la exclusiva de su práctica a los historiadores profesionales, con sus fuentes tradicionales y su presunción de objetividad. Esta sería, por ejemplo, la propuesta de Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Marín, editores de un libro cuyo título es expresivo: *El fin de los historiadores: pensar históricamente en el s. XXI* (Sánchez León e Izquierdo Marín, 2008). Para ellos, la historia ya no puede ser patrimonio exclusivo de los historiadores profesionales y sus métodos. La memoria se postula como una parte fundamental de ese «pensar históricamente» y, por tanto, una herramienta de la democratización del saber histórico, convertido en «historia pública», constituida por una «memoria histórica» que integraría el relato de los oprimidos. El «pensar históricamente» sería una categoría global, definida en buena medida por la memoria y que subsumiría en sí todo saber histórico.

Pero, ¿es la memoria necesariamente democrática? Los marcos de socialización de la memoria, donde se produce la memoria social, ¿liberan a los individuos o los oprimen? Hay varias formas de responder a esta pregunta. Yo propongo dos: la primera tiene que ver con algunas de las consecuencias normativas de la «memoria histórica». En efecto, se ha entendido habitualmente que el papel democratizador de la memoria se debe, no sólo a su capacidad de integrar las voces de los más desfavorecidos, sino también porque ha servido para orientar políticas públicas concretas en favor de los mismos. Sin embargo, esas políticas de la memoria no siempre tienen un objetivo integrador. Tómese el ejemplo clásico de Francia (Ledoux, 2019) donde, en los años 80, se llevó a cabo un proyecto historiográfico muy conocido, dirigido por Pierre Nora, que dio lugar a varias publicaciones sobre «los lugares de la memoria» («les lieux de mémoire»). El proyecto intentaba hacer repertorio de los «lugares materiales y topográficos, lugares monumentales y arquitectónicos, lugares conmemorativos y simbólicos, lugares de conservación y de transmisión, lugares, en fin, generales u oficiales y lugares particulares de tal o cual familia política o religiosa de la comunidad nacional». Este proyecto nació a partir de una defensa de la «historia actual» como una disciplina que sancionaba la entrada definitiva del pasado en el presente. Una cuestión interesante es que Pierre Nora planteaba su proyecto de memorialización del pasado a escala nacional, y como reacción al auge de las historias locales, grupales, de la historia oral, que a su juicio tenían un efecto disgregador: por eso el oponía la «memoria histórica» unificadora a una «memoria colectiva» disgregadora; es decir, justo lo contrario de quienes defienden el papel democratizador de la memoria.

Lo que resulta relevante de esta discusión es que la «memorialización» del pasado va unida a políticas públicas y a prácticas pedagógicas. En el caso europeo, varios países han legislado sobre su pasado, a partir de las experiencias traumáticas del siglo XX, en el que las violencias ejercidas por los distintos totalitarismos exigían memoria y formas de reparación. Este tipo de legislación sobre la memoria ha tendido a propugnarse a escala europea, supranacional, en cuanto que moviliza valores democráticos comunes, basados en derechos humanos universales. Sin embargo, en varios casos, el valor emancipador de estas políticas sobre la memoria ha sido desmentido por los hechos: en un contexto de rebrote del nacionalismo, la legislación sobre el pasado ha sido utilizada por gobiernos nacionalistas para imponer una visión poco democrática del pasado, que silencia los hechos históricos considerados contrarios a los intereses nacionales (Ledoux, 2020). Se hace explícita aquí una contradicción del modelo memorial: su dificultad para funcionar en una escala supranacional, y su vinculación a disciplinas historiográficas particulares, como la historia actual o la historia del tiempo presente.

Pero de esta contradicción emerge otra aún mayor: la memoria no surge, de manera espontánea, del interior del sujeto, sino que se moldea a través de marcos sociales capaces de construir memoria de manera eficaz, como la nación o la religión; y esto plantea de nuevo la cuestión crucial: ¿es la memoria emancipadora? En realidad, a primera vista, lo que resulta significativo es la facilidad con la que el alma puede ser reescrita.

6. REESCRIBIR EL ALMA

El título de este epígrafe está tomado de un libro del historiador de la ciencia Ian Hacking, *Rewriting the Soul* (Hacking, 1995). El libro estudia la manera en que el llamado «Desorden de personalidad múltiple»³ ha sido con-

3 Este «desorden» es también llamado, de manera más reciente, «Trastorno de Identidad Disociativo». Creo que la fluctuación en los nombres refleja las dificultades para definir con claridad el problema de la identidad escindida.

ceptualizado y tratado por la psiquiatría. No está claro qué cosa sea la personalidad múltiple ni cómo definirla. De hecho, la psiquiatría ha tenido problemas para aceptar este síndrome como una enfermedad. Sin embargo, cuando la medicina se ha hecho cargo de este «trastorno», se produjeron efectos como el de la multiplicación de casos en Estados Unidos. Lo significativo es que se trata de un síndrome fuertemente vinculado con la memoria, porque se relaciona con el trauma provocado por los abusos infantiles sufridos por el paciente. Como afirman sus críticos, el reconocimiento oficial del «Desorden de personalidad múltiple» provocó que muchas personas produjesen recuerdos falsos sobre su propia vida. El tema de los «recuerdos falsos» es importante en psicología (Nichols, Bogart y Loftus, 2015), pero también en disciplinas como la historia o el derecho, para las que el problema del testimonio es crucial. Pero si se pueden crear recuerdos falsos sobre la propia vida, se suscita una pregunta esencial sobre el estatuto de la memoria: la perdurabilidad y credibilidad de un recuerdo, ¿dependen de su emotividad? La expresión «reescribir el alma» plantea pues el inquietante problema de las técnicas de control de la memoria.

Solemos atribuir la formulación del concepto de «memoria colectiva» a Maurice Halbwachs, que publicó en 1927 su libro clásico *Los marcos sociales de la memoria* (*Le cadres sociaux de la mémoire*), donde mostraba que la memoria individual encuentra «un punto de apoyo» en marcos colectivos, de entre los cuales señalaba de manera especial la familia, los grupos religiosos y las clases sociales. El análisis de Halbwachs se detiene en algunas herramientas de interiorización de la memoria, como el lenguaje, los ritos y, de una manera singular, las referencias espaciales comunes a un grupo. Se podría decir que, más que sobre el recuerdo privado, la memoria colectiva (o social) se establece a través de la comunicación (Fentress y Wickham, 2003, p. 14).

Se podrían citar otros proyectos que elaboran o matizan esta dimensión colectiva de la memoria, como el *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg, o el concepto de «memoria cultural» de Jan Assman (2006). Pero basta aquí señalar cómo, en la idea de Halbwachs, el paso de la memoria individual a la social se produce a través de la acción de marcos colectivos que hacen que los miembros de una comunidad recuerden las mismas cosas, incluso sin haberlas vivido. La memoria se inscribe en las estructuras sociales en la misma medida que lo hacen las personas: entrar en una comunidad supone, también, una inscripción de la memoria. La acción de estos «marcos sociales» es múltiple: desde las historias que se repiten y aprenden hasta los rituales colectivos que crean un sentimiento de pertenencia. Piénsese, por ejemplo, en el caso de una religión, como el catolicismo. Las oraciones que uno aprende desde niño, los relatos que escucha en la catequesis y los sermones, la colonización del calendario y el espacio público por fiestas, procesiones y edificios religiosos, la misa, que conmemora el sacrificio de Cristo..., todo forma parte de un gigantesco proyecto de construcción de una cultura popular. En realidad, cuando surge la pregunta de si la identidad de España es cristiana, la respuesta no se refiere a una esencia inmutable de nuestro país, sino a un proceso histórico preciso por el que la Iglesia católica pudo apropiarse de las conciencias de sus fieles y reescribirlas. Más que a la «esencia» de España, esta cuestión se refiere a quién tiene la autoridad para controlar las almas de los españoles. Si el ejemplo de la Iglesia católica es válido, la memoria colectiva no estaría necesariamente del lado de la emancipación de los subalternos, sino del del disciplinamiento social; un tema clásico conocido como el del proceso de confesionalización (por ejemplo, Arcuri, 2021).

Esto mismo puede decirse de otros «marcos de la memoria», como la familia o la nación: instituciones capaces de crear tradición, sensación de permanencia, identidad. Lo que subyace aquí es, como en el caso de «les lieux de mémoire», la fuerza reificadora de las políticas de memoria. Así, la nación tiene un gran poder de inscripción de las almas a través de la educación, los rituales, la construcción de monumentos y el despliegue de símbolos. En este punto, el problema de la memoria alcanza su extremo contradictorio: las sociedades democráticas han intentado ampliar su memoria para que ésta cubra también los aspectos del pasado nacional que no son especialmente triunfantes o gloriosos. Sin embargo, y como ocurre hoy en día, el nacionalismo creciente utiliza de nuevo sus recursos memorialísticos para imponer sus reconocidos instrumentos de exclusión.

Y, sobre todo, con sus muertos. No se trata de que las naciones recuerden a los héroes que han muerto por la patria: se trata de que la patria, para constituirse, necesita de muertos. Es decir, los muertos son previos a la nación y el requisito mismo de su existencia. Parece que la memoria, como la identidad nacional, necesita, para constituirse, de víctimas y muertos. Necesita de un trauma fundador.

7. LOS TRAUMAS, LOS MUERTOS

Hay una relación entre memoria, identidad y trauma: la memoria recurre con frecuencia al trauma como el elemento fundador que estructura el relato identitario. En el caso de la memoria colectiva, su constitución actual como paradigma político y académico está basado en buena medida en la manera en que el mundo de la posguerra mundial gestionó el recuerdo del nazismo y del holocausto. La influencia del genocidio judío sobre el «giro memorialístico» de nuestro tiempo es algo más o menos establecido. Baste aquí señalar algunos caracteres básicos que el modelo memorial comparte con el recuerdo colectivo del holocausto: la existencia de un hecho dramático (masacre, genocidio...) como elemento fundador de una identidad colectiva; la identificación emotiva de quien recuerda con ese momento fundador; su conmemoración ritual.

Por supuesto, estos rasgos no son exclusivos ni originales de la memorialización del holocausto. Piénsese, de nuevo, en el aparato teológico, ritual y sacramental de la Iglesia católica, centrado en la repetición del sacrificio de Cristo y en el papel revivificador del martirio. Algo similar ocurre con los monumentos de conmemoración del holocausto, que tienden a privilegiar cada vez más lo emocional sobre lo factual, la conexión emotiva con el espectador sobre la explicación detallada de unos hechos (Mesnard, 2021). Y es que la memoria es el lugar de las emociones, que relega al olvido las cosas del pasado que no tienen una conexión emotiva con el presente. Como en el caso de la identidad nacional, resulta prácticamente imposible introducir en el tablero memorial los hechos molestos, los recuerdos moral, política o estéticamente reprobables que no cuadran con la visión de una determinada comunidad emocional.

Otra característica de este modelo es la de situar a la víctima en el centro del dispositivo de gestión del pasado (Giglioli, 2017). La repetición ritual de la condición victimaria es el requisito necesario para que la memoria ejerza su tarea de hacer constantemente presente el pasado. A este hecho se refiere el conocido «deber de memoria», es decir, la obligación de mantener vivo el recuerdo de las tragedias y víctimas del pasado, y la responsabilidad que los estados tienen de asegurar la pervivencia de tal recuerdo. Se hace aquí de nuevo presente la paradoja de la memoria social. En principio, parece que el «deber de memoria» surge como un imperativo moral y de justicia para con las víctimas del pasado, y que, por ello, sería un arma contra el intento de los totalitarismos de «acabar con la memoria». Sin embargo, resulta que lo opuesto a la «memoria» no es el «olvido». Al contrario, el olvido es la principal herramienta de la memoria y exige que, cuando algo se recuerda, otra cosa se olvide (Todorov, 2000). ¿Quién dictamina lo que debe ser recordado? ¿Es el pasado un enfrentamiento de memorias concurrentes, o hay una autoridad superior, como el estado, que decide qué memoria es preferible? Si hay una autoridad que legisla sobre el pasado, esa legislación será democrática en la medida en que esa autoridad lo sea. Por supuesto, queda la apelación a las «memorias transnacionales», pero se trata de una apelación en buena medida fracasada porque no existe un marco que las articule eficazmente. La experiencia parece señalar que el recurso a la memoria y a las emociones ha significado la vuelta de la irracionalidad y sus grandes sostenedores, el nacionalismo y la religión.

8. Y LA VISIBILIDAD

Por supuesto, todo el dispositivo de la memorialización y la victimización necesita hacerse visible indefinidamente, ocupar los espacios públicos y las redes de comunicación, en un proceso que evidencia la relación profunda entre memoria y propaganda, entre el recuerdo y la economía del capitalismo espectacular: «el espectáculo no puede ser comprendido como el abuso de un mundo de la visión, el producto de técnicas de difusión masiva de las imágenes. El espectáculo es, más bien, una *Weltanschauung* convertida en efectiva, traducida materialmente. Es una visión del mundo que se ha objetivado» (Debord, 1992: proposición 5). Con su ambición hegemónica de ocupar todo el espacio social del «pensamiento histórico», la memoria es herramienta de esta fase espectacular del capitalismo.

9. LA MEMORIA Y OTROS USOS DEL PASADO

Memoria e historia son formas de gestionar el pasado, pero distintas y, en cierto modo, opuestas. Mientras que la memoria trata de hacer presente el pasado y hacer que los humanos vivos lo interioricen, fundamental-

mente a través de las emociones, la historia tiende a considerar que el pasado está terminado y que, por ello mismo, puede ser objeto de conocimiento y herramienta de inteligibilidad del mundo. Desde esta perspectiva, la memoria se parece a otras formas de gestión del pasado cuya cualidad es hacerlo presente en el presente y convertir a los seres humanos en su encarnación identitaria. Estas formas son el patrimonio, la herencia, la genealogía o los discursos culturales y civilizacionales, que manipulan de diversas maneras el concepto de la transmisión.

La herencia, por ejemplo, presupone una serie de normas legales y principios políticos que organizan el hecho de que un ser humano pueda entrar en posesión de bienes que pertenecieron a otros humanos ya muertos. Esta forma de transmisión puede ser determinada de varias maneras: por ejemplo, cuando un estado tiene la idea de que una parte de la riqueza privada debe ser distribuida colectivamente, impone tasas a la transmisión hereditaria. Por otro lado, las sociedades organizan los sistemas de herencia de acuerdo con su concepción de la familia. Así, hubo una época en que la transmisión del patrimonio estaba ligada fundamentalmente a la primogenitura. En otros momentos o circunstancias, las mujeres recibían menos herencia que los hombres, o estaban directamente excluidas de ciertos recursos (por ejemplo, el acceso al trono).

La herencia es central en la conceptualización del patrimonio. En principio, el patrimonio se relaciona con la conservación, cuidado y puesta en valor de los objetos (materiales e inmateriales) que nos llegan del pasado. Pero su sentido no se detiene aquí. Piénsese en las familias nobles o de clase alta. Junto con el patrimonio material, suelen reivindicar los privilegios añadidos que aseguren su posición social dominante. Este es el principio mismo de la aristocracia de sangre y la genealogía. Para los aristócratas, el pasado es un tiempo que se prolonga hasta el presente para legitimar sus privilegios. Esto ocurre también con formas de patrimonio colectivo que, más allá de su valor de conservación, deriva a menudo hacia la monetización de los restos del pasado. ¿Qué decir, por ejemplo, del tinglado económico y político montado en torno al descubrimiento del «auténtico Grial» de León? ¿Qué de los parques arqueológicos, que confirman la rendición del conocimiento crítico al capitalismo turístico? ¿Cómo juzgar los recursos que los gobiernos invierten en un pasado que pueda ser utilizado como legitimador de una identidad local? Aceptar un patrimonio supone asumir también un conjunto de reglas, valores, formas de pertenencia e identidad. Son las tasas de la herencia.

De la misma manera, la «cultura» ya no significa sólo el conjunto de ideas, creencias y prácticas que los humanos construyen para crear sentido y relacionarse con otros humanos y con el mundo, sino que se ha convertido en «identidad cultural», un sistema de sentido cerrado que sanciona la pertenencia a una comunidad. De ahí la condena de la «apropiación cultural», o la atención al problema de la intraducibilidad (Cassin, 2004). Y lo mismo, en fin, podría decirse de la palabra «civilización», que ha adoptado un valor identitario y excluyente, de forma que decir que Europa pertenece a una civilización judeocristiana, o que tuvo su origen en Grecia, no tiene otro sentido que afirmar, en el momento actual, que no tiene nada que ver con el islam. En todo caso, el horizonte de todas estas formas de gestión del pasado es el monstruo identitario de los orígenes, que busca siempre hacerse presente en el presente.

Todos estos ejemplos establecen una diferencia neta entre la historia y otras formas de gestión del pasado, que conforman una constelación dominada por la memoria. Si aquella estudia los procesos de diferenciación social, de dominación, cómo se constituye y se transmite el patrimonio, etc., estas consideran que el «pasado» puede ser apropiado y usado para servir a distintos intereses: a la nación, a las clases altas, a la política o al comercio.

10. LA HISTORIA: UNA DEFINICIÓN NEGATIVA

Desde esta perspectiva, se puede intentar una definición negativa de la historia, a partir de lo que no es:

- La historia no es la memoria. La propuesta de subsumir la historia dentro del campo de la memoria no cumple con su papel emancipador ni tiene un gran valor analítico, ya que, en realidad, unifica bajo un mismo remoquete operaciones muy distintas de gestión del pasado. El pasado puede ser aprehendido de distintas maneras (el patrimonio, la cultura, la identidad...). Es cierto que, como otras ciencias humanas, la práctica de la historia ha estado (y sigue estando) al servicio de operaciones de apropiación por parte de naciones,

aristócratas, religiones, partidos... Sin embargo, la historia tiene, frente a otras técnicas de gestión del pasado, la potencialidad crítica de establecer una separación neta entre este y el presente.

- La historia no busca aclarar la relación del presente con el pasado. Al contrario, cuanto más distante del presente es su objeto de estudio, mejor cumplirá su objetivo. Se podrá objetar, con razón, que existe algo llamado «historia contemporánea», e incluso, «historia del tiempo actual» (Tussell, 2000). Pero, como se ha dicho, la reivindicación de estas disciplinas está muy ligada al auge del paradigma memorial, lo que demostraría, de hecho, que cuanto mayor es la cercanía de la práctica histórica al presente, menor es su capacidad de crear inteligibilidad.
- La historia no busca gestionar el futuro. De hecho, su mayor potencial reside precisamente en su incapacidad para prever el futuro. En este sentido, se diferencia de otras ciencias humanas que sí buscan influir en el futuro, e incluso predecirlo, como la economía o la sociología, convertidas en herramientas de gestión política (Giddens, 1988).
- La historia no busca entender el presente a través del pasado. La historia no es cíclica ni se repite, y el devenir histórico es fundamentalmente discontinuo, producto de procesos que proponen distintas formas de inteligibilidad y temporalidad.
- La historia no busca ejemplos morales. En todo caso, ilustra la complejidad de las elecciones morales de los humanos y, por ende, desafía las asunciones morales que nos sitúen, *tout court*, en el lado del bien o del mal. Se diferencia así de otras formas de aprehensión del pasado que buscan identificarnos como partes de un bien superior, como forma de disciplinamiento: como en el caso de la nación y la supuesta virtud de morir por la patria.

Desde estas determinaciones negativas, se puede intentar una primera definición de la práctica de la historia: se trata de una técnica de acceso al pasado que no produce identidad, ni patrimonio, ni legado, ni ejemplo moral. Hay otras técnicas que hacen eso, y que pueden solaparse con la historia, pero no lo son.

¿Qué produce, entonces, la historia? Inteligibilidad sobre los seres humanos, poder conocerlos sin que nos unan a ellos ninguna identidad especial, ningún origen común, ninguna emoción; sin que tengan que ser evocados por ritos o monumentos, ni sometidos al juicio sumario de nuestra moral. Poder hacer eso implica una afirmación radical: los seres humanos del pasado, de otro tiempo u otra religión, que hablaban otra lengua, habitaban otra tierra o comían otras cosas, son seres humanos como nosotros y por lo tanto son inteligibles. Esto puede ilustrarse con el ejemplo de al-Andalus.

11. AL-ANDALUS

En la página web de la Fundación «El Legado Andalusi», dependiente de la Junta de Andalucía, se lee que la fundación «difunde y pone en valor la herencia de al-Andalus para recuperar aquella impronta de progreso y tolerancia, de creatividad e ingenio, que tanto contribuyó al renacer de Europa y a enriquecer su identidad actual» (*El Legado andalusí*). La misma Fundación publicó hace unos años un libro titulado *Andalusíes. La memoria custodiada* (Castilla, 2004). Otro libro más reciente, publicado por la editorial Almuzara, lleva el título *Memoria viva de Al Ándalus. El Al Ándalus que nos habita* (García Duarte, 2021); título que resume perfectamente los temas que he tratado, con su uso de la retórica de la memoria, el legado y el pasado que «nos habita». Retórica banal que no oculta su voluntad de determinar la conversación pública y los términos de la misma.

Hace poco, un antropólogo estadounidense, Charles Hirschkind, publicó un libro donde defendía que el «andalucismo», entendido como una conexión emotiva con el pasado andalusí, podía tener un valor integrador para la Europa de hoy, obligada a gestionar sociedades multiculturales y crecientes oleadas migratorias (Hirschkind, 2021). Se trata de un libro que ha creado un cierto revuelo historiográfico y que ha recibido varias reseñas negativas, y no solo en España (Fierro, 20021; García Sanjuán, 2021; Catlos, 2023). Presentado a sí mismo como un libro liberal (en el sentido norteamericano) y progresista, se trata de la expresión especialmente delirante de una tendencia de la academia de los Estados Unidos que se ha interesado en la historia de al-Andalus como una forma

de entender la componente multicultural de su propia sociedad. Lo que resulta interesante del libro de Hirschkind es que hace evidente los límites del discurso de la memoria y la emoción aplicado a España y al-Andalus. De hecho, al evocar el romanticismo como modelo de relación sentimental con el pasado, lo que desvela es el siniestro neocolonialismo de su ideología, al imaginar a los españoles de hoy en día poseídos («habitados») por un pasado transtemporal, como una eterna Carmen eternamente observada por el Washington Irving de turno (Rodríguez Mediano, 2021).

Podría decirse, en este punto, que el discurso supuestamente liberal del multiculturalismo norteamericano y su afán colonizador se muestra en perfecto acuerdo con el pujante neo-nacionalcatolicismo español (Ballester, 2021; Casquete, 2023). Para este, la ofensiva política, que busca apropiarse de referentes memoriales como la Reconquista o Covadonga, se complementa con la académica, en un intento de definir los términos de la discusión pública. Hace unos años, Rafael Sánchez Saus publicó un libro donde, repitiendo viejos estereotipos de la historiografía católica reaccionaria, volvía sobre el tema de los mártires mozárabes de Córdoba desde una perspectiva nacionalista, haciendo de ese episodio una fuente de identidad nacional (Sánchez Saus, 2016). Así, intenta enfrentar el mito de la tolerancia andalusí, convertido «en un nuevo y potente instrumento de agresión y execración de las ya muy debilitadas bases de la conciencia nacional española». Aunque sea la obra de un académico, el libro se mueve en otro campo, que es el de la memoria y la emoción; de hecho, la elección de un episodio martirial, que cotiza en el mercado de las víctimas, es una muestra del espacio discursivo que Sánchez Saus quiere imponer. Así, extiende la condición de víctima a sí mismo, presentándose como quien sufre la dictadura intelectual y comunicativa de nuestra época, que exigiría «credenciales de persona progresista y correcta» a quien aspire a «aposentarse en cualquier modesto rincón de nuestro *establishment* cultural» (García Sanjuán, 2016). Que alguien como Sánchez Saus, catedrático de universidad y colaborador frecuente en la prensa, se queje de la supuesta acción de una cultura dictatorial progresista es perfectamente expresivo de cuanto he expuesto hasta aquí: la voluntad que la memoria tiene de definir el campo de la discusión pública y comparecer en él con un capital de victimización lo más grande (y visible) posible.

Por supuesto, los que cito son sólo ejemplos de extremos que no agotan las formas con que la historiografía ha abordado un tema tan complejo como el de al-Andalus y su relación con España. Si los cito es porque me parecen ilustrativas de algunas maneras significativas a través de las cuales la memoria se ha hecho cargo de la cuestión. Curiosamente, lo que queda invisibilizado en este mundo memorial es, precisamente, al-Andalus. Resulta ilustrativo el hecho de que, para convertir a al-Andalus en un elemento memorial, o en un mito (González Alcántud, 2014), estos y otros autores han debido reducir al silencio cuanto se ha escrito sobre historia de al-Andalus que, en las últimas décadas, ha sido mucho y muy bueno. De hecho, podría decirse que uno de los beneficios fundamentales de escribir la historia de al-Andalus es, no ya rebatir los argumentos de uno u otro, sino romper el campo de la discusión y liquidar el paradigma memorial.

Porque transformar el campo de la discusión es, también, una manera de abrir el futuro.

12. CONCLUSIÓN: UN FORMA DE TEMPORALIDAD

El paradigma memorial define un concepto de temporalidad que podría ser descrito así:

- Por un lado, la memoria es un modo de gestión del pasado que lo vincula necesariamente al presente. Con todo su aparato ideológico y moral, disciplina y encuadra a la gente en distintos marcos de acción. Así, la memoria podría definirse como una herramienta de cancelación de todo pasado que no puede hacerse presente.
- Por otro lado, esta cancelación del pasado va acompañada de la cancelación del futuro. Esta ha sido ya diagnosticada como de una de las principales características de capitalismo contemporáneo, que propugna la imposibilidad de imaginar un futuro alternativo (Fisher, 2016). De entre las varias maneras en que puede interpretarse la consigna del «fin de la historia» como programa del neoconservadurismo, una de las más decisivas es esta cancelación del futuro que pasa, precisamente, por la cancelación del pasado como historia. Un síntoma de este hecho es la hegemonía de las ciencias sociales, que pretenden predecir el futuro,

convertidas en técnicas de gobierno. En el acto de intentar prever el futuro, este resulta, en realidad, abolido.

- Un tiempo que ha abolido el pasado y el futuro, salvo como extensiones de presente, es un presente absoluto. Ahora bien, la confluencia de todo el tiempo en un solo tiempo, el presente, tiene un nombre, y ese es «eternidad». El tiempo mesiánico es, en realidad, la figura del tiempo presente (Agamben, 2000). De ahí la imposibilidad actual de imaginar un futuro distinto que no sea el de la salvación o la destrucción.

En este momento mesiánico, parece natural reducir objetos históricos como al-Andalus a su condición de recurso memorial con el que pensar el multiculturalismo o la identidad. La contrapartida de tal operación es la cancelación de al-Andalus como objeto pasado, habitado por seres humanos bien reales, ulemas, campesinos, mujeres, esclavos, árabes y bereberes, orientales y norteafricanos.... Como he intentado mostrar, la contrapartida de esta cancelación del pasado es la cancelación del futuro. En este sentido, el paradigma memorial supone una expresión del capitalismo actual y su énfasis en la visibilidad, la identidad y la gobernanza. Explotar sus características disciplinares más alejadas de ese modelo podría permitir a la historia desarrollar su programa de inteligibilidad de las sociedades humanas. «La historia en tiempo de memoria».

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los miembros de la PTI del CSIC «Historia social y cultural del Mediterráneo. Contextos locales y dinámicas globales», con quienes discutí una primera versión de este texto.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo se ha realizado gracias al Proyecto Generación de Conocimiento: Orientalismo en España, ss. XVI-XVIII: de la polémica religiosa a la institucionalización, (PID2021-126158NB-I00), otorgado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y financiado por MICINN-FEDER-EU.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Fernando Rodríguez Mediano: Conceptualización, Curación de datos, Obtención de fondos, Investigación, Metodología, Administración de proyecto, Redacción – borrado original, Redacción – revisión y edición.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Arcuri, Andrea (2021). *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)*. Granada: Universidad de Granada.
- Assman, Jan (2006). *Religion and Cultural Memory*. Stanford University Press.
- Baer, Alejandro (2010). La memoria social: breve guía para perplejos. En: J.A. Zamora y A. Sucasas (eds.), *Memoria - Política - Justicia. En diálogo con Reyes Mate* (pp. 131-148). Madrid: Trotta.
- Ballester Rodríguez, Mateo (2021). Vox y el uso de la historia: el relato del pasado remoto de España como instrumento político. *Política y Sociedad*, 58(2), e69692. <http://dx.doi.org/10.5209/poso.69692>
- Baltrušaitis, Jurgis (1985). *La Quête d'Isis: essai sur la légende d'un mythe [Les perspectives dépravées, III]*. Paris: Flammarion.
- Benigno, Francesco (2013). *Las palabras el tiempo. Un ideario para pensar históricamente*. Madrid: Cátedra.
- Caratini, Roger (2002). *L'égyptomanie, une imposture*. Paris: Albin Michel.
- Carreras Ares, Juan José (ed.) (2003). *Usos públicos de la historia*. Madrid: Marcial Pons.
- Casquete, Jesús (ed.) (2023). *Vox frente a la historia*. Madrid: Akal.
- Castilla Brazales, Juan (2004). *Andalusíes. La memoria custodiada*. 2 vols. Granada: Fundación El Legado Andalusi.
- Catlos, Brian A. (2023). Review of *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia* by Charles Hirschkind (Chicago, IL:

- University of Chicago Press, 2021). *Journal of Islamic Studies*, 34, pp. 268-272. <https://doi.org/10.1093/jis/etad006>
- Certeau, Michel de (1975). *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard.
- Debord, Guy (1992). *La Société du Spectacle*. París: Gallimard, (ed. original 1967).
- Didi-Huberman, Georges (2000). *Devant le temps*. París: Les Éditions du Minuit.
- El Legado andalusí*, <https://www.legadoandalusi.es/> [consultado el 10 de noviembre de 2022].
- Fentress, James y Wickham, Chris (2003). *Memoria social*. Madrid: Cátedra.
- Fierro, Maribel (2021). The Tales of Feeling: Looking for Emotions in Andalusia. *Al-Qanṭara*, 42, e10. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.010>.
- Fisher, Mark (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- García Duarte, Francisco de Borja (2021). *Memoria viva de Al Ándalus. El Al Ándalus que nos habita*. Córdoba: Almuzara.
- García Sanjuán, Alejandro (2016). La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medioevo peninsular en la historiografía española actual. *Historiografías*, 12, pp. 132-153. https://doi.org/10.26754/ojs_historiografias/hrht.2016122367
- García Sanjuán, Alejandro (2017). «Al-Andalus en el nacionalcatolicismo español». Francisco José Moreno Martín (ed.), *El franquismo y la apropiación del pasado. El uso de la historia, de la arqueología y de la historia para la legitimación de la dictadura* (pp. 189-208). Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- García Sanjuán, Alejandro (2021). Feeling Bad about Emotional History. The Case of Andalucismo. *al-'Uṣūr al-Uṣṭā*, 29, 303-322. <https://doi.org/10.52214/uw.v29i1.8902>
- Giddens, Anthony (1988). Jürgen Habermas. En: Quentin Skinner (ed.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas* (pp. 119-135). Madrid: Alianza Editorial.
- Giglioli, Daniele (2017). *Crítica de la víctima*. Barcelona: Herder.
- González Alcántud, José Antonio (2014). *El mito de al-Andalus. Origen y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara.
- Gouguenheim, Sylvain (2008). *Aristote au Mont-Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. París: Seuil.
- Hacking, Ian (1995). *Rewriting the Soul. Multiple personality and the Sciences of the Soul*. Princeton University Press.
- Hirschkind, Charles (2021). *The Feeling of History. Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ledoux, Sébastien (2019). La genèse des lieux de mémoire et leur retraduction dans les politiques du passé en France (années 1970-1980), *Cahiers Mémoire et Politique*, 6, pp. 11-33. <https://doi.org/10.25518/2295-0311.232>
- Ledoux, Sébastien (2020). Introduction. Normer les passé au présent. Généalogie des lois mémorielles européennes. En: *Les lois mémorielles en Europe*, hors-série de *Parlement[s]*. *Revue d'Histoire Politique*, HS 15, pp. 11-20. <https://doi.org/10.3917/parl2.hs15.0011>
- Mesnard, Philippe (2021). *Les paradoxes de la mémoire. Essai sur la condition mémorielle contemporaine*. Lormont: Le Bord de l'Eau.
- Nichols, Rebecca M., Bogart, Daniel y Loftus, Elizabeth (2015). False Memories. *International Encyclopedia of the Social and behavioral Sciences*, 2ª ed. (pp. 709-714). Oxford: Elsevier. <http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.51034-4>
- Prodi, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Rodríguez Mediano, Fernando (2021). Neocolonialism and Magical Thinking: Remarks on Charles Hirschkind's *The Feeling of History. Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2021. *Medieval Encounters*, 27, 267-284. <https://doi.org/10.1163/15700674-12340105>
- Sánchez León, Pablo e Izquierdo Marín, Jesús (eds.) (2008). *El fin de los historiadores: pensar históricamente en el s. XXI*. Madrid: Siglo XXI.
- Sánchez Saus, Rafael (2016). *Al-Andalus y la cruz*. Barcelona: Stella Maris.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona-Madrid: Paidós.
- Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tussell, Javier (2000). La historia del tiempo presente: algunas reflexiones sobre el caso español». En: Carlos Navajas Zubeldía (ed.), *Actas del II Simposio de Historia Actual. Logroño, 26-28 de noviembre de 1998* (pp. 15-36). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.