

JOSÉ A. GONZÁLEZ ALCANTUD (ed.)



Paradigma Alhambra  
Variación del mito de Al Ándalus

Aportaciones a un debate germinal

GRANADA  
2018

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

© PATRONATO DE LA ALHAMBRA Y GENERALIFE.

PARADIGMA ALHAMBRA. VARIACIÓN DEL MITO  
DE AL ÁNDALUS.

ISBN: 978-84-338-6194-8.

D. L.: GR./101-2018.

Edita: Editorial Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja.

JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura. Patronato  
de la Alhambra y Generalife.

Preimpresión: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L. Granada.

Portada: José María Medina Alvea.

Imprime: Gráficas la Madraza, Albolote, Granada.

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PRÓLOGO  
DESAFÍOS INTELLECTUALES  
DE LA ALHAMBRA DE HOY

LA ALHAMBRA ha sido estudiada desde diversas disciplinas: artes y restauración, historia del arte, historia, arquitectura, arqueología, o literatura y poesía, a las que vienen a unirse otros enfoques actuales, desde las matemáticas, geología, física, química analítica, botánica, biología, historia y ciencias de la música, antropología cultural, etc.

Hoy es importante no solo restaurar las piedras, las construcciones y edificios, también los paisajes culturales, la agricultura y las técnicas medievales, los sistemas hidráulicos, la flora y la fauna, el conocimiento y su difusión a los más pequeños y a la población en general. Por eso “pensar la Alhambra” es fundamental, en este caso desde su paradigma estético-crepuscular, como lugar de convivencia intercultural en la contemplación de la belleza, como un paraíso idealizado.

El mito de al-Andalus y del “moro medieval” en occidente al que se ensalza por su cultura, ciencia, valor y caballerosidad, se refleja en sociedades actuales que quieren soñar en una convivencia pacífica y creativa. Esa capacidad estética, de posibilidad de esplendor, la representa perfectamente como

símbolo la Alhambra y lo hace desde —al menos— el siglo XIV con Yūsuf I (1333-1354) y Muḥammad V (1354-1359; 1362-1391) hasta nuestros días.

La Alhambra ha generado otras alhambras en todo el mundo. El arte nazarí, mudéjar y neo-mudéjar, han sido una referencia constante en las artes plásticas, la música, la literatura y la arquitectura.

Este libro coordinado por el Dr. José Antonio González Alcantud reúne una serie de reflexiones y estudios sobre el paradigma Alhambra, como necesidad teórica, desde la antropología y la filosofía, de situar a este monumento-ciudadela en sus coordenadas simbólicas y míticas.

Reynaldo fernández Manzano  
*Director del Patronato de la Alhambra y Generalife*

## INTRODUCCIÓN. DEL MITO DE AL-ÁNDALUS AL PARADIGMA ALHAMBRA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

ESTE PEQUEÑO libro que el lector tiene en sus manos surge de la necesidad de instituir una reflexión permanente sobre la potencia que al-Ándalus posee en las mentalidades hispánicas, y también sobre la proyección que este ideal cultural tiene en el ámbito internacional<sup>1</sup>. A título individual hemos desarrollado una trilogía sobre el particular sobre al-Ándalus<sup>2</sup>. Sin embargo, la necesidad de amplificar y socializar el debate nos ha llevado, también por nuestra

1. González Alcantud, J.A. "Muslim Other in the current Spanish imaginary: between the multicultural Europe, the national historical narrative and the problems of the present time". in: Labib, Tahar (ed.). *The Image of the Other: intersecting views*. Bahrein, Knowledge Transfer Project, en prensa.

2. González Alcantud, J.A. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos, 2002. González Alcantud, J.A. *el mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba, Almuzara, 2014.

parte, al menos a la realización de dos coloquios, uno sobre la invención del estilo artístico hispano-magrebí, y otro sobre las elites andalusíes del Magreb<sup>3</sup>. A pesar de estos y otros esfuerzos concitados por muchos investigadores, el asunto motriz, al-Ándalus, no está agotado. Es un asunto muy hispánico cuanto menos, amén de magrebí<sup>4</sup>. Su propia fractalidad y polimorfismo impiden encajarlo en una categoría hermética o cerrada. Llama la atención aquí la potencia antigua y actual de los estudios historiográficos, arqueológicos y filológicos, a la vez que la escasa incardinación de la problemática andalusí en el campo de la filosofía contemporánea<sup>5</sup>. En definitiva, a diario comprobamos que existen nuevas formulaciones y potencialidades en torno al mito que han de ser exploradas. Es el objeto de este volumen, al orientar el debate general sobre el mito de al-Ándalus hacia el paradigma Alhambra.

En el el proceso reflexivo abordado hemos observado que si bien al-Ándalus es un hecho unitario en el campo de las mentalidades, a pesar de su diversidad histórica, que va desde inicios del siglo VII, con la “invasión” arabo-bereber, hasta los primeros años del XVII, con la expulsión de los últimos moriscos, con muy distintas realidades, en el campo de las representaciones igualmente existen fracturas que inducen a pensar que el mito de al-Ándalus no es uno y unívoco. No

3. González Alcantud, J.A. & Rojo Flores, Sandra (eds.). *Andalusíes. Antropología e historia cultural de una elite magrebí*. Madrid, Abada, 2015.

4. Martínez-Gros, Gabriel. “Al Ándalus, un mito mucho más español de lo que parece”. In: González Alcantud, J.A. & Rojo Flores (eds.). *Op.cit.* pp.289-296. Saaf, Abdallah. « Elementos para la indagación en el mito andaluz en el discurso político marroquí actual”. In: *Ibídem*, pp.303-314.

5. Benmakhlof, Ali. *Pourquoi lire les philosophes arabes ?* París, Albin Michel, 2015.

podemos afirmar que los andalusíes no fuesen conscientes de la debacle a la que se enfrentaban, ni tampoco que luego desapareciesen en su identidad, como ha afirmado Felipe Maíllo<sup>6</sup>. La formación del mito andalusí procede de tiempo atrás como idea e imagen del paraíso. El sentimiento de la pérdida y el deseo de contrarrestarla con la cultura está ampliamente enraizado en estos pequeños reinos, sabedores de su papel inestable, y de su futuro incierto. Un poco quieren dejar al futuro, como hizo Cervantes, la interpretación del momento, desvelándonos sólo parte de su problemática<sup>7</sup>. Es más, envueltos en la nostalgia del paraíso perdido, los andalusíes han mantenido su identidad en el norte de África a lo largo de los siglos. Y sin embargo, este asunto no se agota tampoco en el Magreb. Otras posibilidades de conexión conceptual podemos ponerlas en activo con el reino árabo-normando de Sicilia, con el Toledo de Alfonso X el Sabio, y hasta la diáspora sefardí en el mundo otomano.

En lo tocante a nuestro objeto, existe un paradigma que ya pueden ser esgrimido vinculado con la idea de convivencia cuyo portador es el mito de al-Ándalus: el paradigma Córdoba, de corte religioso-cultural. El paradigma Alhambra, que representa sobre todo la supremacía de la estética y de la mística, sólo alcanzamos a vislumbrarlo. Nosotros queremos aportar ese giro hacia lo estético del mito andalusí que se encarna en la ciudadela palatina de la Alhambra de Granada. No es tanto esta ciudad como la Alhambra misma, quien representa el triunfo de lo estético. Una vez formulado, y aceptado, estamos convencidos que ha de tener más fortuna

6. Maíllo Salgado, Felipe. *De la desaparición de al-Andalus*. Madrid, Abada, 2004, pp. 93-101.

7. Sola, Emilio. *Cervantes libertario. Cervantes antisistema*. Madrid, fundación Anselmo Lorenzo, 2017.

que el al-Ándalus “de las tres culturas”. Se trata de poner en el horizonte el triunfo de la belleza<sup>8</sup>.

Los siete capítulos que componen este volumen nos permiten abrir un debate sobre el paradigma Alhambra, conjunto monumental, patrimonio de la Humanidad, gestionado por el gobierno regional andaluz, y del cual se consideran legítimos legatarios los ciudadanos de Granada, que en estos precisos momentos vive su edad de oro en cuanto a la erudición histórica, balbucea a la búsqueda de su propia filosofía de la cultura. Sin ir más lejos, y como ejemplo de ese balbucear: recuerdo que hace algunos años, en el 2005, para más señas, se reunió en el monumento un nutrido grupo de ex políticos europeos del máximo nivel, bajo la presidencia del ex mandatario soviético Mijail Gorbachov, con el aliento del programa gubernamental de aquel entonces llamado *Diálogo de Civilizaciones*. La reunión no dejó de ser una superposición de buenas voluntades ajenas al espíritu de un lugar que sólo servía de decorado. Me explico: se intuía que la Alhambra presentaba las características propias para acoger ese tipo de voluntad de convivencia internacional entre “civilizaciones”, o como alguien precisó en aquel entonces entre “culturas”; pero a la buena voluntad se superponía le falta trama intelectual. La Alhambra actuó una vez más como telón de fondo orientalista para una puesta en escena cacofónica de gentes influyentes. No había posibilidad de crear una teoría propia y de hacerla circular; no existía el “paradigma Alhambra”, pues.

Me place escribir estas líneas introductorias mientras vuelvo deslumbrado de visitar una vez más el majestuoso palacio

8. Henares Cuéllar, Ignacio. “La Alhambra sentida y representada”. In: “López Guzmán, Rafael, Puerta Vilchez, José Miguel, Viguera Molins, María Jesús (eds.). *Arte y culturas de al Ándalus. el poder de la Alhambra*. Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 2013, pp.85-93.



de zisa en Palermo en cuyo salón de trono en tres frisos se mezclan unos mocárabes, unos mosaicos de estilo bizantino con figuras alegóricas, y frescos con desnudos renacentistas. Y en su interior una lápida pequeña sepulcral aparece escrita en cuatro lenguas: hebreo, latín, griego y árabe. Pienso de inmediato en las grandísimas posibilidades del paradigma Alhambra que ha de servir de explicación a este triunfo de lo bello, de la terribilità de la belleza, capaz de unir a lo disperso y lo contradictorio en la contemplación.

Palermo, 10 de mayo de 2017.

DOS HORIZONTES MÍTICOS DE AL-ÁNDALUS:  
PARADiGMA CULTURAL CÓRDOBA  
Y ALHAMBRISMO ESTÉTICO

*JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD*

i. DESCONSTRUCCIÓN, STÁSIS, MITO BUENO

HACE TRECE AÑOS comenzamos con “Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico”<sup>1</sup> una tarea desconstructiva<sup>2</sup> de la mitografía relacionada con al-Ándalus, empleando para ello la categoría “fantasmática”, concepto clarificador del hueco cultural que dejaron los moriscos expulsados de España en 1609. Todo ello encuadrado en que la desconstrucción formaba parte de nuestra “agenda”, como para la mayor parte de los antropólogos influidos por el teorizador del deconstruccionismo Jacques Derrida. Pero con el tiempo esta posición dejó de satisfacernos a pesar de ser un

1. González Alcantud. *Lo moro*. Op.cit.

2. Preferimos conscientemente el término “desconstrucción” a “deconstrucción”, por el contrario del criterio de la RAE.

arma cargada de posibilidades analíticas<sup>3</sup>. Así no quedamos plenamente de acuerdo con algunas lecturas que se hicieron de nuestros textos “orientalistas”. Sobre todo, la insatisfacción fue creciente con la lectura que algunos hicieron del libro colectivo “El orientalismo desde el Sur” (2006), en el que hacíamos una somera crítica científica a las posiciones maniqueas que hizo E. Said, quien como es sabido sostenía que el orientalismo era un discurso de poder de Occidente sobre Oriente<sup>4</sup>. Se nos quería tentar mediante halagos y complicidades desconstruccionistas a posiciones de islamofobia “savant”, gracias a que toda desconstrucción del horizonte mítico puede encerrar al fin y a la postre la resurgencia de viejas fobias culturales.

Le asiste la razón a Gilbert Durand cuando manifiesta su oposición a la lógica “desconstruccionista” a ultranza como parte del proyecto moderno:

“Nuestra época, destripadora de mitos y de mística, se quiere entregar al régimen de la antítesis y, por ello, a todas las tentaciones de la exageración hiperbólica. Pero parece, por muchos indicios, que este modelo arquetípico se quedará pronto atrasado. Nuestra civilización racionalista y su culto por la desmitificación objetiva se ve sumergida, de hecho, por la resaca de la subjetividad vejada y de lo irracional”<sup>5</sup>.

El mitoanálisis que propone Durand va más allá de la mitocrítica, ya que siguiendo un modelo psicoanalítico de dimensiones culturalistas, pone el acento en los niveles

3. Vitale, Francesco & Senatore, Mauro (eds.). *L'avvenire della deconstruzione*. Genova, Il Nouvo Melangolo, 211.

4. González Alcantud, J.A (ed.). *el orientalismo desde el sur*. Barcelona, Anthropos, 2006.

5. Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1981, p.405.

latentes, que no patentes, del mito<sup>6</sup>. El mito de al-Ándalus ni siquiera ha sido analizado bajo el aspecto de la mitocrítica, y mucho menos del mitoanálisis. A través de su conjunción, como veía Michel de Certeau<sup>7</sup>, se transparenta el complejo histórico que transmite Andalucía. Apuntar al mito de al-Ándalus es ir mucho más allá de los problemas de la contemporaneidad.

Conscientes de los problemas suscitados, ambigüedades incluidas, por el desconstruccionismo, *tout court* en un reciente volumen titulado simplemente “El mito de al-Ándalus”, publicado en el año 2014, hemos catalogado taxativamente de “bueno” al mito de al-Ándalus, dando un giro a nuestros argumentos<sup>8</sup>. En esta obra hemos tenido en consideración la cualidad ética de los mitos de nuestro tiempo. Basándonos en que la instrumentalidad del mito le confiere necesariamente esa dimensión moral cargada de positividad. Habida cuenta que de principio no hay que confundir narración histórica y mito, lo que había facilitado el trabajo de zapa de las malintencionadas y deshonestas interpretaciones de los desconstruccionistas afectados de neoconservadurismo.

Por eso entre nuestro libro “Lo moro”, de 2002, y “El mito de al-Ándalus”, de 2014, pasando por “El orientalismo desde el Sur”, de 2006, hemos hecho un giro fundamental, producto de la experiencia de la recepción del primero. Transitamos entre la desconstrucción controlada de los falsos orientalismos, que vienen a alentar los estereotipos

6. Durand, G. *De la mitocrítica al mito análisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona, Anthropos, 1993, pp.347-350.

7. Certeau, Michel de. *Histoire et Psychanalyse eentre Science et fiction*. París, Gallimard. 1987, pp.85-106.

8. González Alcantud. Op.cit. 2014.

basados en la supremacía acrítica de la *philia* buensalvajista, y la afirmación en la bondad del mito de al-Ándalus, con el fin de evitar la cada vez más recurrente y patológica *phobia*. Una fobia que de manera genérica ha adoptado la forma de “islamofobia”, en terminología que ha prosperado<sup>9</sup>.

Esta evolución nos ha permitido emplear el mito andalusí en la construcción de Europa en tanto narración histórica, dada la intimidad temporal de las poblaciones del continente europeo con el “problema”<sup>10</sup>. Las anomalías contemporáneas de la historia europea precisan reconocerse en el “mito bueno de al-Ándalus”<sup>11</sup>, como una de las razones que invoquen la pluralidad cultural de Europa frente a la unicidad de la islamofobia *savant*<sup>12,13</sup>.

En este punto es pertinente hablar del mundo antiguo, con el fin de comparar lo comparable. Para los europeos, y también buena parte del mundo contemporáneo, la partición entre

9. Martín Muñoz, Gema & Grosfoguel, Ramón (ed.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid, Casa Árabe, 2012.

10. González Alcantud, J.A. “Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social”. in: *Revista Internacional de Filosofía Política*. Nº31, Madrid-México, 2008, pp.29-48.

11. González Alcantud, J.A. “L’héritage andalous, un mythe positif pour penser l’Europe”. in: Thierry fabre (ed.). *Penser la Méditerranée*. Marsella, Éditions Parenthèses, 2014, pp.55-65. Emilio González Ferrín. “Al-Ándalus europeo y la memoria contestada”. In: González Alcantud & Rojo Flores (eds.). *Andalusies*.op.cit., pp.61-83.

12. Büttgen, Philippe & Alain de Libera, Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach. *Les Grecs, les Arabes et nous. enquête sur l’islamophobie savante*. París, Fayard, 2009.

13. Con posterioridad a tener finalizado este escrito se ha realizado un ataque soterrado y confuso a la idea de “mito bueno” desde las páginas del influyente diario “El País” (Vide. Eduardo Manzano “El mito de Al Ándalus”. El País, de noviembre de 2017), cuyo único fin es rehabilitar la figura maurofóbica de Claudio Sánchez Albornoz.

*mythos* y *logos* operada en la Grecia antigua es fundamental, y constiyuye una de las bases del “ser europeo”. Jean Pierre Vernant lo veía como una fractura que se había operado justo en Grecia entre los siglos VIII y IV a.C., dando lugar a “multitud de distancias, cortes y tensiones internas”<sup>14</sup>. Sin embargo, en al-Ándalus la relación entre *mythos* y *logos* parece volver sobre el campo de lo fabuloso, territorio al cual se adjudica una naturaleza bien real. La *poiesis* será el punto medio entre razón e imaginación. La imagen de al-Ándalus se reinserta entonces en la mitología, dirigiendo su mito hacia el futuro, por medio de la *poiesis*.

De otra parte, en la *polis* antigua anida la *stásis*, o sea la disensión o guerra civil, liberada de toda mitología, como puso de manifiesto Tucídides en las guerras del Peloponeso. También en el califato de los tiempos legendarios está presente la disensión comenzada en época de la *fitna*, poco después de la muerte del Profeta Muhammad<sup>15</sup>. La idealización de al-Ándalus siempre tuvo un mayor arraigo en el horizonte califal, donde las impresiones de admiración de los historiadores han llegado a ser hiperbólicas, ocultando las disonancias de la historia misma, al crear un relato altamente mitologizado. Pero la disonancia existía como han demostrado los historiadores desde R.Dozy hasta P.Guichart<sup>16</sup>. En al-Ándalus en particular la *stásis* o guerra civil toma la forma política de la fragmentación en reinos de taifas, y las taifas siempre cultivan sus propias cortes literarias, poéticas y filosóficas en oposición las unas a las otras. No existe, a diferencia del

14. Vernant, Jean-Pierre. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XXI. 1982, p.171.

15. Djäit, Hichem. *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. París, Gallimard, 1989.

16. Guichard, Pierre. *Al Andalus, 711-1492. Une histoire de l'Espagne musulmane*. París, Pluriel, 2011.

mundo antiguo ninguna “guerra del Peloponeso” donde la abyección moral llegue a sus máximas consecuencias de degradación moral. Así, por ejemplo, en plena dominación almorávide ya Almería se había convertido en la ciudad de peregrinación del sufismo andaluz<sup>17</sup>, y cuando sobrevino la pequeña taifa de Almería, por ejemplo, para dotarla de dignidad y gloria, se enfatiza que a ella acudió el sabio ibn Arabí, que cogitó poetizando allá al escribir en 1197, en sólo once días, su *Guía del novicio*<sup>18</sup>. El reino de Sevilla tendría incluso su rey-poeta, al Mutamid.

Esta visión conflictual de la “tolerancia medieval” fue parte de la reflexión de la escuela historiográfica de Américo Castro. Francisco Márquez Villanueva, discípulo de éste, no consideraba que la existencia del conflicto eludiese la presencia de unas artes específicas de la tolerancia<sup>19</sup>.

## ii. DEL HORizONTE CALifAL AL PARADiGMA CÓRDOBA

En el *Génie des Religions*, Edgar Quinet, en la primera mitad del siglo XiX, hablará de un “renacimiento oriental”

17. Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. París, NRF, 1964, p. 311.

18. González Alcantud, J.A. “Almería, tierra fértil en orientalismos y sus contrarios”. in: Lorenzo Cara Barrionuevo (ed.). *Cuando Almería era Almariyya. Mil años en la historia de su reino*. Almería, instituto de Estudios Almerienses, 2016, pp. 23-40.

19. Márquez Villanueva, Francisco. “Lección hodierna de la tolerancia medieval”. en *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes*. Coord. Pedro M. Piñero Ramírez. Sevilla, fundación Sevilla Nodo y fundación Machado, 2007, pp. 327-340. Véase igualmente: Emilio González Ferrín (ed.). *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla, Fundación de las Tres Culturas, 2014.

salido del fin del horizonte bíblico, y que aboca al necesario comparatismo: “Desde ahora pensar el mundo, debatir las grandes cuestiones, es obligatoriamente cuestionar y confrontar tradiciones diferentes”, nos dice Jean Michel Cornu interpretando a Quinet<sup>20</sup>. Por este dispositivo interno, cuando Quinet viaja a España en los años cuarenta del ochocientos es el primero probablemente en darse cuenta de la división esencial existente entre Córdoba y Granada en el cuadro de al-Ándalus. No se deja llevar en este aspecto por la exaltación romántica. Escribe: “Si la poesía musulmana me ha explicado la Alhambra, por vez primera el Corán se me ha revelado en la mezquita de Córdoba”<sup>21</sup>.

florian, cuando en tiempos muy cercanos a los de Quinet, quiso expurgar la historia de “les Maures d’Espagne” encontró que la historia hecha por los españoles ponía a estos en una posición marginal. Para compensar esa marginalidad, florian destaca la magnificencia de los califas cordobeses. Y recurre para ello a la comparación ya frecuente en su época con las *Mil y Una Noches*, traídas a Europa por Antoine Galland a finales del siglo XVII, señalando sin embargo la veracidad de las noticias fabulosas transmitidas:

“Se pondrá en duda —escribe florian— la creencia en tales narraciones [sobre al-Ándalus]; se pensaría en la lectura de unos cuentos orientales, y se me acusaría puede ser de tomar mis memorias de las *Mil y Una Noches*: pero todos estos hechos son atestiguados por los escritores árabes, relatados por M. Cardonne, que los ha leído, comparado

20. Cornu, Jean-Michel. “Edgar Quinet, el Oriente como necesidad”. In: J.A. González Alcantud (ed.). *el orientalismo desde el Sur*. Op.cit. 2006, p.63.

21. Quinet, Edgar. *Je sens brûler le nom d’Allah. Voyage à Grenade, Cordoue, Séville*. Montpellier, L’Archange Minotaure, 2001. Edición de Jean Michel Cornu, p.66.



con atención, confirmados por M. Swinburne, inglés poco crédulo y buen observador. Admito que estos monumentos, que este fasto, que esta pompa, no se parecen en nada a lo que conocemos ; y sé que la mayor parte de los hombres, midiendo siempre su fe por los conocimientos adquiridos, creen pocas cosas: pero los detalles que nosotros encontramos, en unos autores serios sobre el lujo, la magnificencia de los soberanos de Asia, son al menos impresionantes; yo oso preguntar, si por un terremoto las pirámides de Egipto fuesen destruidas creeríamos a los historiadores que nos hablan de sus justas dimensiones”<sup>22</sup>.

La fábula del esplendor oriental ha dado paso más adelante a precisiones culturales. Es el caso de Maimonides o Averroes, expresión de la riqueza cultural cordobesa. Averroes y el averroísmo constituye un caso singular de horizonte generado por Córdoba. No ha sido “descubierto” más que en el siglo XIX en medios judíos y cristianos, como indica D. Urvoy. Ernest Renan puso en Francia de actualidad a Averroes, aunque fuese para analizarlo críticamente. Renan subrayó, no obstante, la feroz oposición entre el partido teológico y el filosófico, al cual se adscribía Averroes<sup>23</sup>. En tiempos muy recientes, Alain de Libera, Dominique Urvoy y Ali Benmakhlouf, entre otros historiadores y filósofos del mundo francés, han vuelto a exhumar a Averroes, en su condición de “liberal” o “racionalista”, expresión misma de la pluralidad y tolerancia cordobesa. Y sobre todo para ponerlo en el centro de una cultura andalusí que se había irradiado grandemente por Europa, en especial por Francia e Italia. Desde luego enfatizaron la racionalidad averroísta,

22. Florian. “Précis historique sur les Maures d’Espagne”. In : *Œuvres*. París, Chez Ménard, 1838, Tomo VI, p.133.

23. Renan, Ernest. *Averroes et l’averroïsme*. Rennes, 2003, pp.27-58.

poniéndola muy por delante de cualquier intolerancia religiosa. Averroes ha devenido así un ícono contemporáneo del islam racional y plural. Y ha servido de ariete para demostrar que la pluralidad de pensamiento estaba presente en el islam antes que en Occidente, donde el descubrimiento de la tolerancia ha sido tardío, aunque haya tenido un éxito evidente desde fines del siglo XVIII hasta la fecha<sup>24</sup>.

En Francia hace veintidós años que se celebran con gran éxito de público unos encuentros en Marsella bajo la advocación de Averroes<sup>25</sup>. Sus organizadores que tienen a gala invitar a intelectuales de toda condición emplearon en su afiche la estatua pétreo de Averroes radicada en Córdoba, pero cuando buscaron complicidades en esta ciudad andaluza no las encontraron. A los visitantes franceses Córdoba les pareció una ciudad en estado durmiente muy lejos de su impactante imagen histórica. Desde luego, tampoco es ajena a esta opinión el deseo francés secular de querer liderar al mundo musulmán, liderazgo que se ha prolongado tras las independencias coloniales a través de la cooperación internacional y la francofonía cultural.

El caso es que la figura de Averroes, inextricablemente unida a Córdoba y su horizonte histórico, ha devenido un lugar común de la racionalidad. Según Ali Benmakhlouf el propósito de Averroes era: primero, separar el conocimiento teológico de la filosofía y del derecho. En medio de esta disputa filosófica Averroes pone en el centro de su pensamiento a los andaluces, a quienes considera una de la más potentes “naciones naturales”. Tomando el arte poética de Aristóteles por modelo dirá que hay que encontrar en los diferentes

24. Urvoy, Dominique. *Les penseurs libres dans l'islam classique*. París, Flammarion, 1996, pp.10-11.

25. Véanse las 22 ediciones celebradas en : <http://www.rencontresaverroes.net/nsite/index.php>

pueblos el ritmo, la melodía y la mimesis: “Averroes habla de ‘naciones naturales’ para indicar cuáles son las naciones donde se encuentra la poesía encarnada en su naturaleza. Así por ejemplo, los griegos, en la medida en que poseían ese arte poético del cual habla Aristóteles, serían una nación natural, pero también los andaluces que encarnan la poesía en la muwachchahât y los ajzâl el arte poético aristotélico”<sup>26</sup>. No sería la religión la que definiría, según Benmakhlouf interpreta a Averroes, la condición de “nación natural”, sino lo específico de cada una que acaba naturalizándose. En términos coloquiales, la identidad es vehiculada por la poética. Así, Averroes no consideraba que la península ibérica fuese un lugar expresamente privilegiado por su clima, como pretendían los pre-islámicos. Su “patriotismo” tiene un fundamento diferente, el del vínculo de lo poético. Ahora bien, los efectos de ese patriotismo son similares, cuando se trata por ejemplo de oponerse a influencias externas como la de los almohades. Se ha querido ver, por parte de D.Urvoy, que se trataba en Averroes igualmente de una reivindicación de la igualdad de los pueblos convertidos, en este caso los andaluces autóctonos musulmanes frente a la legitimidad esgrimida por los árabes<sup>27</sup>.

Pero nada de esto es historia sólo. Cuando Benmakhlouf en un orden filosófico se planea por qué los pensadores islámicos deben ser leídos hoy, y tienen actualidad para todos, incluido Occidente, lo hace bajo la impresión de la “voluntad de verdad” presente en ellos. La verdad, según Benmakhlouf, sería una pero las maneras de acceso a ella serían “múltiples y estratégicas”<sup>28</sup>.

26. Benmakhlouf, Ali. *Averroès*. París, Perrin, 2009, pp.57-58.

27. Urvoy, Dominique. *Avèrroes. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. París, Flammarion, 1998, pp.80-84.

28. Benmakhlouf, Ali. *Pourquoi lire les philosophes arabes*. París, Albin Michel, 2015, p.189.