

Qué hacer con al-Andalus

Maribel Fierro
(ILC-CCHS, CSIC, Madrid)

Decía Eric Hobsbawm que las naciones-estado son entidades históricamente nuevas que pretenden haber existido durante un largo periodo de tiempo y que por ello la versión nacionalista de su historia consiste inevitablemente en anacronismos, omisiones, descontextualizaciones y – en casos extremos – de mentiras (Hobsbawm, 1997, 270). Todo ello se da en el caso de la escritura de la historia de España en tanto que nación-estado, pero también en el caso de la escritura de la historia de al-Andalus – que no fue una nación-estado- en el pasado y en el presente (Fierro 1995). Comentaba Hobsbawm que durante un tiempo creyó que la profesión de historiador – a diferencia de la de un físico nuclear – al menos no podía hacer daño, pero que pronto aprendió que ese no es de hecho el caso y añadía que tenemos una responsabilidad por los hechos históricos en general acompañada por la responsabilidad de criticar en particular el abuso político-ideológico de la historia (Hobsbawm, 1997, 5). Son estas afirmaciones que pueden sonar candorosas en los tiempos en los que vivimos, cuando – por ejemplo – una importante cadena de televisión estadounidense se ha considerado en la obligación de mostrar una manzana en la pantalla y dedicar varios segundos a informar al televidente de que el objeto que están viendo es una manzana, no un plátano, por mucho que haya quienes intentan convencerle de lo contrario (Late Show).

¿Pueden tener los hechos históricos la misma rotundidad en su apariencia que la que nos permite - ¿nos permitía? – distinguir entre una manzana y un plátano? En lo que sigue, voy a empezar centrándome en tres aspectos de la historia de al-Andalus (conquista, territorio y genealogía) que tienen especial incidencia en la manera en que se afronta su estudio en relación a la historia ‘nacional’ española.

La conquista de gran parte de la Península Ibérica por unos ejércitos formados por árabes y por beréberes de religión musulmana en torno al año 711 es el punto de partida para la escritura de la historia de al-Andalus, es decir, de las sociedades y sistemas políticos que en ella se desarrollaron y uno de cuyos ejes fue el islam como religión. Esa conquista no sólo es el punto de partida sino también el ‘hecho histórico’ fundamental desde distintas perspectivas.

Para los musulmanes andalusíes y para los musulmanes en general, tanto en el pasado como para algunos todavía hoy en el presente, esa conquista legitimaba su presencia en el territorio peninsular y el control sobre él, por haber sido la ocasión que ‘abrió’ dicho territorio a la verdad de la religión revelada por Dios a su Profeta Muhammad. En esto llegaron a coincidir los descendientes de los conquistadores y los descendientes de los conquistados que se convirtieron al islam, en un proceso que se dio en otras regiones del mundo islámico. Como ha dicho Patricia Crone al tratar el caso imperial árabe, muy pronto – tal y como ocurriría en las colonias europeas cuando los nacionalistas empezaron a oponerse a los poderes coloniales europeos usando una ideología que estos habían traído consigo – los conquistados que se habían convertido al islam utilizaron el mismo sistema de creencias traído por los conquistadores para batallar por sus reivindicaciones de carácter social, económico y político contra los árabes a los que denunciaron como arrogantes y llenos de prejuicios contra los conquistados y cuyo derecho a gobernar en exclusiva pusieron en duda. Lo que no hicieron los conquistados – y esto les diferencia de los modernos oponentes del imperialismo- fue denunciar como ilegítimas las conquistas de los árabes. Gracias a ellas se habían convertido al islam y esto era algo por lo que los conquistados en general – incluidos los persas a pesar de todo

su sentimiento de superioridad cultural frente a los árabes- parecen haber estado agradecidos (Crone 2006).

Del lado de algunos de los cristianos peninsulares, esa misma conquista, interpretada como ocupación de un territorio que les había pertenecido y como usurpación de sus derechos de gobierno sobre él, deslegitimaba a los que la habían llevado a cabo al tiempo que justificaba la necesidad de recuperar esas tierras por quienes decían ser los herederos de aquellos que habían sido desposeídos de ellas. Es lo que le dirá el cristiano Sisnando Davídiz al emir zirí de Granada en el siglo XI (Lévi-Provençal y García Gómez 1981, 158-9), estableciendo así una línea de continuidad entre el pasado pre-islámico y el presente en el que vivía, visión ésta que acabará sustentando una de las más poderosas claves interpretativas de la historia medieval peninsular formuladas durante el s. XIX, la así llamada ‘Reconquista’ (Ríos 2011) a pesar de que como dijo José Ortega y Gasset, mal se puede llamar así a una conquista que duró ocho siglos.

Tenemos aquí un mismo hecho – la conquista islámica- sujeto a interpretaciones y vivencias distintas que generan narrativas históricas diferentes al tiempo que se alimentan de ellas. Son narrativas que en general se mantienen en paralelo, pero que se cruzan alguna vez como ocurrió, por ejemplo, entre los siglos XII y XIII con la utilización de fuentes árabes en la escritura de la historia por parte de los cada vez más asertivos poderes cristianos. El interés por esas fuentes árabes dará nacimiento en el siglo XIX al cuerpo profesional universitario de los arabistas. Nacieron estos con la misión de hacer accesibles a los que no sabían árabe los datos que esas fuentes contenían para escribir la historia medieval peninsular, algo que no ha tenido propiamente una contrapartida del lado arabo-islámico con la formación de un cuerpo profesional de latinistas para acceder a la visión del ‘otro’ al estudiar al-Andalus - salvo las contadas excepciones de investigadores egipcios y norteafricanos que se han interesado por las fuentes cristianas. El hecho de que al-Andalus no esté en los orígenes de una nación-estado moderna, árabe de lengua y musulmana de religión, ayuda a explicar esta carencia académica (König 2016). Pero a pesar del surgimiento del gremio de los arabistas y de la necesidad ineludible de utilizar las fuentes árabes por su riqueza de datos especialmente en las épocas en las que la cronística latina y cristiana fue especialmente pobre, han sido escasos los intentos por integrar el estudio de las distintas narrativas sobre la historia medieval peninsular. Una integración para la que habría que empezar desde la formación académica de futuros profesionales en ese campo¹.

Sin entrar en los matices y cambios que se pueden rastrear en la formación de esas visiones relativas a la conquista islámica que aquí he representado de una manera muy general, esa conquista ha sido un hecho cuya existencia nadie puso en duda hasta después de mediados del siglo XX. Con una obra publicada en 1974, un pensador fascista, Ricardo Olagüe, dará el paso de negarla con objeto de reclamar como endógenos los logros de la cultura andalusí en una visión simplista de procesos complejos encajados en el marco insuficiente de ‘deudor-acreedor’ y una visión también de extremado nacionalismo en la que los conquistados no pueden deber nada a los conquistadores porque eso les contaminaría y les devaluaría (Fierro 2009). La difusión de la obra de Olagüe entre círculos del nacionalismo andaluz y entre los conversos españoles al islam,

¹ No se enseña el árabe en los departamentos de historia medieval de las Universidades españolas y han sido muy pocos hasta ahora los historiadores medievalistas que se ocupan de la historia de al-Andalus en España. Una iniciativa de formación ha sido la llevada a cabo por Inés Monteiro con los cursos de posgrado realizados en el CSIC sobre *Fuentes para el estudio de las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes en la Edad Media: arte, filología, historia*, CCHS-CSIC, cursos que fueron iniciados en 2012 y de los que ya se han celebrado cuatro: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/uned/uned-3-07102016-cristianos-judios-musulmanes/3745109/>.

así como su re-empaquetado en algunos círculos académicos y no académicos, han sido analizados por Alejandro García Sanjuán en una contundente aportación sobre los complejos procesos relativos a la integración de la historia de al-Andalus en la historia de España y sobre las reacciones que provocan (García Sanjuán 2013). La responsabilidad del historiador que invocaba Hobsbawm tiene en esta obra de García Sanjuán cumplida ejecución.

Alejandro García Sanjuán es también el autor de un estudio en el que demuestra que, para los andalusíes, el término al-Andalus tenía un significado geográfico que correspondía a la totalidad de la Península Ibérica y no se limitaba - contrariamente a lo que se ha venido repitiendo - a la parte bajo dominio islámico (García Sanjuán 2003). Cómo los andalusíes concibieron el territorio en el que vivían, en sí mismo y en relación al resto del mundo tanto islámico como no islámico, es un campo de estudio sobre el que todavía queda mucho por hacer y que nos puede aportar una mejor comprensión de los recursos intelectuales y culturales de que disponían los andalusíes para hacer frente a amenazas como el avance militar cristiano por las tierras en las que vivían y de las que vivían, y con las que estaban vinculados emocionalmente (De la Granja 1981; Fierro y Molina 2017) De especial interés son las aportaciones que nos permiten precisar cómo se conectaban los andalusíes con el pasado pre-islámico dentro del territorio peninsular, por ejemplo, a través de las huellas arquitectónicas y artísticas dejadas en dicho territorio por pobladores anteriores (Matesanz 2005; Elices 2017). Autores contemporáneos como V. S. Naipaul han criticado a los musulmanes por su supuesta relación de rechazo con el pasado de las tierras en las que se han asentado (Naipaul 2010, 316-7), rechazo que según el escritor de origen hindú está en la raíz de las destrucciones de antiguos templos y monumentos no islámicos como en el caso de la destrucción de imágenes budistas que tuvo lugar en Bamiyan a manos de los talibanes (Barry 2002)². Si se acepta la generalización que hace Naipaul de episodios ocurridos en contextos muy concretos no se puede entender entonces por qué en Egipto se han conservado tantos templos y monumentos paganos de la época faraónica. No faltan ejemplos de destrucción de imágenes antiguas en al-Andalus, pero también los hay de aprecio por ellas (Calvo 2014; Fierro 2015). La contextualización cuya ausencia lamentaba Hobsbawm es, naturalmente, imprescindible. A la hora de tratar desde el mundo académico la relación de los andalusíes con el territorio que habitaban pesan extraordinariamente algunos textos llegados hasta nosotros en los que se recoge de manera tajante la doctrina legal que prohibía a los musulmanes residir bajo gobierno cristiano. Esa doctrina fue propugnada por un cierto número de alfaquíes, algunos de los cuales tuvieron especial resonancia por razones que han dado lugar a interesantes debates (Hendrickson 2011; Verskin 2013), mientras que se omite o se rebaja la importancia de posturas que contradecían esa doctrina y sobre todo de la experiencia vital de quienes optaron por seguir residiendo en territorio cristiano bien porque no tuvieran otra opción que así hacerlo o incluso porque no vieran especial problema en ello.

Si el hecho de la conquista sirve para deslegitimar la presencia musulmana en territorio peninsular desde ciertas posturas ideológicas que no ven, sin embargo, el mismo problema en otras conquistas previas como la romana y la visigoda, la supuesta falta de apego a dicho territorio por parte de los musulmanes puede ser utilizada para dar cobertura de legitimación a su expulsión (Mañillo 2004). Hay en efecto quienes sugieren que, a diferencia de otros, la vinculación de los andalusíes era más fuerte a comunidades de otro tipo (por ejemplo, la religiosa) y que por tanto la pérdida del territorio en el que vivían no fue un asunto especialmente doloroso para ellos puesto que lo que realmente les

² Finbarr Barry Flood ofrece una interpretación más matizada en su estudio.

importaba era vivir en territorio bajo dominio musulmán. El fuerte carácter territorial del concepto europeo de nación-estado que tendemos a asumir como la norma sirve para transformar a los musulmanes andalusíes en gentes cuyas reacciones son diferentes. Por ello es necesario dar voz a aquellos andalusíes que - contrariamente a esos alfaquíes para quienes la necesidad de emigrar a territorio islámico era una obligación y que normalmente tenían los medios y los recursos necesarios para hacerlo - quisieron quedarse en la Península y encontraron razones de distinto tipo para hacerlo. Porque haberlos los hubo, si bien la mayoría de ellos no eran de los que dejan tras de sí registro escrito. Que la opción de quedarse plantease ansiedades sobre pérdidas identitarias y problemas de aculturación y asimilación, eso va de suyo y en ello los musulmanes andalusíes que se transformaron en mudéjares por la conquista cristiana y luego fueron obligados a ser 'moriscos' mediante la conversión forzosa al cristianismo están cercanos a las ansiedades que sufrieron los cristianos y los judíos que vivieron bajo dominio musulmán. Es importante también dar voz a esos cristianos que vieron como única salida a sus ansiedades el insulto a la religión de sus dominadores y la obtención del martirio, así como dar voz a los judíos forzados a convertirse al islam bajo los almohades o a abandonar al-Andalus cuando rechazaban la conversión. Un tratamiento más equilibrado de las distintas voces, sensibilidades y experiencias en algunos estudios sobre al-Andalus nos habría ahorrado un libro como el reciente de Darío Fernández Morera que junto a otras muchas carencias (por ejemplo, la consulta directa de las fuentes árabes) se caracteriza por magnificar de manera exagerada la tendencia dedicada a la exaltación de al-Andalus. Dicha exageración le permite construir un blanco fácil para subrayar supuestas omisiones e invenciones (Fernández-Morera 2016). Por poner un ejemplo. Mi tratamiento de los episodios de violencia durante el califato de Abd al-Rahman III no le parece suficiente. Se centra en uno de ellos en el que una esclava concubina que había mostrado desagrado por el contacto con el califa es decapitada por orden del rechazado. Esa decapitación provocó la rotura del collar que llevaba. Pues bien, Fernández Morera pasa a sugerir - más allá de lo que permite el texto árabe - una especial crueldad por parte de Abd al-Rahman III quien no se habría contentado con ordenar la decapitación sino que con anterioridad habría hecho tragar el collar a la desgraciada mujer (Fernández-Morera 2016, 295, n. 33). El hecho de que conozcamos el episodio por una fuente árabe favorable a los omeyas y que a pesar de ello no busca silenciar sino todo lo contrario la deshonrosa conducta del califa no suscita comentario alguno por parte de Fernández Morera.

Hemos visto que una supuesta falta de apego al territorio serviría para quitar carga emocional a la pérdida de al-Andalus por parte de los andalusíes y a la expulsión de los moriscos - siendo estos últimos traidores en potencia como lo eran los católicos para quienes vieron con horror que John F. Kennedy era elegido presidente de los Estados Unidos pues, según ellos, la lealtad primera de esos católicos era con el Papa de Roma y no con el país del que eran ciudadanos. La auto-concepción de tantos andalusíes como árabes habría servido también para exacerbar su carácter de doblemente 'extranjeros' por no ser cristianos y por no ser autóctonos. El más famoso rebelde contra los árabes, Ibn Ḥafsūn, se dio una genealogía que lo entroncaba con un 'Alfonso' visigodo y abandonó asimismo el islam en algunos de sus intentos - todos ellos infructuosos a la larga- por crearse una legitimidad que fuera creíble en los tiempos que le tocó vivir (Fierro 2008; Coope 2017). Muchos siglos más tarde, las elites nazaríes de las que nos habla el historiador Ibn al-Jatib se dieron genealogías árabes que les entroncaban con los primeros conquistadores y con antepasados que vivieron bajo los omeyas de Córdoba. Según esas informaciones, no parecen haber sentido ningún interés por conectarse con los indígenas peninsulares que se convirtieron al islam adoptando genealogías que les vinculasen a los

habitantes pre-islámicos de la Península (Fierro 2014), pues estas en el caso de al-Andalus no llegaron a ser – a diferencia del caso de Persia - genealogías de poder. Cuando Granada fue conquistada por los cristianos, los intentos de esas élites por preservar su ‘arabidad’ tanto lingüística como genealógica dio lugar a una serie de ‘invenciones’ de una gran imaginación entre las que se incluyen los famosos Libros Plúmbeos del Sacromonte (García Arenal y Rodríguez Mediano 2010). Lo que es menos conocido es que entre los pobladores musulmanes peninsulares surgió también una tendencia según la cual no se buscó en modo alguno remontarse a genealogías árabes sino desarrollar una comprensión de la religión islámica en la que la relación con la Revelación se formulaba de tal manera que daba amplio margen a los no árabes: es el caso de los que llamo ‘místicos políticos’ andalusíes sobre los que trabajo actualmente (Fierro 2017).

El modesto objetivo de estas breves páginas ha sido mostrar que, para el caso de al-Andalus, disponemos de hilos de distinto tipo y color que nos permiten tejer visiones complejas de lo que fueron las experiencias de sus habitantes sin caer ni en la apología ni en la descalificación. De esta manera no solo les hacemos justicia sino también podemos escribir historia mejor y, sobre todo, nos da una base sobre la que construir una historia medieval peninsular más rica y variada cuando, además de tejer con los hilos de un lado, se entretujan a musulmanes, judíos y cristianos en telares comunes. Termino estas reflexiones con dos casos que, a mi modesto entender, ilustran a la perfección en qué deberíamos fijarnos para elaborar una historia de la Edad Media peninsular en la que puedan caber todos los que fueron en la multiplicidad de modos – violentos y no violentos- en los que interactuaron.

Del alfaquí de época nazarí Ibn al-Fajjār al-Arkūsī nos dice Ibn al-Jatib que tenía “una esclava cristiana que era lo mejor de su casa hasta que se apoderó de ella el aburrimiento por el enclaustramiento en el que estaba sometida, además de por la imposición del velo, motivos por los que se decidió a liberarla y enviarla a su tierra” (Rodríguez Gómez 2004). Como ha recordado recientemente Shahab Ahmed, los musulmanes a lo largo de la historia no han vivido su religión como la predicaban los salafistas actuales – una traducción literal e implacable de unos textos descontextualizados – sino mediándola, por ejemplo, a través de la poesía y de la ética (Ahmed 2016). Nuestro alfaquí al mirar a su esclava cristiana no veía los preceptos legales relativos a su estatus y los derechos y deberes que le eran anejos, sino solamente su aburrimiento por no poder salir de la casa y su desagrado por tener que ir cubierta, y por ello le dio la libertad considerándolas razones suficientes para hacerlo.

El caso de la persecución del filósofo aristotélico Averroes bajo los almohades es utilizado a menudo para probar la superioridad intelectual del mundo cristiano occidental sobre el mundo musulmán. La obra de Averroes se difundió entre algunos sectores de la Cristiandad latina – con Santo Tomás de Aquino a la cabeza- fecundando el pensamiento filosófico y contribuyendo de manera decisiva al posterior Renacimiento. Esa misma obra apenas si tuvo repercusión en el mundo musulmán. El veredicto resultante parece evidente: rechazo del averroísmo con el consiguiente empobrecimiento intelectual por el lado musulmán, aceptación y desarrollo posterior imparable en el otro. Pero, ¿qué tipo de selección interpretativa estamos llevando a cabo en realidad? Hubo desarrollo filosófico después del siglo XII en partes del mundo islámico si bien en la línea de Avicena y no en la de Averroes, así como hubo partes del mundo europeo cristiano que se mantuvieron al margen del quehacer filosófico. En último término, lo que hay que entender es que Averroes escribió la obra que escribió y pensó lo que pensó porque un proyecto político concreto, el de los almohades, lo hizo posible; cuando ese proyecto político y religioso fracasó y se llevó por delante a Averroes, otro contexto político y religioso acogió lo

formulado por el filósofo cordobés y pudo hacer cosas con ello a pesar de no haber contribuido originalmente a su elaboración. Lo importante es cómo se quiere ver esto: bajo una lente que ve sólo compartimentos estancos y que organiza los datos escribiendo una historia fragmentaria y localista, o bajo una lente con un foco más global que busca interrelaciones más allá de las etiquetas con las que tendemos a organizar el mundo en el tiempo y en el espacio. Si ampliamos el foco para contemplar el conjunto, Averroes no se fue del mundo islámico para no volver, se fue para irse a otro lugar y también para volver en otro tiempo (Abed Yabri 2001). La historia de la España cristiana tiene en estas rupturas y regresos mucho en común con la de al-Andalus.

Obras citadas

- Abd Allāh al-Zīrī. *Al-Tibyān 'an al-ḥādīṭa al-kā'ina bi-dawlat Banī Zīrī fī Garnāṭa* [Véase Lévi-Provençal y García Gómez 1981].
- Abed Yabri, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas*. Manuel C. Ferial García tr. Madrid: Trotta, 2001.
- Ahmed, Shahab. *What is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- Calvo Capilla, Susana. "The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madinat al-Zahra' and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy." *Muqarnas* 31/1 (2014): 1-33.
- Coope, Jessica. *The most noble of people: religious, ethnic, and gender identity in Muslim Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017.
- Crone, Patricia. "Imperial trauma: the case of the Arabs." En *Symposium Imperial Trauma: The Powerlessness of the Powerful, Part 3. Common Knowledge* 12/1 (2006): 107-116. Doi: 10.1215/0961754X-12-1-107.
- De la Granja, Fernando. 1981. "Geografía lírica de Andalucía Musulmana." En *Historia de Andalucía*. Vol. V, dir. Antonio Domínguez Ortiz. Barcelona: Planeta, 1981. 81-96.
- Elices Ocón, Jorge. *El pasado preislámico en al-Andalus: fuentes árabes, recensión de la antigüedad y legitimación en época Omeya (siglos VIII-X)*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.
- Fernández-Morera, Darío. *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Wilmington: ISI Books, 2016.
- Fierro, Maribel. "La falsificación de la historia: al-Yasa, b. Hazm y su *Kitab al-mugrib*." *Al-Qantara* 16 (1995): 15-38.
- . "Genealogies of power in al-Andalus: politics, religion and ethnicity during the second/eighth-fifth/eleventh centuries." *Annales Islamologiques* 42 (2008): 29-56.
- . 2009. "Al-Andalus en el pensamiento fascista español: La *Revolución islámica en Occidente* de Ignacio Olagüe." En Manuela Marín ed. *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 325-492.
- . "Ways of connecting with the past: Genealogies in Nasrid Granada." En Sarah Savant & Helena de Felipe eds. *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, ed. Sarah Savant y Helena de Felipe, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 71-88.
- . "Holy places in Umayyad al-Andalus." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 78/1 (2015): 121-33.
- . 2017. "¿Hay que hablar de islam o de musulmanes? El caso de los místicos políticos de al-Andalus." Conferencia presentada en la "XXVIII Semana de Estudios Medievales. El Islam: presente de un pasado medieval", 24 al 28 de julio 2017, en Nájera, España, en prensa y basada en la conferencia "The Political Mystics of al-Andalus," Conferencia impartida en el "Mediterranean Seminar: Mysticism and devotion", 22 abril de 2017, en University of Colorado, Boulder.
- Fierro, Maribel, & Luis Molina. "Some notes on *dar al-harb* in early al- Andalus" En G. Galasso & G. Lancioni eds. *Dār al-islām/dār al-harb: territories, people, identities*. Leiden-Boston: Brill, 2017. 205-234.
- Flood, Finbarr Barry. "Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum." *The Art Bulletin* 84/4 (2002): 641-659.

- García-Arenal, Mercedes, & Fernando Rodríguez Mediano. *Un Oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- García Sanjuán, Alejandro. "El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes." *Anuario de Estudios Medievales* 33-1(2003): 3-36.
- . *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*. Madrid: Marcial Pons, 2013.
- Hendrickson, Jocelyn. "Muslim Legal Responses to Portuguese Occupation in Late Fifteenth Century North Africa." *Journal of Spanish Cultural Studies* 12/3 (2011): 309-325.
- Hobsbawm, Eric. *On History*. New York: The New Press, 1997.
- König, Daniel. "The Unkempt Heritage. On the Role of Latin in the Arabic-Islamic Sphere." *Arabica* 63 (2016): 419-93.
- Late Show with Stephen Colbert. Ver_ Sthepen fixed CNN's `Apple` Ad. https://www.youtube.com/watch?v=IxuuIPcQ9_I.
- Lévi-Provençal, Evariste (Emilio García Gómez, ed. y trad.). *El siglo XI en 1ª persona: las "Memorias" de `Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*. Madrid: Alianza, 1981..
- Maíllo Salgado, Felipe. *De la desaparición de al-Andalus*. Madrid: Abada, 2004.
- Matesanz Gascón, Roberto. *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la Prehistoria fabulosa de España de Ahmad al-Razi*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005.
- Naipaul, V. S. *Entre los creyentes. Un viaje por el Islam*. Flora Casas, tr. Barcelona: Debate, 2010.
- Ríos Saloma, Martín. *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Marcial Pons, 2011.
- Rodríguez Gómez, M. D. "Ibn Fajjār al-Arkūsī, Abū Bakr." En *Biblioteca de al-Andalus*. Vol. 3: Jorge Lirola Delgado & José Miguel Puerta Vílchez eds. *De Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004. 86-9, nº 442.
- Verskin, Alain. *Oppressed in the Land? Fatwas on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*. Princeton: Markus Wiener, 2013.