



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

González Alcantud, José Antonio; Rojo Flores, Sandra
La Alhambra de Granada: un fractal orientalista en clave poscolonial. Los puntos de vista
local y árabe
Estudios de Asia y África, vol. XLIX, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 693-722
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58639999004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA ALHAMBRA DE GRANADA: UN FRACTAL ORIENTALISTA EN CLAVE POSCOLONIAL. LOS PUNTOS DE VISTA LOCAL Y ÁRABE

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
Y SANDRA ROJO FLORES

Universidad de Granada

Introducción: la Alhambra en el universo oriental

La Alhambra de Granada constituye uno de los lugares comunes más apreciados y visitados del orientalismo antiguo y moderno;¹ hoy en día, en la jerarquía de los monumentos más visitados de España, suele estar con frecuencia en primera posición. Visitar España y no ir a Granada a contemplar su hasta cierto punto estereotipada bella Alhambra resulta casi inconcebible; empero, el icono que buscan los turistas hunde sus raíces míticas muy atrás.

Desde luego, desde el punto de vista intelectual, plantearse el tema de al-Ándalus y, por ende, de la Alhambra, a la luz del estudio de E. Said sobre el orientalismo es hacer estallar directamente su discurso maniqueísta de poder. Al-Ándalus, al constituirse como “tierra intermedia”, fundada en un “ni Oriente ni Occidente”, rompe con la dicotomía *saidí* y se convierte él mismo en paradigma.²

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24 de octubre de 2012 y aceptado para su publicación el 21 de febrero de 2013.

¹ María del Mar Villafranca Jiménez, “La Alhambra como escenario del orientalismo: imagen y realidad arquitectónica”, en Juan Calatrava Escobar y Guido Zucconi (eds.), *Orientalismo y arquitectura entre Granada y Venecia*, Madrid, Abada, 2012, pp. 15-29. Para el fenómeno de la fantasmática islámica en España, véase: J. A. González Alcantud, *Le Maure l'Andalousie. Les raisons d'une exclusion et la formation d'un stéréotype*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2007.

² Emilio González Ferrín (ed.), *Al Andalus: paradigma y continuidad*, Sevilla, Fundación de las Tres Culturas, 2011.

Antes de la conquista de Granada, en enero de 1492, la Alhambra ya era un objeto de deseo para los reyes castellanos. A pesar de que el reino era vasallo de Castilla, la reorientalización de sus costumbres y la fama de sus bellezas durante el periodo nazarí de dos siglos y medio habían incrementado el deseo de posesión de los castellanos.³

El hermetismo del lugar le concedía un plus de atracción. La Alhambra, según todos los indicios, era una ciudadela cerrada, de orígenes históricos oscurecidos por el tiempo, donde la intriga política⁴ y la vida espiritual, sobre todo poética, se mezclaban por igual. Los visires-poetas Ibn al-Jatib⁵ e Ibn Zamrak⁶ ejercieron gran influencia en ese mundo, y llegaron a convertir los palacios nazaries en una sucesión de textos poéticos inscritos en sus muros.⁷ En esto respondía comparativamente a lo que puede ser el universo del Majcen en el Marruecos contemporáneo, como lugar depositario del poder real, en todas sus dimensiones políticas, económicas y comerciales. En esa línea de cerrazón sobre sí mismas, aún hoy en día las edificaciones palaciegas nazaries presentan numerosas interrogantes sobre sus usos, demandas derivadas de la falta de noticias concretas sobre el conjunto y el destino a que estaban reservadas cada una de las piezas.⁸ De lo que no cabe duda es de que la Alhambra era el escenario fortificado de ese poder monárquico enfrentado a su propia población, por su conocido carácter levantisco. Los “códigos de utopía” que destilaba el lugar ponían a distancia insalvable la ciudad-medina y ciudad palatina.⁹

³ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada, historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, Gredos, 1989; Rachel Arié, *Aspects de l'Espagne musulmane : histoire et culture*, París, De Boccard, 1997.

⁴ Francisco Vidal Castro, “La Alhambra como espacio de violencia en la dinastía nazarí”, en J. A. González Alcantud y A. Akmir (eds.), *La Alhambra, lugar de la memoria y del diálogo*, Granada, Comares, 2008, pp. 201-220.

⁵ Emilio de Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo: aportaciones para su estudio*, Granada, Diputación de Granada, 1983.

⁶ Emilio García Gómez, *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1975.

⁷ José Miguel Puerta Vilchez, *Leer la Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife-Edilux, 2010.

⁸ Oleg Grabar, *The Alhambra*, Londres, Allen Lane, 1978.

⁹ José Miguel Puerta Vilchez, *Los códigos de utopía de la Alhambra*, Granada, Diputación de Granada, 1992.

Los palacios, por lo demás, parecen desmedidos si hemos de compararlos con los recursos económicos del reino, no muy abundantes; de frugales cabría catalogarlos. Cabe pensar que dada la pobreza de los materiales empleados en su construcción, con abundancia de yesos y maderas poco nobles, y la paradójica impresión de lujo resultante, con exuberancia decorativa, que la Alhambra constituye una escenografía, una especie de juego de sombras chinescas, dirigida a impresionar a la inmediata población granadina, y de paso a los lejanos enemigos cristianos que la acechaban. La Alhambra responde así a una suerte de estrategia política donde la manipulación simbólica, con su concurso, se impone.

El mito oriental de la ciudadela hermética era fácil que enraizase y tuviese fortuna. Se ha hablado, por ejemplo, de la ciudad de Bronce. En el relato de *Las mil y una noches*, en particular en el libro tercero protagonizado por Sherezade,¹⁰ se cuenta cómo el califa envió a averiguar lo referente a los jarrones de bronce donde estaban encerrados los yénú, los genios, y por qué procedían del occidente. El argumento gira en torno de la existencia de una ciudad hermética en ese occidente: “Viven en una ciudad sitiada, según dicen; en la propia cima de la montaña conocida, una ciudad en la que no logró penetrar nadie y que se llama la ciudad de Bronce”. Esta ciudad maldita ha sido relacionada con la Alhambra.¹¹ El mito oriental toma así la consistencia de lo hermético. Y los temas relacionados con su hermetismo serán desarrollados como historias telúricas en la literatura romántica tomándolas de la tradición popular.¹²

Tal como lo demostró en su momento Carrasco Urgoiti, no habrá que esperar al siglo XIX, ni al romanticismo, para encontrar la imagen granadina del exilio, materializada a través de los moriscos, extendida por Europa.¹³ Piénsese en la fortuna que

¹⁰ *Les Mille et une Nuits*, ed. de René R. Khawam, París, Phébus, 1987.

¹¹ María Jesús Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

¹² François Delpéch, “La Alhambra y sus dobles: ‘adib y simbología talismánica en la fantasía irvingiana’”, en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 120-145.

¹³ María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura europea*, ss. XVI-XIX, estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz, Granada, Universidad de Granada, 1989.

tuvieron *Las guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita, prontamente traducidas al francés en el siglo XVII.¹⁴ Sobre este sustrato de nostalgia por un reino fantástico perdido, cuya cúspide era la Alhambra misma, y por un rey con todos los atributos propios de lo romanesco, como era Boabdil, el último monarca nazarí vasallo de los reyes cristianos, que entregó a traición la ciudad y su ciudadela el 2 de enero de 1492, pudieron construir sus relatos los románticos.¹⁵ Chateaubriand, que no prestó gran atención al monumento en su estancia granadina,¹⁶ lo tomó como subterfugio para idear las andanzas de *Le dernier abencérage*.¹⁷ El malogrado personaje chateaubriano del abencerraje, heredero de los antiguos granadinos que retorna desde Túnez a sus antiguas posesiones, resultó una pura fantasía literaria, sin anclaje etnográfico ni vivencial alguno.

Será un estadounidense, en pleno romanticismo, con su mente bien poblada de tramas operísticas, pero a la vez buen historiador, y sobre todo atento etnográficamente a la “historia viva”, como fue Washington Irving, quien dé forma al mito alhambresco a través no sólo del horizonte nazarí sino también del posnazarí, de los llamados por él, “hijos de la Alhambra”.¹⁸ Estos últimos serán sus informantes. *The Alhambra* de Washington Irving tuvo un éxito sin precedentes, y consiguió elevar el palacio nazarí a las alturas del mito literario.¹⁹ Siguiendo este rastro en el exilio parisino, un literato y político liberal granadino, Francisco Martínez de la Rosa, intentó mantener vivo el horizonte orientalista con un resultado desigual. Sea cual fuere el grado de éxito de cada autor, sobre estas bases se for-

¹⁴ María Soledad Carrasco Urgoiti, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

¹⁵ Rachel Arié, “Boabdil, sultan nasride de Grenada : le personnage historique et la figure littéraire”, en S. Ravis (ed.), *Le rêve de Grenada. Aragon et le fou d'Elsa*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1996, pp. 55-78.

¹⁶ François René de Chateaubriand, *Atala. Les aventures du dernier Abencerraje*, París, A. de Vresse, 1857.

¹⁷ François René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, París, Garnier, 1868.

¹⁸ Washington Irving, *Los cuentos de la Alhambra*, tr., pról. y notas de Ricardo Villarreal, Granada, Miguel Sánchez Editor, 1977.

¹⁹ J. A. González Alcantud, “El sueño de Washington Irving en la Alhambra o la perdurabilidad mítica”, en VV.AA., *Washington Irving y la Alhambra, 150 aniversario (1859-2009)*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 2009, pp. 28-41.

mó la imagen “romántica” de la Alhambra, la cual prosperó en la pintura²⁰ y en la literatura. Paradójicamente, no ocurrió lo mismo con la ópera, que inspiró en la vecina Sevilla a numerosos autores a lo largo de la historia operística, desde Don Juan a Carmen, sin lograr desarrollar un tema alhambresco, a pesar de poseer la ciudadela nazarí mimbres dramáticos y musicales, amén de la propia ciudad de Granada. Ni siquiera el gran Verdi, que tenía en Granada viviendo en la Alhambra a un buen amigo suyo como era el barítono Giorgio Ronconi, fue influido tras su visita al monumento, en 1913, para hacer una ópera alhambresca.

Conformado el mito literario en la plenitud romántica, ahora se imponía competir con el cercano y a la vez lejano mundo marroquí, que ofrece, frente al granadino, muerto desde el punto de vista oriental, la viveza de su cotidianidad. El álter ego etnográfico de la obra finisecular *Granada la bella*, tomada por el ensayista granadino Ángel Ganivet como un remedo de *Bruges la morte*, posiblemente por la conciencia de su parálisis histórica, será Fez, la andaluza. El escritor modernista guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, residente en París, encontrará encarnada en la Fez marroquí la Andalucía de antaño, viva e íntima.²¹ Por esta razón, escritores como Pierre Loti²² o pintores como Henri Matisse preferirán la inmersión en las pintorescas y coloristas ciudades marroquíes a los vacíos palacios de la Alhambra, a pesar de mostrarle cierta admiración al monumento nazarí. Falta de vida oriental; incluso le surgirán a la Alhambra “enemigos”, como Pío Baroja o Mario Praz, que la compararán de manera inmisericorde con un “Kiosco oriental”. En todo caso, Granada y sus habitantes, atrapados por el casticismo, una suerte de encierro en la identidad nacional reluctante a toda influencia externa modernizadora, no lanzarán nunca un órdago al claro de luna, como el puesto en marcha por los futuristas

²⁰ Pedro Galera Andreu, *La imagen romántica de la Alhambra*, Granada-Madrid, Patronato de la Alhambra-El Viso, 1992; Juan Calatrava Escobar, “La Alhambra como mito arquitectónico, 1750-1910”, en González Alcantud y Akmir (eds.), *La Alhambra...*, op. cit., pp. 61-94.

²¹ Enrique Gómez Carrillo, *Fez la andaluza*, estudio preliminar de J. A. González Alcantud, Granada, Universidad de Granada, 2006.

²² J. A. González Alcantud, “Dos exotas en la Alhambra: Pierre Loti y Enrique Gómez Carrillo”, *Entre Ríos*, núm. 7-8, 2008, pp. 78-83.

italianos contra la sublimidad veneciana, considerada narcotizadora de las conciencias modernas. No sabemos lo que pensó Tristan Tzara, el dadaísta, en su visita a la Alhambra, acontecida en 1913, pero no debió resultarle muy exultante si hemos de pensar en sus teorías iconoclastas con todo rastro del pasado.

El *puzzle* oriental alhambresco construido incluso arquitectónica y decorativamente con la superposición de culturas y estilos, desde el original arte nazarí hasta el pastiche neo-orientalista, pasando por el renacimiento de influencia italiana más puro, va a acabar por conducirnos por los caminos de la incredulidad estética. En ese trayecto juega un papel central la familia Contreras. Desde Rafael a Mariano, pasando por José, o el último Antonio, todos los miembros de esta saga de conservadores hegemonizaron y controlaron las restauraciones y reproducciones de la Alhambra durante casi un siglo.²³ Sus intervenciones como conservadores de la Alhambra tuvieron el toque descarado de la escuela de Viollet-le-Duc. Suplieron lo que faltaba con reproducciones tan coloristas que incluso fueron criticadas en su propio tiempo. Los dos casos más célebres fueron la Sala de los Baños, cuya restauración presentó incluso en su tiempo un colorismo tan vivo como sospechoso, y sobre todo la cúpula de media esfera oriental de tipo oriental que colocaron en un templete del Patio de los Leones, la cual orientalizaba aún más a la Alhambra. Delante de esta tan exótica como absurda cúpula se fotografiaban los visitantes de la Alhambra. En los años treinta fue desmontada por el primer director con un programa racionalista, Leopoldo Torres Balbás.²⁴ El que la población de Granada estuviese a favor de la cúpula de los Contreras indica el deseo de orientalidad, mejor lejana que cercana, presente entre los granadinos del común. La Alhambra resultaba de esta manera exotizada y en nada familiar, ya que los moros que la habrían habitado serían personajes legendarios, pero nunca gentes reales y concretas. Para completar el cuadro, habrá que recordar que los Contreras estuvieron muy vinculados a las exposiciones universales tanto europeas

²³ José Álvarez Lopera, "La Alhambra entre la conservación y la restauración, 1905-1915", *Cuadernos de Arte*, vol. XIV, número monográfico, 1977.

²⁴ Carlos Vélchez Vélchez, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás*, Granada, Comares, 1988.

como americanas, y en su calidad de reproductores de copias de yeserías realizadas en los pabellones españoles y de copias miniaturizadas de la Alhambra, vendidas como *souvenirs*, contribuyeron a la difusión de las modas alhambristas. Inglaterra, sin ir más lejos, se vio llena de estos alhambrismos, cuyo culmen fue el *Crystal Palace*.²⁵ En su proyección exterior, una de las influencias más llamativas fue en América Latina, donde quedan rastros por doquier de la moda alhambrista.²⁶ Coincidían de esta manera todos los deseos en uno: orientalizar la Alhambra.

En otro pliegue paradójico, los granadinos contemporáneos que gustaban de orientalizar la Alhambra, la tenían como el más importante signo de identidad colectiva. La consideraban en cuanto monumento material como propia y en nada extraña. No de otra manera puede comprenderse que las campañas locales de fin de siglo por su conservación fuesen tan importantes en su alcance emocional, e incluso que la Alhambra fuese salvada colectivamente por los granadinos de un incendio devastador en 1890. Incendio cuya causalidad fue adjudicada a manos extranjeras, ya que resultaba impensable que un granadino, por menos patriota que fuese, pudiese atentar contra ella estando en su sano juicio.²⁷

La Alhambra tomó una nueva centralidad en cuanto modelo cuando el Protectorado español sobre el norte de Marruecos fue establecido, en 1912. Entonces, se produjo una conjunción en el campo de las mentalidades y de las realidades entre el arte llamado hispanomusulmán y el arte norteafricano. Se unían por primera vez ambos lados del Mediterráneo bajo tres poderes políticos: el francés, deseoso de exotismo y de dominación político-cultural; el marroquí, poseedor de una cultura profunda, y el español, deseoso de expansionarse territorialmente después de las pérdidas americanas. El más poderoso de los tres, el francés, se daba cuenta de que, queriendo ser Francia una “potencia mu-

²⁵ Owen Jones, *El patio de la Alhambra en el Crystal Palace*, estudios introductorios de Juan Calatrava y José Tito, Madrid, Abada, 2010.

²⁶ Rodrigo Gutiérrez Viñuales, “La Alhambra viajera. Rutas americanas de una obsesión romántica”, en González Alcantud y Akmir (eds.), *La Alhambra...*, op. cit., pp. 95-122.

²⁷ J. A. González Alcantud, “Catástrofe y rumor urbano del incendio de la Alcaicería de 1843 al de la Alhambra de 1890”, en González Alcantud y Akmir (eds.), *La Alhambra...*, op. cit., pp. 222-245.

sulmana”, necesitaba, sin embargo, controlar el discurso sobre lo oriental, y de que los *partenaires* que tenían, disminuidos en sus poderes, controlaban empero dos hilos importantes: primero, Marruecos controlaba el arte oriental vivo; segundo, España poseía una historia encarnada en los esplendores míticos de al-Ándalus. La manera de triunfar en este medio era sustraer a Marruecos la legitimidad que otorgan los orígenes, y dársela a España, donde no existía una cultura viva islámica, sino sólo sus restos. Esta operación intelectual en el discurso la hemos llamado “invención del estilo hispanomauresque”.²⁸ A través de ese proceso, el control del discurso imaginario quedaba en manos de París. La Alhambra se configuraba como una pieza original, con proyección propia, sobre el conjunto del proyecto. Por supuesto, de todo este proceso cognitivo estaban ausentes los musulmanes, que ni siquiera se acercaban al problema bajo la especie de restauradores artesanos, a pesar de conservarse entre ellos mejor que entre los artesanos españoles el arte de la yestería, el azulejo o la madera. En la restauración de la Alhambra no se emplearon jamás artesanos marroquíes. En 2011, comenzó a plantearse su empleo no con pocas cautelas políticas, motivado sobre todo por la captación de fondos de la Unión Europea para proyectos transnacionales de cooperación.

Deconstruir todo este complejo modelo ha sido un asunto en el cual ha participado tanto el conocimiento local, influido por las modernas epistemologías, como el foráneo. El resultado es la construcción de un recorrido intelectual por la Alhambra que podríamos catalogar de poscolonial.²⁹ Superan esa perspectiva las teorías maniqueístas de E. Said, que, como quedó patente más arriba, no dedicó ni una sola línea a al-Ándalus, como no sea una breve disculpa epigonal por no haberlo hecho. Este asunto no fue azaroso ni circunstancial sino que era una ignorancia intencional de Said, ya que al-Ándalus introducía en su discurso dual, Oriente-Occidente, una complejidad llena de

²⁸ J. A. González Alcantud, “La fábrica francesa del estilo *hispano-mauresque*, en la galería mediterránea de los espejos deformantes”, en J. A. González Alcantud (ed.), *La invención del estilo hispano-magrebí. Presente y futuros del pasado*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 11-77; J. A. González Alcantud, “Malaise dans la culture patrimoniale : l’Alhambra de Grenade et la Chellah de Rabat”, *Ethnologie Française*, vol. 43, núm. 3, 2013, pp. 525-539.

²⁹ Robert Irwin, *The Alhambra*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

paradojas. ¿Dónde situar estas inquietantes tierras intermedias, ese “ni Oriente ni Occidente”?, pudo llegar a interrogarse a sí mismo Said.

En anteriores textos, la Alhambra ha sido abordada como un “cronotopo”,³⁰ lugar donde se cruzan conflictual y utópicamente varios mundos; ahora lo hacemos empleando igualmente la metáfora cultural, como un fractal. Si M. C. Escher vio en la Alhambra una lograda geometría que aprovechó por extenso en sus creaciones fantasiosas, nosotros en tanto que antropólogos vemos un fractal, siquiera como unidad metafórica; es decir, un objeto poroso e irregular tal como los define Mandelbrot, enfrentado a las concepciones clásicas de la geometría de líneas puras.³¹ La naturaleza del fractal quizá haya estado en la mente de Louis Aragon cuando abordó la Alhambra en su obra *Le Fou d'Elsa*,³² y le confirió una dimensión poética al encuentro, desprovisto ya de viejas quincallas orientalistas que tanto molestaban a los vanguardistas como él mismo. Como ha escrito Rachel Arié: “Aragon no busca idealizar a Boabdil como lo hicieron los románticos. Él imagina un Boabdil en dirección de sus renuncias [...] En definitiva, se tiene la impresión de conjunto [de] que la obra de Aragon es una tentativa de rehabilitación de Boabdil que se distingue por su originalidad”.³³

La Alhambra desde el punto de vista local a través de su “memoria oral”

Al anterior fractal hemos añadido nosotros nuevos componentes en forma de dos perspectivas: la autóctona, de los granadinos corrientes, inscrita en la idea de “propietarios del problema”, ya que en calidad de tal actúan, y la árabe, insertada en el mito largo-temporal de al-Ándalus. Para desarrollar ambos proyectos hemos recurrido a la historia oral, mediante entrevistas con los actores sociales tanto en Granada como en Marruecos. Es un

³⁰ J. A. González Alcantud, “El cronotopo de todos los vientos”, en González Alcantud y Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, op. cit., pp. 7-22.

³¹ Benoît Mandelbrot, *Fractales, hasard et finance*, París, Flammarion, 1997.

³² Louis Aragon, *Le Fou d'Elsa. Poème*, París, Gallimard, 1963.

³³ Arié, “Boabdil, sultan nasride de Grenada”, op. cit., p. 75.

proyecto sobre el cual ya hemos sacado algunas conclusiones,³⁴ pero que al permanecer abierto, al ser vivo, puede depararnos aún nueva información.

El interés general por los aspectos de la vida cotidiana sobre bases archivísticas no es nuevo, pero nuestra perspectiva poscolonial crítica y deconstructiva no tendría sentido si no estuviese acompañada de conocimiento local, etnográfico y, por ende, vivo. Los firmantes de este artículo, junto a la antropóloga estadounidense Serena van Buskirk, formamos un equipo internacional financiado por el Patronato de la Alhambra y Generalife que puso en marcha un proyecto novedoso en 2010: hacer la historia oral de los habitantes, trabajadores y gestores de la Alhambra. Hemos realizado un estudio de campo entre la población de la Alhambra. Se han llevado a cabo unas cincuenta entrevistas en profundidad a lo largo de tres años, con el método de entrevista semidirigida pactada bajo condiciones de confidencialidad, que han sido depositadas en el archivo de la Alhambra. Dado que no se trata en principio de un asunto espinoso, como hubiera sido, por ejemplo, preguntar sobre la guerra civil o la política actual, no se realizaron injerencias de los investigadores en las entrevistas que podríamos catalogar como “violentas”; más bien se trataba de reconstruir una realidad considerada por los entrevistados, por regla general, como paradisíaca, sin necesidad de traer a colación asuntos conflictuales. Sin embargo, esa imagen del paraíso no tenía un carácter mítico; muchos hacían ver que era la sensorialidad lo que los inducía a pensar que estaban en un lugar especial y único. La conflictualidad arribaba a la conversación cuando los entrevistados la traían a la palestra. A la espera del libro que dará cuenta de los resultados principales de nuestro equipo, ofrecemos algunas de las conclusiones a las que hemos llegado a lo largo de la investigación en curso.

La primera conclusión que podríamos tener presente es que los entrevistados consideraban que la Alhambra les pertenecía, que formaba parte de la esencia de los “granadinos”. Existe, pues, una amplia identificación entre la identidad local y la Alhambra. En todo momento niegan que pertenezca a los

³⁴ J. A. González Alcántud, “Social Memory of an Architectural Heritage of Humanity: The Alhambra in Granada”, *International Social Science Journal*, núm. 203-204, 2011, pp. 177-195.

“árabes”, considerados algo ajeno a la historia granadina; incluso a sus autores, los nazaríes, los naturalizan como “granadinos”, sin considerarlos un cuerpo extraño a la ciudad, como suele ocurrir por el contrario con los musulmanes en la narración histórica española. En todo caso, y a tenor de que la Alhambra fue declarada Patrimonio de la Humanidad en 1984, hacen una dejación de patriotismo local en pos de la patrimonialidad universal, de la cual ellos se constituyen en custodios y valedores. En este ámbito, consideran que la Alhambra, al haberse realizado por aquellas mismas fechas las transferencias del Estado español a la nueva administración autonómica —la Junta de Andalucía—, fue en cierta manera “secuestrada” por la ciudad enemiga a la vez que nueva capital regional, Sevilla. Casi todos los entrevistados de perfil popular subrayan ese quiebre, que identifican con un cambio brusco de modelo, que no sólo enajenó la Alhambra para las clases dirigentes locales, sino que también para ellos mismos, gentes corrientes, supuso un alejamiento práctico del monumento, al que dejaron incluso de visitar. Quienes continúan trabajando en el monumento afirman, por el contrario, que esto no es cierto, que los granadinos siguen subiendo allí al igual que antes, y que la Alhambra práctica y sentimentalmente sigue constituyendo una parte apreciable y constatable de sus paisajes vitales. En el verano de 2011, una noticia envenenada, lanzada por un grupo de presión ultranacionalista de Marruecos, el cual con periodicidad estival tensa las relaciones con España, expresaba que Marruecos quería demandar al gobierno de este país una porción de los ingresos de la Alhambra; sin embargo, la mayor parte de los musulmanes conversos granadinos nunca han querido realizar en serio exigencias a la administración del monumento, aunque se consideran a sí mismos herederos intelectuales de sus constructores. Incluso la observan como parte de una suerte de maldición epicúrea que debilitó a los musulmanes granadinos adocenándolos. Así como la segunda edición de la ciudad de Bronce de *Las mil y una noches*.

La segunda conclusión importante de nuestro estudio de entrevistas es que la Alhambra representa, como bien supo apreciar Roland Barthes ante una foto de la Puerta del Vino,³⁵ un

³⁵ Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 1995.

paraíso existente realmente. Trabajadores y habitantes, como ya comenzamos a apuntar más arriba, identifican al monumento con la extrema sensorialidad que proporcionan impresiones de frescura, agua, cantos de ruiseñores, olores de plantas aromáticas, etcétera. Todo inseparable de la experiencia del lugar. La experiencia de haber vivido en el recinto, para quienes tuvieron ese privilegio hasta los años noventa cuando se completó el proceso de expropiaciones, no la cambian por nada. La comunidad humana que habitaba el monumento, formada por trabajadores y clientes, les parece regida por unas relaciones sociales óptimas: “una gran familia”, suelen afirmar con rara unanimidad. Incluso el hecho de que una señalada familia, vinculada al maquis de posguerra, fuese guardián del Generalife, no tiene la mayor importancia para ellos desde el punto de vista de la convivencia, ni que los primeros gestores de la Alhambra en el periodo de la guerra cuando se fusilaba a cientos de republicanos granadinos en los muros del cercano cementerio municipal fuesen destacados falangistas, parece de gran importancia, aun para los más proclives a simpatizar con los vencidos. Incluso llegan a afirmar que gracias a la protección paternal de estos educados falangistas se evitaron mayores tropelías humanas con la población del monumento. Esta afirmación paradisíaca es puro epicureísmo, ya que en la Alhambra misma no existe un gran centro cultural cristiano ni musulmán que la conflictualice, como ocurre con la mezquita cordobesa, sujeta hoy a tensiones entre católicos y musulmanes.

La tercera conclusión es la ruptura del modelo antiguo de turismo viajero, ruptura acontecida hace pocos lustros. No obstante, todos los entrevistados coinciden en esta ruptura, que tendría dos apartados sobresalientes: la llegada del turismo de masas, que obligó a cambiar las pautas de la visita, hasta entonces sometida a un simple vagar casi sin límites, por unas visitas regladas hasta extremos inverosímiles con el fin de evitar el deterioro material del monumento. Y, por otra parte, el cambio en la gestión de la Alhambra, que apostó, guiándose por criterios de modernidad —frente a los anteriores conservadores, marcados por el amateurismo artesanal y sobre todo por la buena voluntad—, por la profesionalización y la cientificidad en las intervenciones restauradoras. Frente a estos dos hechos,

constatados por todos, existen asimismo dos reacciones: la de los gestores y los políticos que ven la ruptura como inevitable dados los cambios introducidos por la progresiva racionalización y mundialización de la comunicación y del conocimiento, y la de quienes creen que se ha ido demasiado lejos en el modelo adoptado y se han abandonado técnicas y saberes de largo recorrido.

La Alhambra y al-Ándalus en los primeros discursos árabes: de la exaltación al nacionalismo egipcio

La segunda mirada sobre la Alhambra, la del mundo árabe, toma el discurso intelectual, pero también de la sensibilización al tema, gracias a nuestros estudios de campo en Fez sobre la élite fasi,³⁶ es decir de aquellos que se consideran descendientes de las diversas oleadas de andalusíes —mozárabes, judíos y musulmanes— que encontraron refugio en Marruecos después de diversas y contradictorias razones para su expulsión de la península ibérica.³⁷ Nos centraremos en el hecho de que tal representación material, al contrario de lo que ocurre en la mirada local granadina, se desliza hacia un mundo más bien inasible, como es la imagen mítica de al-Ándalus. La Alhambra ahí no sería más que la concreción de la nostalgia de un al-Ándalus mítico.³⁸

Los granadinos “autóctonos” han elaborado, entre otras, una visión fuertemente casticista, como forma de apropiación,

³⁶ Fasi, élite de Fez, de plurales orígenes —árabes, bereberes, hebreos...—, que se reclama de un origen común en al-Ándalus. Distíngase de fesi, habitante de Fez.

³⁷ J. A. González Alcantud, “Andalusíes fasis y moriscos en Marruecos. Entre el mito, la distinción cultural y la fijación patrimonial”, en Eloy Gómez Pellón y Araceli González Vázquez (eds.), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos*, Sevilla, Signatura, 2011, pp. 241-261.

³⁸ En el trabajo de campo en Marruecos hemos constatado cómo la imagen idealizada de al-Ándalus se halla también presente en el mundo interior de los andalusíes y los moriscos. Como explica uno de nuestros entrevistados, el historiador y poeta fesi Abdelmajid Benjelloun, en el caso de Fez las reivindicaciones político-genealógicas son menos frecuentes entre los fasis que entre los andalusíes de Rabat o Tetuán, a pesar de haberse establecido entre los primeros un vínculo omnipresente con el pasado andalusí, basado en el prestigio que confiere por su relación íntima con los juegos de poder del Majcen o poder real. Véase al respecto la película *Andalusíes* (33 minutos, Universidad de Granada, 2011), con la dirección de J. A. González Alcantud y la asesoría etnográfica de Sandra Rojo Flores.

que anula de alguna manera la idea de al-Ándalus como parte del monumento; concepto que ha sido privilegiado más bien por los historiadores y filólogos, tanto españoles como extranjeros. Sin embargo, en el caso de los árabes, encontramos el fenómeno contrario. Los árabes se han apoyado en la época andalusí más que en el monumento, y vinculan a esta formulación abstracta su nostalgia, sin prestar la misma importancia al monumento mismo. Signo de lo cual sería la escasa presencia de investigaciones al respecto en el mundo árabe, ausencia que resulta chocante si asumimos el papel de la Alhambra como un “lugar de la memoria” que evoca un paradigma de pluralidad cultural, hegemonizada por el islam.

Si intentamos hacer una breve clasificación de los visitantes árabes de al-Ándalus en general, y concretamente de Granada hasta el siglo XXI, podríamos agruparlos, de manera cronológica y según los trabajos que existen al respecto,³⁹ en las siguientes categorías: primeros embajadores marroquíes; viajeros egipcios; poetas, artistas y viajeros de Medio Oriente y del resto del norte de África; y turistas y viajeros contemporáneos.

El primero de los embajadores de los que se tiene constancia es el fesi ‘Abd al-Wahhab al-Gassani, enviado por el sultán Muley Ismail en el siglo XVIII para negociar la liberación de unos cautivos; sin embargo, no llegó a visitar Granada, al contrario de Ahmad ibn Mahdi al-Gazzal, de origen también fesi, que visitó España en 1766. Mahdi fue enviado por el sultán Muhammad ibn ‘Abdallah para negociar un tratado de paz, y escribió la *rihla Kitab natiya aal-iytiḥay fi-l-muhadana wa-l-yihad* (*Consecuencia del esfuerzo en la paz y en la guerra*).⁴⁰ La escritura de estas *rihlas*, o relatos de viaje, fue un medio bastante eficaz de propagación de una idea mítica de al-Ándalus que inspiró incluso a escribir sobre él a escritores que ni siquiera habían conocido la Alhambra físicamente, como es el caso del egipcio,

³⁹ Nieves Paradela Alonso, “El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España”, *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006, pp. 245-265; Henri Pères, *L’Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, París, Adrien-Maisonneuve, 1937; Pedro Martínez Montávez, *Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, Mapfre, 1992.

⁴⁰ Nieves Paradela Alonso, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993, p. 60.

de principios del siglo xx Abdar-Rahmân al Barqûquî, un “viajero imaginario” que describe un viaje desde Alejandría hasta Almería sin haber jamás partido de Oriente.

En tercero de estos embajadores, un poco más conocido que los anteriores, fue al-Kardudi, quien visitara la ciudad andaluza en 1885. A diferencia de los anteriores, dibujó una emotiva imagen de la Alhambra que refleja además una insistente comparación con el país magrebí, la cual no cesaría hasta nuestros días. Escribe:

Se entra en la Alhambra [...] por una puerta que parece la de la Chellah. Las casas de Granada tienen un gran parecido con las de Fez; desde una terraza de la Alhambra se tiene una vista sobre Granada comparable a la de las colinas de los Banu-Marin sobre Fez; dos cúpulas del palacio mismo son semejantes en la *sahn* de la mezquita de Qarawiyyin sin poder relevar diferencias entre las unas y las otras.⁴¹

Sin embargo, a pesar de esta imagen romántica de al-Ándalus, Paradela considera que sobre la base de la información de los autores árabes no cabe hablar de una reivindicación explícita de al-Ándalus. La imagen vindicativa de al-Ándalus se acuñó en una perspectiva más tardía, y fue impulsada sobre todo por la idea de “paraíso perdido” que comenzara a tomar fuerza con los escritos del egipcio Ahmed Zak. Esta influencia ha quedado muy enraizada y se manifiesta incluso en el cine contemporáneo egipcio.⁴²

Sumados a estos tres embajadores, recogidos en casi todos los trabajos mencionados, tenemos a algunos otros, aunque menos célebres, que coinciden con aquéllos en ser de origen marroquí, ya que según Alfonso Gamir Sandoval, antiguo residente en la Alhambra, amén de profesor y traductor: “Fue sin duda la Alhambra y Granada visita cautivadora para cualquier viajero que recorriera España. Pero si el viajero es musulmán —y en particular marroquí— su paso por Granada, fuera de

⁴¹ Henri Pères, *La poésie andalouse en arabe classique au x^e siècle: ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, París, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 50.

⁴² Eric Calderwood, “Proyectando al-Ándalus: alegorías andalusíes en el cine árabe moderno”, en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.), *Andalusíes. Antropología histórica de un mito vivo del Magreb*, Barcelona, Anthropolos (en prensa).

las rutas que conducen a las fronteras marítimas meridionales del siglo XVIII, debía significar un obsequio muy especial”.⁴³

Entre los visitantes musulmanes de finales del siglo XVIII sitúa Gamir al fugitivo ‘Abd Allah Alquiterani y a otros tres “moros”. A este propósito lanza la hipótesis de que este extraño y exótico visitante sería un magnate que huía de Mulay Yasid, y que justamente encontró refugio, apoyado por las autoridades granadinas, en el palacio nazari.

La segunda etapa mencionada la constituyen los viajeros egipcios, casi todos adinerados, que contribuyeron de una manera más consciente a la expansión del mito animados por dos hechos esenciales: la creación, en 1880, de ediciones al-Gawaib en Constantinopla por orden del sultán ‘Abdul Hamid, y la paulatina participación de los árabes en los Congresos Internacionales de Orientalistas celebrados en Europa a partir del de Viena de 1886, curiosamente, trece años después de haber sido iniciadas estas reuniones académicas. A partir de lo anterior, y según afirma Henri Pères, el interés por España fue en aumento, lo que incidió particularmente en al-Ándalus:

Estos viajeros de un género nuevo, que hablan al menos una lengua europea y comprenden varias otras, no dejan de organizar su estancia en Europa para circular por los países que les atraen más particularmente por su curiosidad. España, por razones histórico-sentimentales que se adivinan, no puede más que solicitar fuertemente su atracción, y puede decirse que estos congresos, al facilitar los viajes de los orientales por Europa, han permitido a algunos de ellos conocer a al-Ándalus más allá de los libros.⁴⁴

Ciertamente, estaba rompiéndose en parte con la tendencia ensimismadora de visitar sólo países de la *umma*, señalada por Bernard Lewis⁴⁵ para el mundo otomano; si bien, a través del mito vivificador de al-Ándalus, se volvía al mismo punto por la vía poético-literaria.

Fue durante los congresos orientalistas citados que una figura se hizo cada vez más presente en el discurso unificador de al-Ándalus como parte de un pasado común árabe; se trata del

⁴³ Alfonso Gamir Sandoval, “Viajeros árabes en Granada en el siglo XVII. Moros en la Alhambra”, *Boletín de la Universidad de Granada*, núm. 91 (separata), 1952, p. 5.

⁴⁴ Pères, *L’Espagne vue par les voyageurs musulmans...*, op. cit., p. 54.

⁴⁵ Bernard Lewis, *Comment l’Islam a découvert l’Europe*, Paris, Gallimard, 2005.

egipcio Ahmed Zaki, nacido en Alejandría en 1867, quien jugó un papel especial en la construcción y romantización del mito moderno de al-Ándalus no solamente en Egipto, sino también en Medio Oriente. Reconocido intelectual, encargado en la misión de recuperar manuscritos árabes, lo que consideraba una “cuestión de honor”,⁴⁶ recorrió, entre otras, la ciudad granadina y la Alhambra, y mantuvo además contacto con varios arabistas españoles, como Pablo Gil, Leopoldo Eguilaz y Yanguas o Antonio Vives, así como con el célebre Emilio García Gómez, quien fundara junto con Miguel Asín Palacios la revista *Al-Ándalus* y publicara, entre otros, los libros *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra* y *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Es muy importante subrayar este hecho, es decir, el diálogo entre Zaki y los arabistas españoles, pues esta condición le permitía al egipcio actuar como “verdadero punto de contacto” entre España y el mundo árabe, y considerar lo andalusí “respecto a lo español, cercanía y no distancia”. Podemos ver una muestra de esta impresión en el siguiente fragmento de la *Rihla ila-l-Andalus*, escrita por Zaki y recogida por Paradela: “¿Es cierto que ésta es la Alhambra? ¿Es verdad que estoy en ella? De Dios son estos palacios y estas mansiones. De Dios son las gentes que dieron eterna vida a sus glorias y a sus méritos”.

Con su *rihla*, Ahmed Zaki promovió una idea de paraíso que más tarde atrajo a otros viajeros árabes, quienes, además, poseían la cualidad de portar una ideología nacionalista y encontraron, en esa idea de “paraíso perdido”, una especie de mito de fundación que serviría para construir un pasado común que les uniera. Pères, atinadamente, escribe: “El paraíso perdido (al-Firdaws al-majqûd). El éxito de esta expresión que poetas, literatos y periodistas han repetido con profusión muestra bastante la concepción mística que de lo oriental guarda Andalucía, que guardará sin duda por mucho tiempo y que le llevará a ‘llorar’ sobre este edén perdido para siempre”.⁴⁷

Esta idea unificadora de la nostalgia sirvió para que muchos discursos fueran elaborados a su alrededor, y se creara una dialéctica entre pasado y futuro, es decir, sobre la idea de un pasado

⁴⁶ Paradela, *El otro laberinto español*, op. cit., p. 142.

⁴⁷ Pères, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans...*, op. cit., p. 79.

común cuya experiencia y reconocimiento llevaría a evitar una nueva “pérdida”. La pérdida se puso de manifiesto de diversas maneras, tanto en el mundo árabe como en América Latina, y se asoció incluso a otras interpretaciones míticas como las del Medio Oriente, acuciadas sus poblaciones por el colonialismo y las migraciones, es decir, en trance de desarraigo. Sobre la asimilación del mito de al-Ándalus al discurso nacionalista árabe iniciado por el egipcio Zaki, se ha esgrimido que “al-Ándalus no fue otra cosa que un importante —incluso esencial— componente en la génesis del pensamiento nacionalista árabe, ideología a la que se adscribían todos los viajeros árabes a España”.⁴⁸ Empero, las contradicciones siguen vivas. En este sentido, podemos notar las reflexiones, en 1901, del viajero egipcio Mujammed Farid, líder de un partido nacionalista, quien no comparte la visión meramente idílica de su compatriota Zaki, sino que insiste en la ruptura llevada a cabo por la conquista española sobre el antiguo territorio de al-Ándalus, sobre todo en el ámbito religioso. Cuenta que él viajó a España “para recrear mi vista con sus bellezas naturales, y visitar los famosos musulmanes”, pero también para “ver con sus ojos lo que la división y la separación de los musulmanes han hecho del islam: constatar las consecuencias de la persecución de los españoles contra aquellos que no eran de su religión”.⁴⁹ O también la del mauritano Ibn at-Talâmid at Turkuzî as Sinqîti, quien, en 1887, visitara España para examinar ciertos manuscritos árabes, y en la misma línea escribiera: “Uniéndose contra su voluntad con los infieles, al-Ándalus se ha revestido con las apariencias y los ropajes de estos infieles”.⁵⁰ También, en la misma época, en 1887, arribó a España el tunecino Sayyidî ‘Ali ibn Al Wardânî at-Tûnisî, y después de visitarla escribió su *Al Ribla al-Andalusiyya*.⁵¹ Se da la circunstancia de que este autor tunecino, partidario como no podía ser menos de la superioridad andalusí, fue guiado en su visita a Granada y la Alhambra por el arabista maurófono, el malagueño Francisco Javier Simonet.⁵² Lo cierto es que no

⁴⁸ Paradelá, “El viaje y la historia”, *op. cit.*, p. 246.

⁴⁹ Pères, *L’Espagne vue par les voyageurs musulmans...*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁵² J. A. González Alcantud, “La maurophobie dans les cercles intellectuels an-

sólo el colonialismo en ciernes aumentó la curiosidad árabe por el al-Ándalus histórico. Si se evitan casos coincidentes tan extraños, lo normal es que los viajeros árabes sufriesen cierto rechazo de la realidad española, lo que no ocurría con los viajeros españoles y andaluces en Marruecos y el mundo árabe, donde se sienten familiarizados, más allá del exotismo afrancesado inicial.⁵³

El paraíso perdido: irradiaciones hacia Medio Oriente y América Latina

Es interesante hacer notar que esta interpretación de fractura no sería exclusiva de Farīd o Sinqīti, sino que aparecería de manera constante en las posteriores referencias a al-Ándalus, incluidas las literarias, como lo muestra el caso del poeta sirio Nizar Kabbani (1923-1998), quien pasa de referirse a al-Ándalus por su belleza, semejante a la de una mujer, y recordar sus lazos de unión con el mundo árabe, hasta aludir a un triste resentimiento por la distancia real que encuentra entre ellos, la cual podemos leer en sus *Penas en Al-Ándalus*:

[...] No ha quedado en España
de nosotros,
de nuestros ochos siglos
sino la hez del vino
en el cuenco del vaso

[...]

Sólo queda su alcázar,
Como Venus desnuda
que aún sigue viviendo
De una historia de amor periclitada⁵⁴

dalous aux XIX^e et XX^e siècles”, en J. A. González Alcantud y François Zabbal (eds.), *Histoire de l’Andalousie. Mémoire et enjeux*, París, Institut du Monde Arabe-L’Archange Minotaure, 2003, pp. 239-266.

⁵³ J. A. González Alcantud, “Los viajeros españoles en Marruecos: ¿viajeros cercanos con miradas lejanas?”, en Abdelaali Barouki y Nohma Ben Aayad (eds.), *Las relaciones entre Marruecos y España. Homenaje a Alfonso de la Serna. Seguido por viajeros de las dos orillas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2009, pp. 135-164.

⁵⁴ Nizar Kabbani, *Poemas amorosos árabes*, trad. y pról. Pedro Martínez Montávez, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1975, p. 178.

Ahora bien, esta visión desgarradora de al-Ándalus, compuesta por la idealización-lamento por la fractura del pasado, podría completarse con otras dos perspectivas que están también relacionadas entre sí, porque comparten el mismo sustrato: la asociación del paraíso perdido con otros eventos de naturaleza nostálgica (como pérdidas a consecuencia de la guerra o las represiones, así como por el exilio), orientada hacia la tristeza que destila el hecho de la pérdida, o hacia la exaltación de las cualidades reconciliadoras de al-Ándalus ya sea en Medio Oriente o el norte de África.

En el primer caso, señalaremos algunos ejemplos, como el del poeta egipcio Ahmad Sawqî (1868-1932), quien, exiliado en Barcelona de 1915 a 1919, escribiera su poema *Al-Ándalus al Jadida* (*El nuevo Al-Ándalus*) en los siguientes términos:

Dos heridas han afectado a las dos naciones: la una corre (en este momento) [está hablando en los años treinta, en pleno colonialismo], la otra (aunque sea antigua) no está todavía cicatrizada. El duelo por Andalucía no ha terminado todavía más que por un nuevo duelo. Los musulmanes se aprestan a vestirse de negro para ti (oh hermana de Andalucía).⁵⁵

La comparación de la que nos habla Sawqî es aquella que compusiera por la toma de Andrinopla (Edirne) por los búlgaros, en 1912, haciendo una analogía con la pérdida de al-Ándalus en manos cristianas en 1492. El poeta egipcio, como veremos, no será el único en establecer este tipo de paralelismos.

En la poesía contemporánea tenemos el caso del poeta palestino Mahmud Darwish (1941-2008), uno de los iconos de la poesía árabe actual de la resistencia, quien evoca la nostalgia de la pérdida. Escribe:

Entrad para que nosotros salgamos del todo.
Dentro de poco buscaremos lo que fue nuestra Historia
En torno a la vuestra en los países lejanos
Y al final nos preguntaremos ¿Al-Ándalus estuvo aquí o allí?
¿Sobre la tierra o el poema?

Y de manera más directa:

⁵⁵ Pères, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans...*, op. cit., pp. 102-103.

Pero Granada es de oro,
de la seda de las palabras bordadas con almendras,
de la plata de las lágrimas en la cuerda del laúd.
Granada es la gran ascensión hacia sí misma
Y será lo que desea:
La nostalgia por cualquier cosa pasada o que pasará.⁵⁶

Sin embargo, cabe pensar que la alusión de Darwish a al-Ándalus no es sino un desplazamiento a una falta primera: Palestina, convertida en metáfora de la otra que se reforzó a partir de la invasión de Líbano, cuando el poeta se vio de nuevo en el exilio, otro de los ingredientes por excelencia en la construcción del mito de lo andalusí.⁵⁷

La asociación entre nostalgia y exilio resulta evidente. Forzado o voluntario, este *extrañamiento* produce una serie de identificaciones también míticas con el lugar de origen que lo andalusí ha catalizado, como en el caso de los emigrantes sirios y libaneses hacia América Latina. Observamos aquí una relación triangular entre España, Medio Oriente y América Latina que podemos encontrar bien reflejada en lo que Martínez Montávez denomina “el nuevo al-Ándalus”,⁵⁸ refiriéndose a la migración, sobre todo sirio-libanesa hacia Estados Unidos, en un principio, y extendida luego a países como Brasil, Colombia, Argentina o México.

Consideremos como ejemplo el llamado “Círculo Andalusí”, de Brasil, una agrupación literaria formada por los mencionados inmigrantes —la mayoría con formación en la Universidad Americana de Beirut—, que teniendo como antecesora a la Liga Andaluza de las Letras Árabes y produciendo lo que se conoce como poesía árabe del *Mahyar* (lugar de emigración),⁵⁹

⁵⁶ Mahmud Darwish, *Once astros*, Madrid, AEI, 1992, p. 151. Véase igualmente: Beatriz García Moreno, “Al-Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish”, en Clara Ma. Thomas de Giménez y Antonio Giménez Reillo (eds.), *El saber en Al-Ándalus. Textos y estudios IV*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.

⁵⁷ Sandra Rojo Flores, “La imagen contemporánea de lo andalusí: ¿memoria común o explotación compartida de la nostalgia”, *Imago Crítica. Revista de Antropología y Comunicación*, núm. 2, 2009, p. 143.

⁵⁸ Martínez Montávez, *Al-Andalus*, op. cit., p. 69. Camila Pastor de María y Campos, “El Modernismo en un Atlántico Moro: historias de viaje”, en González Alcantud y Rojo Flores (eds.), *Andalusíes...*, op. cit.

⁵⁹ Véase de Abdellah Djbilou, *Miradas desde la otra orilla. Una visión de España (antología de textos marroquíes actuales)*, Madrid, AEI-Instituto de Cooperación con

encontraron en el mito de al-Ándalus el espacio perfecto para esa especie de literatura trasplantada. La triangulación se lleva a cabo cuando el joven libanés Fawzi Maalouf toma contacto con el almeriense Francisco Villaespesa, lo que, según Martínez Montávez, fue decisivo para ambos, de manera que “desde ambas partes, evidentemente, se hablaban lenguajes conceptuales y emotivos, y posiblemente hasta estéticos también, al menos parcialmente muy próximos”.⁶⁰ Esta perspectiva modernista, representada por el almeriense Villaespesa para el caso español, nos lleva hacia otras figuras del ámbito latinoamericano, como el escritor nicaragüense Rubén Darío, admirado por Villaespesa y que tampoco escapó de la visión idílica de la Alhambra.⁶¹ Otros propagandistas, ahora en el terreno del ensayo, como el maronita Habib Estéfano, después de pasar por Granada, donde recibió muchas muestras de simpatía, se dirigió a predicar su buena nueva de la fraternidad hispano-semítica, con la Alhambra de fondo, a las repúblicas americanas.⁶²

Más allá de los poetas y diplomáticos, viajeros como el libanés Amin al-Rihani (1876-1940), quien, buscando lo que él denomina “una causa patriótico-nacional”, decide viajar desde Nueva York, país donde reside, hasta los países árabes, en tanto se considera a sí mismo como un “Quijote” por su actitud viajera. Rihani, quien viviera la guerra civil española desde Marruecos, reconoce: “Una de las cosas buenas de la vida, y que hacen expiar los pecados del arabo-hablante, es peregrinar a la Alhambra, de la que ha dicho el poeta: ‘Géminis alarga hacia ella la mano acariciadora. Salvífica se acerca la luna del cielo’. Por suerte para mí, he sido uno de los peregrinos”.⁶³

Un caso llamativo es el del cabalístico escritor argentino Jorge Luis Borges, quien en una visión idealizadora de la Alhambra compusiera un poema cuya particularidad es que fue reali-

el Mundo Árabe, 1992, y “Al-Ándalus y los poetas modernistas y mahyaríes”, en A. Djbilou, *Mirando a Oriente*, Cádiz, Diputación de Cádiz, 2007.

⁶⁰ Martínez Montávez, *Al-Andalus...*, op. cit., p. 79.

⁶¹ Sergio Macías, *Presencia árabe en la literatura latinoamericana*, Santiago, Impresos Universitaria, 1995.

⁶² J. A. González Alcantud, *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona, Bellaterra, 2011, pp. 221-249.

⁶³ Carmen Ruiz Bravo-Villasante, *Un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Rihani en Marruecos y en España (1939)*, Madrid, Editorial Cantarabia, 1993, p. 643.

zado cuando el poeta se encontraba completamente ciego, y por lo cual nos conduce hasta el campo de la rememoración,⁶⁴ y a quienes coinciden de manera llamativa con los granadinos en la exaltación del monumento por encima de la época en sí misma. Esta mirada poética, centrada en la Alhambra, divergía, como hemos dicho, de la árabe, que se dirige preferentemente a al-Ándalus como un símbolo mucho más abierto y manejable que su representación material.

Podemos nombrar otros ejemplos en este sentido, como el de la escritora egipcia contemporánea Radwa Ashur (1946), autora de la novela histórica *Granada*, ambientada en esta ciudad, donde hace una analogía entre esta época y la guerra del Golfo y de Palestina. Así lo expresa cuando afirma: “Granada es una metáfora que expresa mi propia experiencia y también la historia de Palestina. Soy hija de una derrota y sé que construimos a la sombra de la muerte”.⁶⁵

Podemos encontrar también, en la misma línea de la literatura, tanto la visión idealizadora de al-Ándalus adaptada a otros hechos particulares y asociada con otras figuras de pérdida, como la visión de la reconciliación. Como ejemplo del primer caso está la aportación de los poetas y los intelectuales marroquíes, entre los que se descubren estas dos posturas. Una de ellas muestra el tránsito de una idealización de al-Ándalus como territorio perdido (discurso presente aún en las actuales reivindicaciones “moriscas”) a su asociación con la lucha política de izquierda, pues es además el territorio donde nacieran figuras como el poeta Federico García Lorca,⁶⁶ particularidad que no está tan presente entre los otros magrebíes, que se asumen como andalusíes que buscan su reconocimiento o retoman el discurso de la pérdida para adaptarlo, de la misma manera que los egipcios y los mediorientales, a sus propias guerras. Hay un cierto escapismo de sus propias situaciones políticas, según Abdellah Djbilou, para optar por esa visión de al-Ándalus.⁶⁷

⁶⁴ Francisco Ayala, *Recuerdos y olvidos*, Madrid, Alianza, 2006.

⁶⁵ *El País*, 7 de abril de 2008.

⁶⁶ Ahmed el Gamoun, *Lorca y la cultura popular marroquí*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1995.

⁶⁷ Djbilou, *Miradas desde la otra orilla*, op. cit., p. 6.

Esta posición convive con la actual explotación del monumento, pues, como es evidente, llegan turistas de todas las latitudes para conocer este “Oriente interior”,⁶⁸ donde los árabes y los musulmanes, incluidos los conversos españoles, ya no son una exótica excepción. De alguna manera, la Alhambra nos familiariza con “lo moro” como parte de la propia historia europea, no tanto en términos religiosos como estéticos.⁶⁹

Una conclusión lógica: la Alhambra, fractal vivo del siglo XXI

Sin embargo, los habitantes del al-Ándalus vivo aún sienten que una cierta distancia se extiende entre ellos y la Alhambra, a pesar de la connivencia mítica y de la familiaridad con lo andalusí, como quedó patente más arriba. A la vista de la Alhambra de Granada, Berrada, un escritor fasi, se hace la siguiente reflexión:

Creo, sinceramente, que este bello palacio que veo ha sido rehecho a fondo. Sospecho de la autenticidad de este lugar encantador. Se puede muy bien pensar que ha sido rehecho con un fin turístico [...] En el *riad* de mi familia, por lo tanto todavía habitado, no existe una sala a la que no le falte un cuadradito, una *dfira* por aquí, una *charrafa* por allí. En el suelo, las placas de mármol están partidas o faltan alrededor de la fuente; los *bejmat* o los *m'zabri* son usados o reemplazados por cemento bruto.⁷⁰

Otros incluso llegan a considerar tan lejana a la Alhambra que difícilmente le prestan atención.

Sea como fuere, el peregrinaje hacia la Alhambra o al-Ándalus ha sido, y sigue siéndolo para muchos, fascinante. Mito y materialización se unen en diversas interpretaciones; sin embargo, es en la última donde unen a los concernidos “pro-

⁶⁸ André Stoll, “Segregación, migración y recuperación de Oriente en la Europa mediterránea durante la primera modernidad. El caso de la España semítica”, en J. A. González Alcantud y A. Stoll (eds.), *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 19-59.

⁶⁹ J. A. González Alcantud, “Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 31, 2008, pp. 29-48.

⁷⁰ Hammad Berrada, *Fès à Vau-L'eau*, Casablanca, Publibday, 2000, p. 107.

pietarios del problema”. Granadinos y árabes —y no sólo ellos, sino todos los que participan de esta idealización orientalista— encuentran en las reproducciones físicas del monumento una forma para superar esta nostalgia. Al menos de la manera que concibe Vladimir Jankélévich la nostalgia; es decir, como una mirada hacia el futuro que ayuda a superar esa irreversibilidad del pasado, en sus formas de tiempo y espacio, que conduce hacia la melancolía.⁷¹ Señal de esta necesidad es la constante reproducción del monumento y los elementos relacionados con él, desde las vasijas, las fuentes (siendo la de los Leones la preferida por razones evidentes), los techos, etcétera, hasta el monumento entero. En este punto se unen, de manera asombrosa, los deseos de una sencilla familia granadina —que se entrevistó con nosotros para nuestro proyecto Memoria Oral de la Alhambra—: antiguos artesanos restauradores del monumento, que han hecho de su casa familiar un símil arquitectónico de la Alhambra, y la familia real saudí, que ha reproducido miméticamente la Alhambra en Arabia. Ambos, artesanos y príncipes, sujetos del siglo XXI, han elegido reproducir, a su manera y con sus recursos, un símbolo del siglo XVI que para cada uno de ellos tiene una significación diferente pero que forma parte de sus respectivos paisajes memoriales: una en medio del desierto y otra de un pequeño pueblo andaluz. El fractal metafórico, habiendo encerrado varios discursos, se cierra ahora sobre sí mismo, para absorber la pluralidad interpretativa y social. ❖

Dirección institucional de los autores:

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Antropología Social

Universidad de Granada

Campus de la Cartuja s/n

18071, Granada, España

✉ jgonzal@ugr.es

✉ srojo@hotmail.com

⁷¹ Vladimir Jankélévich, *L'irréversible et la nostalgie*, París, Flammarion, 1974.

Bibliografía

- ÁLVAREZ LOPERA, José, “La Alhambra entre la conservación y la restauración, 1905-1915”, *Cuadernos de Arte*, vol. XIV, número monográfico, 1977.
- ARAGON, Louis, *Le Fou d'Elsa. Poème*, París, Gallimard, 1963.
- ARIÉ, Rachel, “Boabdil, sultan nasride de Grenada : le personnage historique et la figure littéraire”, en S. Ravis (ed.), *Le rêve de Grenada. Aragon et le fou d'Elsa*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1996, pp. 55-78.
- ARIÉ, Rachel, *Aspects de l'Espagne musulmane : histoire et culture*, París, De Boccard, 1997.
- AYALA, Francisco, *Recuerdos y olvidos*, Madrid, Alianza, 2006.
- BARTHES, Roland, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 1995.
- BERRADA, Hamoud, *Fès à Vau-L'eau*, Casablanca, Publiday, 2000.
- CALATRAVA ESCOBAR, Juan, “La Alhambra como mito arquitectónico, 1750-1910”, en J. A. González Alcantud y A. Akmir (eds.), *La Alhambra, lugar de la memoria y el diálogo*, Granada, Comares, 2008, pp. 61-94.
- CALDERWOOD, Eric, “Proyectando al-Ándalus: alegorías andalusíes en el cine árabe moderno”, en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.), *Andalusíes. Antropología histórica de un mito vivo del Magreb*, Barcelona, Anthropos (en prensa).
- CARRASCO URGOITI, Soledad, *El moro de Granada en la literatura europea, ss. XVI-XIX*, estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz, Granada, Universidad de Granada, 1989.
- CARRASCO URGOITI, Soledad, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006.
- CHATEAUBRIAND, François-René de, *Atala. Les aventures du dernier Abencerraje*, París, A. de Vresse, 1857.
- CHATEAUBRIAND, François-René de, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, París, Garnier, 1868.
- DARWISH, Mahmud, *Once astros*, Madrid, AECI, 1992.
- DELPECH, François, “La Alhambra y sus dobles: ‘adib y simbología talismánica en la fantasía irvingiana”, en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 120-145.
- DJBILOU, Abdellah, *Miradas desde la otra orilla. Una visión de España (antología de textos marroquíes actuales)*, Madrid, AECI-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.

- DJBILOU, Abdellah, "Al-Ándalus y los poetas modernistas y mahyaríes", en A. Djbilou, *Mirando a Oriente*, Cádiz, Diputación de Cádiz, 2007.
- EL GAMOUN, Ahmed, *Lorca y la cultura popular marroquí*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1995.
- GALERA ANDREU, Pedro, *La imagen romántica de la Alhambra*, Granada-Madrid, Patronato de la Alhambra-El Viso, 1992.
- GAMIR SANDOVAL, Alfonso, "Viajeros árabes en Granada en el siglo XVII. Moros en la Alhambra", *Boletín de la Universidad de Granada*, núm. 91 (separata), 1952.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1975.
- GARCÍA MORENO, Beatriz, "Al-Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish", en Clara Ma. Thomas de Giménez y Antonio Giménez Reillo (eds.), *El saber en Al-Ándalus. Textos y estudios IV*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.
- GÓMEZ CARRILLO, Enrique, *Fez la andaluza*, estudio preliminar de J. A. González Alcantud, Granada, Universidad de Granada, 2006 (orig. 1926).
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "El cronotopo de todos los vientos", en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 7-22.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "La maurophobie dans les cercles intellectuels andalous aux XIX^e et XX^e siècles", en J. A. González Alcantud y François Zabbal (eds.), *Histoire de l'Andalousie. Mémoire et enjeux*, París, Institut du Monde Arabe-L'Archange Minotaure, 2003, pp. 239-266.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., *Le Maure l'Andalousie. Les raisons d'une exclusion et la formation d'un stéréotype*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2007.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Dos exotas en la Alhambra: Pierre Loti y Enrique Gómez Carrillo", *Entre-Ríos*, núm. 7-8, 2008, pp. 78-83.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Catástrofe y rumor urbano del incendio de la Alcaicería de 1843 al de la Alhambra de 1890", en J. A. González Alcantud y A. Akmir (eds.), *La Alhambra, lugar de la memoria y el diálogo*, Granada, Comares, 2008, pp. 222-245.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 31, 2008, pp. 29-48.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "El sueño de Washington Irving en la Alhambra o la perdurabilidad mítica", en VV.AA., *Washington*

- Irving y la Alhambra, 150 aniversario (1859-2009)*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 2009, pp. 28-41.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Los viajeros españoles en Marruecos: ¿viajeros cercanos con miradas lejanas?", en Abdelaali Barouki y Nohma Ben Aayad (eds.), *Las relaciones entre Marruecos y España. Homenaje a Alfonso de la Serna. Seguido por viajeros de las dos orillas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2009, pp. 135-164.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "La fábrica francesa del estilo *hispanomauresque*, en la galería mediterránea de los espejos deformantes", en J. A. González Alcantud (ed.), *La invención del estilo hispanomagrebí. Presente y futuros del pasado*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 11-77.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Andalusíes fasís y moriscos en Marruecos. Entre el mito, la distinción cultural y la fijación patrimonial", en Eloy Gómez Pellón y Araceli González Vázquez (eds.), *Religión y patrimonio cultural en Marruecos*, Sevilla, Signatura, 2011, pp. 241-261.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Social Memory of an Architectural Heritage of Humanity: The Alhambra in Granada", *International Social Science Journal*, núms. 203-204, 2011, pp. 177-195.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona, Bellaterra, 2011.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., "Malaise dans la culture patrimoniale : l'Alhambra de Grenade et la Chellah de Rabat", *Ethnologie Française*, vol. 43, núm. 3, 2013, pp. 525-539.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (ed.), *Al Andalus: paradigma y continuidad*, Sevilla, Fundación de las Tres Culturas, 2011.
- GRABAR, Oleg, *The Alhambra*, Londres, Allen Lane, 1978.
- GUTIÉRREZ VIÑALES, Rodrigo, "La Alhambra viajera. Rutas americanas de una obsesión romántica", en J. A. González Alcantud y A. Akmir (eds.), *La Alhambra, lugar de la memoria y el diálogo*, Granada, Comares, 2008, pp. 95-122.
- IRVING, Washington, *Los cuentos de la Alhambra*, tr., pról. y notas de Ricardo Villarreal, Granada, Miguel Sánchez Editor, 1977.
- IRWIN, Robert, *The Alhambra*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, París, Flammarion, 1974.
- JONES, Owen, *El patio de la Alhambra en el Crystal Palace*, estudios introductorios de Juan Calatrava y José Tito, Madrid, Abada, 2010.

- KABBANI, Nizar, *Poemas amorosos árabes*, trad. y pról. Pedro Martínez Montávez, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1975.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Granada, historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, Gredos, 1989.
- Les Mille et une Nuits*, ed. de René R. Khawam, París, Phébus, 1987.
- LEWIS, Bernard, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, París, Gallimard, 2005.
- MACÍAS, Sergio, *Presencia árabe en la literatura latinoamericana*, Santiago, Impresos Universitaria, 1995.
- MANDELBROT, Benoît, *Fractales, hasard et finance*, París, Flammarion, 1997.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, Mapfre, 1992.
- PARADELA ALONSO, Nieves, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993.
- PARADELA ALONSO, Nieves, "El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España", *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006, pp. 245-265.
- PASTOR DE MARIA Y CAMPOS, Camila, "El Modernismo en un Atlántico Moro: historias de viaje", en José Antonio González Alcántud y Sandra Rojo Flores (eds.), *Andalusies. Antropología histórica de un mito vivo del Magreb*, Barcelona, Anthropos (en prensa).
- PÈRES, Henri, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, París, Adrien-Maisonneuve, 1937.
- PÈRES, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au X^e siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, París, Adrien-Maisonneuve, 1953.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Los códigos de utopía de la Alhambra*, Granada, Diputación de Granada, 1992.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Leer la Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife-Edilux, 2010.
- ROJO FLORES, Sandra, "La imagen contemporánea de lo andalusí: ¿memoria común o explotación compartida de la nostalgia", *Imago Crítica. Revista de Antropología y Comunicación*, núm. 2, 2009, pp. 143-158.
- RUBIERA MATA, María Jesús, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen, *Un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Rihani en Marruecos y en España (1939)*, Madrid, Editorial Cantarabia, 1993.

- SANTIAGO SIMÓN, Emilio de, *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo: aportaciones para su estudio*, Granada, Diputación de Granada, 1983.
- STOLL, André, “Segregación, migración y recuperación de Oriente en la Europa mediterránea durante la primera modernidad. El caso de la España semítica”, en J. A. González Alcantud y A. Stoll (eds.), *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 19-59.
- VIDAL CASTRO, Francisco, “La Alhambra como espacio de violencia en la dinastía nazarí”, en J. A. González Alcantud y A. Akmir (eds.), *La Alhambra, lugar de la memoria y del diálogo*, Granada, Comares, 2008, pp. 201-220.
- VÍLCHEZ VÍLCHEZ, Carlos, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás*, Granada, Comares, 1988.
- VILLAFRANCA JIMÉNEZ, María del Mar, “La Alhambra como escenario del orientalismo: imagen y realidad arquitectónica”, en Juan Calatrava Escobar y Guido Zucconi (eds.), *Orientalismo y arquitectura entre Granada y Venecia*, Madrid, Abada, 2012, pp. 15-29.