

MADRID ISLÁMICO: PATRIMONIO, IDENTIDAD Y DERECHO A LA CIUDAD

ISLAMIC MADRID: HERITAGE, IDENTITY AND THE RIGHT TO THE CITY

مدريد الإسلامية: التراث والهوية والحق في المدينة

Daniel Gil-Benumea Flores*
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 29/09/2022

Aceptado: 27/05/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 53-70.

Resumen: Madrid, como otras capitales europeas, cuenta hoy con una importante presencia de población musulmana, que experimenta una tensión entre su *derecho a la ciudad*, es decir, a habitarla con todas sus consecuencias materiales y simbólicas, y las lógicas del racismo, la islamofobia y otras formas de discriminación. Al mismo tiempo, y al contrario que otras capitales europeas, Madrid cuenta con un largo y poco conocido legado islámico, imbricado en la historia de la ciudad desde sus orígenes mismos de un modo que desafía los discursos políticos y mediáticos que presentan al islam y a los musulmanes como una presencia reciente, indeseada y esencialmente extraña al cuerpo social. El presente trabajo tiene como objetivo presentar un proyecto de investigación, difusión e intervención social articulado en torno al Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), que pretende reflexionar sobre las posibilidades y los límites que ofrecen los más de 700 años de legado islámico en la capital española, para realizar, en el presente, prácticas de pedagogía de la diversidad y la alteridad. Dichas prácticas pretenden conectar la recuperación del patrimonio islámico madrileño con las cuestiones que plantea la presencia musulmana en el Madrid del siglo XXI, y, en general, la presencia de sectores de población cuya plena pertenencia al cuerpo social es discutida o negada. El artículo introduce las cuestiones que plantea el legado islámico madrileño en relación con la identidad urbana, describe los principales hitos del mencionado proyecto a lo largo de un lustro (2017-2022), recorre algunas de sus bases teóricas y discute críticamente su alcance y limitaciones.

Palabras clave: Patrimonio, identidad, diversidad, inclusión, musulmanes en España

Abstract: Madrid, like other European capitals, has today a significant Muslim population, which experiences a tension between its right to the city, that is, its right to inhabit the city with all its material and symbolic consequences, and the logics of racism, Islamophobia and other forms of discrimination to which they are subject. At the same time, and unlike other European capitals, Madrid has a long and little-known Islamic legacy, imbricated in the history of the city from its very origins in a way that defies the political and media narratives that present Islam and Muslims as a recent, unwanted presence, essentially alien to the social body. The aim of this paper is to present a research, dissemination and social intervention project articulated around the Center for the Study of Islamic Madrid (CEMI, in its Spanish initials), which seeks to reflect on the possibilities and limits offered by the more than 700 years of Islamic legacy present in the Spanish capital, to promote practices of pedagogy of diversity and otherness. These practices aim to connect the recovery of Madrid's Islamic heritage with the questions raised by the presence of Muslims in the 21st century Madrid and, in general, by the presence of those sectors of the population whose full membership of the social body is disputed or denied. The article introduces the issues raised by Madrid's Islamic heritage in relation to urban identity. In doing so, it describes the main milestones of the aforementioned project over a five-year period (2017-2022), reviews some of its theoretical bases and critically discusses its scope and limitations.

Keywords: Heritage, identity, diversity, inclusion, Muslims in Spain

* Email: daniel.gil@ucm.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2384-0040>

ملخص: مدريد، مثل العواصم الأوروبية الأخرى، يقطن بها اليوم عدد كبير من السكان المسلمين، الذين يعانون من توتر بين حقهم في المدينة، أي السكن فيها بكل ما يترتب عليه من آثار مادية ورمزية، ومنطق العنصرية والإسلاموفوبيا وأشكال أخرى من التمييز. في الوقت نفسه. وعلى عكس العواصم الأوروبية الأخرى، تمتلك مدريد إرثاً إسلامياً عريقاً وغير معروف، متشابك في تاريخ المدينة منذ نشأتها، عكس ما تقدمه الخطابات السياسية والإعلامية حيث تعتبر حضور الإسلام والمسلمين حديث الوجود و غير مرغوب فيهم، وغريبيون إلى حد ما عن النسيج الاجتماعي. إنطلاقاً من هذا التوجه، الهدف من هذا المقالة هو تقديم مشروع بحث مفصل مرفوق بآليات التدخل الاجتماعي لمركز الدراسات حول مدريد الإسلامية (CEMI بالأحرف الأولى بالاسبانية)، حيث يسعى البحث إلى التفكير في الإمكانيات والصعوبات التي تتجسد في حضور هذا الإرث الإسلامي لأكثر من 700 عام في العاصمة الإسبانية. رغبتنا من كل هذا هي القيام في الوقت الحاضر بممارسات بداعوجية حول مفهوم التنوع والاختلاف وفي نفس الوقت تهدف هذه الممارسات إلى ربط استعادة التراث الإسلامي لمدرید بالمسائل التي أثارها الوجود الإسلامي في مدريد في القرن الحادي والعشرين، وبوجه عام، وجود طبقات من السكان الذين يتم التنازع أو رفض عضويتهم الكاملة في النسيج الاجتماعي للعاصمة. وأخيراً يقدم المقال النقاشات التي أثارها تراث مدريد الإسلامي والمتعلقة أساساً بالهوية الحضرية ويصف كذلك المعالم الرئيسية للمشروع المذكور أعلاه لمدة خمس سنوات (2017-2022) مستعرضاً نطقه ومفاهيمه النظرية وقيوده بشكل نقدي.

الكلمات المفتاحية: التراث، الهوية، التنوع، الإدماج، المسلمون في إسبانيا

1. Introducción

Los estigmas y exclusiones que pesan sobre las poblaciones musulmanas o consideradas como tales en Europa, analizados habitualmente bajo la perspectiva de la islamofobia, el racismo, la xenofobia y otros resortes de alterización e inferiorización (Hajjat y Mohammed, 2016: 25), se relacionan también con determinadas representaciones sociales de la historia, utilizadas para explicar y legitimar la exclusión. Fatima El Tayeb (2021) señala cómo, en general, las poblaciones no blancas han tendido a ser construidas en el discurso público como inherentemente no europeas, extranjeras, recién llegadas y excluidas tanto del pasado de Europa como de cualquier reivindicación legítima de pertenencia en el presente. Esta percepción se relaciona con lo que Stuart Hall (1991) llamó la «narrativa internalista» de la identidad europea, que es la idea de que Europa es una entidad históricamente coherente, homogénea y cuyo desarrollo no está influido, al menos de forma significativa, por los pueblos y culturas que se conceptualizan como no europeos. La musulmanidad, real o percibida, tiende a representar, en Europa, la quintaesencia de la extranjería, y en el caso específico español, existe una fuerte asociación con el estereotipo histórico del *moro* (González Alcantud, 2002), entendido este último no tanto como figura ausente del pasado, sino como antagonista esencial, que fue expulsado y cuyo regreso debe evitarse. Es por tanto muy habitual la movilización de una cierta representación de la historia para justificar los dispositivos de exclusión del presente (Aidi, 2006; Zapata-Barrero, 2006).

La población musulmana de la ciudad de Madrid, que ronda las cien mil personas, experimenta también esa tensión entre las lógicas rampantes de la discriminación y su *derecho a la ciudad* (Lefebvre, 2017), es decir, a habitarla e intervenir en ella con pleno reconocimiento social, institucional y simbólico. Esta tensión está atravesada por la paradoja de la consideración formal del islam en España como religión «de notorio arraigo» (Planet Contreras, 2008), por su presencia histórica, y un extendido *habitus* social e institucional que tiende a considerar a las personas musulmanas como extranjeras, aunque posean la ciudadanía española (Téllez, 2014; Lems 2020), lo que naturaliza diversas prácticas de discriminación y expulsión del espacio público que se ejercen contra ellas. La presencia musulmana en Madrid procede en su mayor parte de la inmigración y es más tardía que en otras capitales de Europa. Pero, paradójicamente, y debido a sus más de setecientos años de presencia islámica histórica (andalusí, mudéjar y morisca), de Madrid puede afirmarse que estuvo, en palabras de Christine Mazzoli-Guintard (2009: 220), «en la encrucijada de las civilizaciones» un milenio antes de las migraciones poscoloniales. El modo en que lo islámico se imbrica en la historia madrileña desde las raíces mismas de la ciudad y no solo en su etapa andalusí, sino impregnando la medieval y moderna posterior, desafía los discursos políticos y mediáticos que presentan el islam y a los musulmanes

como una intrusión y una amenaza a la cultura y las formas de vida consideradas *propias*, en la medida en que cuestiona la dicotomía misma de lo propio y lo ajeno.

El caso madrileño, por tanto, ofrece una oportunidad para investigar sobre la relación entre la historia, la memoria, la identidad y la diversidad social. Permite indagar sobre los fantasmas que el pasado proyecta sobre el presente, entendiendo el fantasma como figura social que visibiliza o manifiesta, de forma directa o sutil, sistemas de poder abusivos y violencias no resueltas que siguen informando la vida social, especialmente cuando se las da por concluidas o cuando su naturaleza opresiva es negada (Gordon, 2008). Permite, asimismo, preguntarse si es posible, y cómo, renovar de forma crítica el conocimiento sobre la historia islámica de Madrid y su patrimonio de un modo que beneficie también a la inclusión simbólica de los musulmanes madrileños actuales, porque contribuya a modificar las representaciones sociales de la historia que se ponen en juego en los mecanismos de inclusión y exclusión (Liu y Hilton, 2005). Y permite, por último, discutir si todo ello podría hacerse sin producir otras formas de esencialismo y presentismo histórico y si es posible, en cualquier caso, que unos esfuerzos de este cariz tengan efectos reales, en competencia con los grandes dispositivos de producción ideológica.

Sobre estas cuestiones se cimienta un experimento articulado en torno al Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), proyecto dependiente de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI). Se trata de una iniciativa que pretende contribuir al conocimiento y protección del legado islámico de Madrid, pero también y sobre todo propiciar una reflexión sobre la construcción y representación de lo madrileño, en relación con los retos que plantea la diversidad de la sociedad madrileña actual. El objetivo del presente artículo es describir la trayectoria de esta iniciativa a lo largo de un lustro (2017-2022) y realizar un balance crítico de la misma. En primer lugar, se introduce brevemente la cuestión del legado islámico histórico de Madrid y los problemas que plantea en relación con las representaciones de la identidad colectiva y la gestión del patrimonio. A continuación, se muestra el desarrollo del mencionado proyecto, sus bases teóricas y algunas de sus principales líneas de actuación. Y, en tercer lugar, se analizan a modo de conclusión el alcance y las dudas que plantea el enfoque del proyecto.

2. Patrimonio, historia y memoria del Madrid islámico

El patrimonio es un sistema de símbolos que transmiten la identidad y la memoria colectivas (Kingman Garcés, 2004; Marcos Arévalo, 2004) y es, por tanto, como ellas, resultado de construcciones sociales, institucionalizadas de acuerdo con significados políticos que responden a requerimientos de hegemonía contemporáneos. Todas las sociedades cuentan con un repertorio virtual de elementos potencialmente patrimonializables, procedentes de la historia, la naturaleza o la inspiración creativa, pero no todos forman parte efectiva del patrimonio, sino que son objeto de *procesos de patrimonialización* (Prats, 2005). Existe una economía material y simbólica que define lo que importa o no en términos de patrimonio en cada momento (Kingman Garcés, 2004), y, consiguientemente, activa algunos de esos elementos y minimiza u oculta otros, generando de este modo distintas versiones del patrimonio, de la identidad y de la memoria: distintas versiones del *nosotros* (Prats, 1997; 2005). Estas versiones social y políticamente construidas de la identidad, en la medida en que devienen hegemónicas y se naturalizan, «legitiman sistemas, políticas, estados de cosas y acciones concretas» (Prats, 1997: 35). Los procesos de patrimonialización, por tanto, están ligados con la «producción de tipos de memoria» (Kingman Garcés, 2004: 32) que tienen significados políticos, y por este motivo el patrimonio constituye un campo de confrontación simbólica. Trasladando lo anterior al caso madrileño, podemos decir que Madrid cuenta con un amplio repertorio de elementos patrimonializables relacionados con su historia islámica

específica, así como con la relación histórica de España con el mundo islámico y la presencia musulmana actual, pero su activación patrimonial como componente del *nosotros* es conflictiva.

Es sabido que Madrid apareció en la historia en la segunda mitad del siglo IX con el nombre de Maʿyriṭ,⁽¹⁾ como parte de una serie de fundaciones llevadas a cabo bajo la iniciativa del emir Muḥammad I. Su primera historia se escribió en árabe (Viguera Molins, 1992) y sus primeros habitantes conocidos fueron musulmanes (Ávila, 2011). El carácter militar del primer Madrid parece haber coexistido con –o evolucionado hacia– una población civil, coherente con la existencia de una mezquita aljama y un cadí, así como un amplio hábitat extramuros con evidencias de labores agrícolas y artesanales (Mazzoli-Guintard, 2009). Se conocen datos de diversos personajes vinculados al Madrid andalusí (Ávila, 2011), el más importante de los cuales fue el matemático y astrónomo Maslama al-Maʿyriṭī. Madrid perteneció a al-Ándalus durante algo más de dos siglos, hasta su conquista por Alfonso VI en 1083 o 1085. Se desarrolló desde entonces como ciudad castellana, pero contó con una pequeña comunidad musulmana mudéjar, bien conocida sobre todo en su etapa final, que precedió a la conversión forzosa de 1502 (Miguel Rodríguez, 1989).

Mucho menos estudiados que sus predecesores mudéjares, los moriscos de Madrid (Prieto Bernabé, 1991; Moreno Díaz del Campo, 2017) se confundieron a lo largo de los siglos XVI y XVII con otras formas de presencia musulmana y criptomusulmana, encarnada por los moriscos granadinos esclavizados o deportados, los esclavos de procedencia magrebí, otomana o subsahariana (Larquié, 1970), o los embajadores, exiliados y rehenes musulmanes, producto de la política exterior de los Austrias (Alonso Acero, 2006; Paradela Alonso, 2011). Fue en esa etapa postrera del islam madrileño cuando se produjo el establecimiento permanente de la Corte en Madrid (1561). Además de modificar profundamente la fisionomía urbana, la capitalidad desarrolló una preocupación por los orígenes de la Villa –como antonomásticamente se llama a Madrid–, cuya historia sería desde entonces narrada a la luz de su condición de *urbs regia*, de asiento y encarnación simbólica del poder (Río Barredo, 2000; Mazzoli-Guintard, 2011). La forja de unos mitos fundacionales acordes con las necesidades simbólicas de la Monarquía, vinculados tanto con la herencia greco-latina como con el cristianismo primitivo, se acompañaron en los siglos XVI y XVII por la destrucción de la mayoría de los restos medievales. En el ámbito religioso, se desarrollaron también las tres grandes devociones madrileñas, que anclan a Madrid en la lógica de lo que después se llamaría *reconquista*: las vírgenes de Atocha y de la Almudena –esta, de paradójico nombre árabe– y el santo mozárabe Isidro. El desarrollo de la historia erudita en los siglos XVIII y XIX, así como el redescubrimiento de las fuentes árabes, acabó con estas fabulaciones, al menos en el ámbito culto (Mazzoli-Guintard, 2011). Sin embargo, no modificó sustancialmente el modo de relacionarse con un pasado andalusí cuyos escasos restos materiales continuaron desapareciendo como efecto de la modernización urbana hasta mediados del siglo XX. Tampoco acabó con el empeño de una parte importante de la historiografía en buscarle a Madrid unos orígenes anteriores al islam, que proporcionaran apoyo a los mitos y leyendas de la *reconquista* y estuvieran acordes con las necesidades simbólicas de la capital.

(1) Las transcripciones del árabe usan el siguiente sistema: ʔ -b -t -ṭ -y -h -j -d -ḍ -r -z -s -š -ṣ -ḍ -ṭ -ṭ -ṣ -g -f -q -k -l -m -n -h -w -y. Vocales: a -i -u -ā -ī -ū. El artículo se translitera *al-*. Otras características no aplican al caso.

Desde mediados del siglo XX y en las décadas siguientes, en cambio, se dieron algunos pasos hacia la patrimonialización del Madrid andalusí, con el redescubrimiento y preservación de un lienzo de la muralla emiral y el aliento a la investigación sobre la historia árabo-islámica madrileña (Oliver Asín, 1959). Aunque se mantuvo la atribución de un origen preislámico, más por conveniencia que por indicios efectivos en ese sentido (Mazzoli-Guintard, 2011: 25). A finales del siglo se produjo un salto cualitativo en el desarrollo de la arqueología madrileña, que dio pie a un interés renovado por el periodo andalusí tanto en el ámbito científico como en el institucional (Mazzoli-Guintard, 2011). También se promovió cierto reconocimiento simbólico, con la creación del Parque del Emir Mohamed I (1986) y con el más modesto tributo al astrónomo Maslama al-Ma'yriti, a través de la denominación de la pequeña plaza de Maslama (1985). Siguen siendo a día de hoy las dos únicas denominaciones conmemorativas del callejero urbano dedicadas a la etapa andalusí de la ciudad (Gil-Benumeya, 2022).

Por contraste, con el cambio de siglo el interés institucional por el Madrid islámico parece haber ido decreciendo, hasta desembocar en lo que consideramos una desvalorización patrimonial. Y ello a pesar de dos relevantes hallazgos arqueológicos: el del cementerio andalusí y mudéjar en el centro urbano (Murillo Fragero, 2009) y el de varias decenas de metros de muralla emiral, casas y calles, durante las obras de construcción del Museo de Colecciones Reales (Andréu, 2020). Durante la segunda década del siglo XXI, quizás por la falta de indicios materiales de un Madrid preislámico, ha recibido respaldo institucional y mediático un artificio revisionista consistente en afirmar, por una parte, que el Madrid andalusí no existió más que como cuartel (Andréu, 2020: 90), por lo que la fundación de la ciudad como tal sería ya mérito de los reyes castellanos, y, por otra, en amalgamar los orígenes de Madrid con restos de época romana y prerromana hallados no en el solar original de la ciudad, sino en su término municipal contemporáneo, mucho más extenso (Gil-Benumeya, 2015: 177-200). Este modo contradictorio de afirmar a la vez los orígenes anteislámicos y postislámicos de la ciudad, dejando en cierta penumbra la etapa andalusí, tiene un relativo correlato en la museística municipal. Por un lado, el Museo de Historia de Madrid arranca su recorrido histórico en 1561, con la capitalidad, y excluye los, al menos, setecientos años previos, sobre los que no proporciona más dato que la escueta explicación de que Madrid fue «una pequeña villa medieval del reino de Castilla».⁽²⁾ Y, por otro, el Museo de San Isidro o de los Orígenes diluye la historia del Madrid andalusí en la del término municipal y la región, con una selección limitada de piezas, pues es el Museo Arqueológico Regional, situado en Alcalá de Henares, el que custodia los hallazgos arqueológicos del Ma'yrit andalusí.

Esta desvalorización patrimonial del Madrid islámico, tanto en términos absolutos como en relación con los procesos de patrimonialización que se dieron en décadas anteriores (Mazzoli-Guintard, 2009: 218-219) podría ponerse en relación con el rearme simbólico del nacionalismo español iniciado en la segunda década del siglo (Batalla Cueto, 2021) y con la (mala) recepción de lo andalusí en un contexto de creciente islamofobia. No hablamos de una hostilidad abierta hacia el patrimonio islámico, sino más bien de los efectos de un *nacionalismo banal* (Billig, 2014), rutinario, un *habitus* cotidiano que tiende a desconsiderar esa parte de la historia madrileña en relación con otras, dentro de un contexto de reconfiguración nacionalista y de demonización del islam, y también hay que decirlo, de maltrato endémico del patrimonio histórico no capitalizable. La banalidad se debe también a que la historia de Madrid no supone, por el momento al menos, un terreno de confrontación simbólica política y mediática relevante.

(2) Texto de la cartela en la entrada del Museo de Historia de Madrid (27/7/2022).

Esto último puede entenderse también como efecto del velo que se extiende sobre la historia islámica madrileña, que no es demasiado conocida salvo en ámbitos especializados – académicos o no–, por lo que sus entresijos historiográficos no suelen mostrarse en la arena pública.

Existen por tanto en el caso madrileño dificultades para patrimonializar, es decir, para incluir en la construcción del *nosotros*, tanto el legado islámico histórico como la presencia musulmana actual. Aun en los casos en los que la historia islámica madrileña es evocada, habitualmente se le confieren los trazos de una presencia marginal y circunstancial, cuando no antagónica (Gil-Benumeya, 2022). En cuanto a la presencia musulmana actual, su plena inserción en las lógicas de la ciudadanía no es una realidad (Salguero y Sigüero, 2021). La sociedad civil musulmana de Madrid ha tendido, además, a seguir la tónica general del islam en España, que al contrario que en otros Estados europeos, no ha solido realizar reivindicaciones en el sentido de revisión de los símbolos de la identidad nacional e igualdad en la participación política y administrativa (Salguero y Grier, 2022: 109). La principal iniciativa de inclusión simbólica de los musulmanes madrileños ha sido el festival Noches de Ramadán: intermitente, porque no siempre ha recibido apoyo institucional, y paradójico, por tratarse de un evento en el que el tejido asociativo musulmán está prácticamente ausente (Gil Flores, 2019: 538).

3. Recuperar la historia. Activación patrimonial y derecho a la ciudad

Con estos antecedentes, en los últimos años ha ido tomando cuerpo la iniciativa de investigación e intervención social que es el objeto principal de este trabajo, cuyo objetivo es la «activación patrimonial» (Prats, 1997) de la historia islámica madrileña, para contribuir a renegociar ciertas representaciones sociales sobre la misma. Hay que recordar que las representaciones sociales de la historia tienen un impacto significativo en el sentido de identidad colectiva de la sociedad, en la legitimación de acciones y en sus relaciones con los demás, incluidos los grupos minoritarios dentro de la misma sociedad. Y también en la construcción de futuros posibles, en la medida en que proporcionan analogías que guían las respuestas que se dan a diferentes situaciones (Liu y Hilton, 2005), y, por tanto, como el patrimonio, constituyen un campo de confrontación simbólica.

El instrumento principal de esta experiencia ha sido el Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico (CEMI), un proyecto sin entidad jurídica propia, desarrollado en el marco de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI) desde 2017, con la intención de asociar y desarrollar diversos intereses que algunos actores habían venido mostrando en años previos por la exploración del islam madrileño, tanto histórico como contemporáneo. La intención de partida fue la de articular una serie de actividades que pudieran servir de instrumento pedagógico y de reflexión en torno a tres líneas. La primera de ellas es la investigación y difusión de la historia islámica de Madrid en la larga duración: andalusí, mudéjar y morisca. Se trata de etapas muy desigualmente estudiadas y que rara vez se abordan con una perspectiva totalizadora, entre otras razones porque su estudio corresponde a disciplinas académicas distintas. Por otra parte, es una historia que no suele trascender círculos especializados. La segunda línea es propiciar una reflexión en torno al modo en que la historia ha sido y es (o no) narrada: cómo se selecciona, se institucionaliza y se reproduce la memoria del pasado, lo que incluye también su tratamiento patrimonial. Estas dos líneas entroncan con las nociones de *historia pública* (Glassberg, 1996) y de *humanidades públicas* (Smulyan, 2021) en el sentido de que pretende vincular el conocimiento académico con la esfera ciudadana en la discusión colectiva del pasado y la protección del patrimonio. El objetivo es difundir y hacer accesible el conocimiento fuera de la Academia, salvaguardando el rigor científico y, de hecho, manteniendo una postura crítica con la proliferación de ciertas formas de divulgación seudohistórica. Y, a la vez, se quiere indagar

sobre la memoria y discutir, en la interacción con la ciudadanía, cómo se crean, se reciben y se institucionalizan los relatos históricos al uso en nuestra sociedad, y cómo se entroncan con determinadas relaciones de poder. La tercera línea trata de poner en relación las dos anteriores con la sociedad madrileña y española actuales, en lo que hace a la gestión y defensa del patrimonio, por un lado, y, por otro, a la inclusión simbólica de grupos culturales y religiosos minorizados en un contexto de incremento del nacionalismo (Batalla Cueto, 2021), de las prácticas racistas y de los discursos identitarios excluyentes (García Sanjuán, 2018). Esta línea de reivindicación de la diferencia y del derecho a la inclusión se centra en la intervención en el espacio público, donde se verifica de forma preferente la mezcla social y la participación ciudadana, lo que lo convierte en lugar privilegiado para ejercer el «derecho a la ciudad» (Lefebvre, 2017) así como para desarrollar una «pedagogía de la alteridad» (Carrión 2007: 83-84), entendida como respeto a la existencia de los otros en el mismo espacio. Ello se ejecuta a través de la creación de lugares de encuentro y contacto tanto tangibles (espaciales) como intangibles (imaginarios).

Todas estas líneas de trabajo y reflexión han tomado cuerpo en diversas iniciativas, que se han ido desplegando de manera experimental y con distinto grado de concreción y continuidad. Vamos a resumirlas a continuación bajo cuatro epígrafes: itinerarios urbanos, sinergias académicas, sinergias institucionales y otras actividades.

3.1. Itinerarios urbanos

Los itinerarios urbanos han constituido el recurso principal para la exploración, difusión y valorización del legado islámico madrileño. Como ocurre en otras urbes, el texto urbano de Madrid es un palimpsesto, cuya «legibilidad reside tanto en las marcas visibles del espacio edificado como en imágenes y recuerdos reprimidos o interrumpidos por acontecimientos traumáticos» (Huyssen, 2001: 207). Los itinerarios urbanos buscan recorrer la historia islámica madrileña, mostrando sus escasos restos visibles, «hallando la huella descrita por su ausencia» (Gordon, 2008: 6), y transitando, en última instancia, las fantasmagorías que habitan la ciudad. La idea de fantasmagoría es aplicable al Madrid islámico al menos en dos sentidos. En primer lugar, expresa el modo en el que las representaciones del pasado producen efectos en la gestión tanto del patrimonio islámico como de la presencia musulmana en el Madrid contemporáneo. En segundo lugar, resulta útil para narrar el modo inesperado y sutil de manifestarse en el Madrid actual que tienen los vestigios de la historia negada: en lo tangible, donde se puede vislumbrar cómo la Villa «ha ido guardando, inconsciente pero, a la par, celosamente, los vestigios de su primera historia [...] enterrados bajo los muros y los cimientos de posteriores fisionomías» (Pérez de Tudela, 1989: 42), y en lo intangible, pues la presencia islámica puede ser asociada a espacios y elementos que, a priori, parecen no tener relación con ella. La evocación de todo ello hace surgir el fantasma, que no es sino «una de las formas en las que algo perdido, o apenas visible, o que parece no estar ahí para nuestros ojos presuntamente bien entrenados, se torna conocido o aparente para nosotros, a su particular modo, por supuesto» (Gordon, 2008: 8). Estos itinerarios se adaptan a diversas circunstancias y públicos, por lo que muchas de sus características –recorrido, duración, densidad analítica, idioma incluso– son variables. No obstante, existen itinerarios fijos, que se hacen regularmente.

El primero de ellos recorre las huellas del Madrid andalusí y mudéjar. Se evoca la historia de aquél, visitando algunos de sus restos arqueológicos y sus huellas en el entramado urbano, y se analiza asimismo su tratamiento patrimonial posterior. Y, a la vez, se recorren distintos lugares de memoria de los aproximadamente cuatro siglos de presencia musulmana minoritaria en el Madrid castellano, de los que quedan pocas huellas materiales, pero sí algunas pervivencias en el urbanismo y la toponimia, así como representaciones gráficas estereotipadas

(Gil-Benumeya, 2022: 114-118). La evocación de la comunidad mudéjar resulta particularmente interesante para reflexionar sobre diversidad, mecanismos de inclusión y exclusión y agencia de los grupos minorizados, debido a sus características transculturales, su relación con el poder, su participación política o al hecho de haber protagonizado la que podría calificarse como primera huelga documentada en Madrid, contra las medidas de segregación (Jiménez Rayado, 2016).

El segundo itinerario se titula *El otro Madrid de los Austrias: moriscos, esclavos, renegados y cautivos*. El adjetivo *otro* sugiere que la ruta se realiza sobre un área urbana y un periodo histórico relativamente bien conocidos –porque constituyen un icono del pasado madrileño y también una «época carismática» del nacionalismo español (Batalla Cueto, 2021: 225), además de un importante activo turístico–, pero se ejecuta desde una perspectiva inédita: la de grupos subalternos cuya presencia ha sido borrada de las representaciones históricas y está prácticamente ausente asimismo de las huellas urbanas. El itinerario explota, por tanto, diversos avatares de lo islámico en la sociedad madrileña de los siglos XVI y XVII, y tiene como característica destacada el hecho de que se apoya parcialmente en fuentes de archivo primarias –como los procesos de la Inquisición en Madrid–, a partir de las cuales son localizados algunos de los lugares e historias que se evocan en el recorrido. La experiencia de este itinerario, que transita por un espacio «familiar» superponiéndole un relato inédito, y que por tanto ilumina el territorio y la historia con una luz distinta, ha mostrado que en él resulta particularmente pertinente la noción de fantasmagoría (Gordon, 2008). Este itinerario tiene una variante, que hasta la fecha no ha sido desarrollada sino de forma ocasional, titulada *El barrio de las otras letras*. Como la anterior, se desarrolla en un espacio fuertemente relacionado con la época de los Habsburgo y con las reservas simbólicas de la *madrileñidad*, el llamado Barrio de las Letras, pero explota fundamentalmente textos literarios y biográficos que muestran las huellas de la alteridad islámica reflejada en el mundo de las artes y las letras del Siglo de Oro madrileño, así como en ciertas miradas musulmanas sobre el Madrid de la época.

Existe un tercer itinerario habitual, que explora la huella andalusí y mudéjar en la Comunidad de Madrid (CAM). Se trata de una ruta más compleja y costosa que las anteriores, por lo que hasta la fecha es la única que se realiza por la región madrileña, que potencialmente ofrece muchas más posibilidades de exploración. Como se ha señalado, existen variantes y adaptaciones de estos itinerarios a necesidades de grupos específicos, y entre ellas, rutas diseñadas específicamente para entornos educativos, especialmente de secundaria y universidad. En grandes cifras, y teniendo en cuenta el parón que supuso la pandemia de covid-19 y las limitaciones posteriores, entre 2017 y 2022 se realizaron aproximadamente noventa rutas urbanas y siete rutas interurbanas, con una participación de aproximadamente 1100 personas en las primeras y 165 en las segundas.⁽³⁾

3.2. Sinergias académicas: investigación, docencia y documentación

El CEMI basa sus actividades en el conocimiento científico sobre la historia islámica madrileña y su patrimonio, está al tanto de las investigaciones en curso, trabaja con la mayoría de los especialistas en este periodo –que están formalmente adscritos al CEMI como colaboradores– y realiza una parte de investigación original. Dicho esto, es cierto también que la producción investigadora y/o académica en sentido estricto del CEMI ha venido ocupando un lugar secundario respecto a la difusión, la exploración urbana y las sinergias institucionales.

(3) Debemos estas estimaciones a Irene Suárez, coordinadora de actividades del CEMI, y Rafael Martínez, asesor para itinerarios culturales del CEMI y artífice de las rutas interurbanas.

En estas limitaciones concurren razones tanto de medios como de proyección temporal: por una parte, el CEMI afronta las carencias propias de una iniciativa surgida de la esfera civil, no institucional ni empresarial, cuyos recursos materiales son discretos, y que por tanto no puede, hasta el momento, sostener en solitario (ni a través de su fundación tutelar) proyectos de investigación duraderos y/o de gran calado. Por otra parte, el CEMI ha trabajado con la idea no tanto de albergar tales proyectos en sí mismo como de que sus actividades, a medio y largo plazo, coadyuven a la investigación. Y ello tanto a través del interés social, académico e institucional que pueda resultar de la labor de difusión como por medio de la generación de recursos y herramientas para la investigación y, sobre todo, a través de la configuración de un nuevo objeto de investigación, que sería el Madrid islámico en la larga duración, y que hasta el momento se presenta fragmentado entre diversas disciplinas.

La presentación académica sustantiva de este nuevo objeto de estudio fue el I Congreso Interdisciplinar de Historia y Memoria del Madrid Islámico, coorganizado por el CEMI y la Universidad Complutense con apoyo de diversas instituciones en mayo de 2021. El evento pretendía poner en común los conocimientos sobre la presencia histórica islámica en Madrid y su región y reflexionar sobre el estado de su patrimonio material e inmaterial, a través de la mirada de especialistas en distintas áreas, así como de actores institucionales y de la sociedad civil.⁽⁴⁾ Con posterioridad, se han puesto en marcha otras iniciativas y sinergias académicas, entre las que se puede destacar el proyecto interdisciplinar de innovación docente IslaMad, desarrollado en la UCM en 2022-2023⁽⁵⁾ y unos programas de formación de profesorado de primer y segundo ciclo en el ámbito de la CAM. También se han creado cursos y materiales de didáctica del patrimonio islámico para guías e intérpretes del patrimonio.

En lo que hace a la documentación, uno de los propósitos iniciales fue reunir las fuentes de todo tipo que pudieran ser útiles a la investigación sobre el Madrid islámico, tanto primarias como secundarias, proporcionando la referencia y, cuando ha sido posible, el documento en acceso abierto. El resultado es, por el momento, una base de datos de factura simple, pero escalable, para ser consultada a través de la web. Asimismo, se ha tratado de identificar y sistematizar otros recursos útiles a la investigación, como bases de datos de archivos o cartografía histórica. En septiembre de 2022 se ultimó la elaboración de un mapa topográfico digital de Madrid con los yacimientos del periodo andalusí y mudéjar,⁽⁶⁾ con el objeto de que constituya una fuente de referencia tanto para la investigación como para la vigilancia y protección del patrimonio. Por último, más recientemente se ha abordado una serie de reconstrucciones digitales de infraestructuras y lugares desaparecidos, con el objeto de experimentar, en el futuro, con aplicaciones de realidad virtual aumentada aplicadas a la docencia y los itinerarios urbanos.

3.3. Sinergias institucionales

Las actividades del CEMI han tratado de involucrar a las administraciones locales – municipal y autonómica – en la patrimonialización del legado islámico madrileño, pues son ellas las que poseen en mayor medida las competencias no solo en materia de patrimonio, en sentido estricto, sino también de producción del «espacio concebido» (Lefebvre 2013: 16), es decir, de

(4) Véase <https://madridislamico.org/i-congreso-interdisciplinar-de-historia-y-memoria-del-madrid-islamico-2/>. Las intervenciones del congreso, que fue semipresencial, pueden verse en el canal de Youtube de la Fundación de Cultura Islámica.

(5) Véase <https://www.ucm.es/islamad>

(6) Véase <https://madridislamico.org/mapa-interactivo/>

la aplicación de políticas de planificación urbana que normativizan los usos y representaciones que pueden darse en el espacio público. Y, por tanto, tienen una responsabilidad directa en facilitar en el mismo la coincidencia de las múltiples voces, manifestaciones y expresiones de la ciudad (Carrión, 2007: 83). En este sentido, han existido vías de diálogo y colaboración con la CAM, a través de su Dirección General de Patrimonio Cultural, pero sobre todo con distintas instancias del Ayuntamiento de Madrid.

La colaboración institucional con el consistorio madrileño se inició durante la legislatura 2015-2019 a través del festival Noches de Ramadán, entonces integrado en la agenda cultural de la ciudad. En este marco se realizó un primer experimento de itinerarios urbanos (2017) y se elaboró una obra divulgativa para ser editada y distribuida gratuitamente por el Ayuntamiento (Gil-Benumeya, 2018). Estas colaboraciones sirvieron de punto de partida para un diálogo sostenido con las autoridades municipales, cuyos objetivos han sido, por un lado, lograr una mayor inversión de recursos y facilidades en la investigación, protección y difusión del patrimonio islámico madrileño, y por otro, posibilitar formas de *construcción simbólica* (Carrión, 2007: 84) del espacio urbano con la finalidad de hacer visible dicha herencia islámica como parte del acervo y de la identidad colectiva de la ciudad. Estas demandas devinieron en una serie de contactos y colaboraciones de distinto carácter y fortuna, que se han prolongado a través de dos legislaturas de distinto signo político, sin que el cambio de una a otra haya supuesto grandes diferencias. Uno de los resultados buscados ha sido la posibilidad de crear un centro o infraestructura permanente para la valorización del patrimonio islámico madrileño, que no ha llegado a concretarse, pero tampoco a cerrarse como posibilidad. En cambio, se han establecido diversos convenios con entidades municipales que han permitido la intervención paisajística e informativa en dos ubicaciones históricas –el parque del Emir Mohamed I y el Jardín del Almendro–, el inicio de la recuperación patrimonial de restos andalusíes ocultos y la colaboración con el Museo de San Isidro.

Se tanteó también durante la legislatura 2015-2019 las posibilidades de intervención en la nomenclatura urbana. Los nombres de las vías públicas –al igual que las evocaciones que en ellas se realizan, en forma de monumentos, placas conmemorativas, etc.– reflejan los relatos oficiales de la historia (Carrión, 2007: 85) y contribuyen a sostener representaciones sociales de la misma que, a su vez, legitiman diversos mecanismos políticos y sociales (Liu y Hilton, 2005: 539). La intervención sobre la nomenclatura y las evocaciones resulta, por consiguiente, una forma de construcción simbólica del espacio público. Aprovechando el impulso que se dio durante la citada legislatura al cambio de denominación de vías públicas para cumplir con la legislación de memoria histórica y aumentar las evocaciones de personajes vinculados a sectores sociales subalternizados (mujeres, en particular), con el mismo razonamiento se sondeó la posibilidad de aumentar las referencias toponímicas al Madrid islámico y a Al-Ándalus. Pero la respuesta municipal fue renuente. El Círculo Intercultural Hispano-Árabe (CIHAR), con la misma idea, buscó alguna forma de conmemoración monumental del astrónomo Maslama al-Mayrīṭī y solo logró que al nombre de la placita de Maslama se le añadiera «Al Mayriti».

3.3.1. Madrid islámico y el turismo

Otro ámbito de actuación ligado a la institucionalidad es el turístico, dado que las administraciones locales, igual que tienen un papel medular en los procesos de activación patrimonial, son también los principales agentes de la promoción turística. El turismo, y el consumo en general, es un poderoso activador de repertorios patrimoniales, aunque la motivación no sea otra que el interés comercial (Prats, 1997: 41-42). La pregunta que se plantea entonces es en qué medida podría realizar esa función en relación con los repertorios patrimoniales islámicos. Dada la modestia de los mismos en términos materiales, una

posibilidad es ligarlos a una oferta más amplia, como la dirigida al llamado turismo halal (de visitantes musulmanes), escasamente desarrollado en Madrid. De este modo, el patrimonio islámico podría servir para (y beneficiarse de) una potencial construcción de la *marca ciudad* de Madrid como destino *muslim friendly* debido a su origen y herencia islámicos. Se ha comprobado que las *marcas ciudad*, que buscan potenciar las capacidades del territorio mediante la creación de imágenes inducidas y la promoción de rasgos diferenciadores, generalmente de cara al turismo, pueden generar efectos multiplicadores en otros ámbitos, y entre ellos en «todas las actividades políticas, económicas y culturales donde se involucra la identidad» (Calvento y Colombo, 2009: 266).

Por otro lado, uno de los problemas que se plantean con el turismo es, justamente, que lo que constituye su atractivo como herramienta de activación patrimonial (transformación del patrimonio en activo mercantil, revitalización y creación de imaginarios) es lo mismo que lo hace potencialmente destructor del espacio público y del patrimonio mismo, cuando se considera no capitalizable. En Madrid, y especialmente en el centro urbano, se verifica de forma clara que el espacio público se gestiona al ritmo de la acción mercantil privada (Carrión, 2007: 79), y que incluso cuando la mercantilización utiliza como recurso una cierta celebración de lo diverso, las expresiones vivas, locales, de la diversidad resultan paulatinamente desplazadas del espacio público (Kingman Garcés, 2004: 31). Con todas estas reticencias y dudas, los tanteos en este terreno han llevado a la participación del CEMI y la FUNCI en la feria FITUR y otros eventos de turismo, y en la colaboración puntual con los responsables turísticos municipales, por ejemplo en lo que hace a la inclusión de las visitas guiadas en las agendas turísticas, en encuentros en torno al turismo halal o en la redacción de un folleto dedicado al *Madrid musulmán*, de la empresa pública Madrid Destino (2019).⁽⁷⁾ También han llevado a la experimentación con un sello llamado Eco Halal Value, orientado al desarrollo de un turismo cultural sostenible. En este marco, también se ha experimentado con la creación de referentes icónicos del Madrid islámico, similares en concepto a los que suelen plasmarse en productos de *merchandising* turístico, para representar la identidad territorial de las marcas ciudad (Calvento y Colombo, 2009: 266). Para ello, se han realizado distintas recreaciones de personajes, motivos y espacios del Madrid islámico, acompañados de la leyenda «Maýrit es Madrid», en castellano y árabe, que han sido plasmados sobre diferentes soportes:

(7) Puede verse en https://www.esmadrid.com/sites/default/files/el_madrid_musulman.pdf [consultado el 21/09/2022].



Recreación de Maýrīt de día. Diseño de Olga Pérez (FUNCI) sobre un dibujo de Jorge Arranz.
Imagen cedida por la FUNCI.



Recreación de Maýrīt de noche. Diseño de Olga Pérez (FUNCI) sobre un dibujo de Jorge Arranz.
Imagen cedida por la FUNCI.

La dificultad que se plantea es pensar cómo podría el público madrileño establecer una relación icónica entre esas imágenes y Madrid, puesto que evocan una historia y unos elementos patrimoniales que la mayoría desconoce.

3.4. Otras actividades

Se han desarrollado actividades de otros tipos, que sería arduo detallar aquí, por lo que solo daremos algunos ejemplos. Varias de ellas podrían encuadrarse dentro del campo genérico de la difusión (charlas, prensa, redes sociales, etc.), mientras que otras tienen un carácter más singular y discontinuo. En cuanto a la difusión, el CEMI cuenta con página web y presencia en redes sociales, y ha propiciado y/o publicado artículos tanto de divulgación como académicos y periodísticos, así como el libro *Madrid islámico: la historia recuperada* (Gil-Benumeya, 2018) del que en 2020 se publicó una segunda edición aumentada –con versiones en inglés y en árabe– patrocinada por la editorial qatarí Dār al-Ṭaqāfa. El éxito de la difusión, sin embargo, depende menos de los recursos propios que del eco que algunas actividades –como las realizadas en colaboración con Noches de Ramadán, por ejemplo, difundidas por la agenda cultural local– han podido tener en medios generalistas, y el efecto multiplicador de estos. Podemos citar como ejemplo programas de gran audiencia como el especial dedicado a los orígenes de Madrid del programa *Desmontando Madrid* (Telemadrid, febrero de 2021), que a su vez propició el interés de otros medios, españoles y extranjeros.

Las actividades de tipo conferencia o charla, por su parte, suelen realizarse a petición de diversos colectivos (entidades asociativas, centros docentes...) y su temática suele abordar distintos aspectos de la historia y patrimonio del Madrid islámico, adaptadas a las demandas de distintos públicos. Generalmente son actividades que tienen buena acogida, y solo traemos a colación, a título de anécdota, un resultado adverso en el caso de una charla realizada en mayo de 2019 para celebrar la coincidencia de la festividad local de san Isidro con el ramadán, y que pretendía discutir la hipótesis del carácter sincrético islamo-cristiano de la figura de san Isidro (Fernández Montes, 1999). Esta actividad sirvió para comprobar la existencia de ciertas líneas rojas en torno a lo religioso, pues fue boicoteada de forma vehemente por un nutrido grupo de personas que acusaron a los ponentes de querer «islamizar» al patrón de Madrid (Gil-Benumeya, 2019).

Han existido también sinergias con diversas organizaciones de la sociedad civil, relacionadas de un modo u otro con los objetivos del proyecto. Solo a título de ejemplo, desde 2020 el CEMI es parte de la asociación Madrid, Ciudadanía y Patrimonio (MCyP), y también colabora con el Comité Nacional Español de ICOMOS (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios). Con ambas entidades y con la ONG Islamic Relief presentó en 2020 un proyecto basado en la herencia islámica madrileña para la convocatoria *Rights, Equality and Citizenship Programme* de la Comisión Europea. Asimismo, suele participar con contenidos relativos a la herencia islámica madrileña en distintos eventos de la agenda cultural. Por ejemplo, en el V Encuentro de Cultura y Ciudadanía (2019), con un proyecto titulado *De Maýrit al huerto*, para relacionar la creación de huertos urbanos, que se desarrolló durante la legislatura 2015-2019, con los saberes agrícolas andalusíes y el propio patrimonio agrícola e hídrico de Madrid; en el Día Internacional de los Monumentos y Sitios de ICOMOS (2020) con un vídeo producido durante el confinamiento sobre el Madrid islámico; y en el II Festival de Historia Pública (2022).

4. Conclusiones

Cabe preguntarse, a modo de conclusión, por el alcance que ha tenido esta iniciativa y las limitaciones que enfrenta, así como algunas de las objeciones que pueden hacerse. En teoría,

el impacto social de un proyecto debería medirse en función del grado de consecución de los objetivos que se plantea. No obstante, al no ser un proyecto académico, ni empresarial, ni financiado con fondos públicos, ni tener cualquier otro formato que obligue a rendir cuentas de su impacto para justificar su interés, y eventualmente el dinero que se invierte en él, el proyecto del CEMI no ha desarrollado sistemas formalizados de medición de alcance e impacto, ni tampoco una calendarización respecto a la cual evaluar resultados. Sí lo tienen algunos productos derivados como el proyecto de innovación docente puesto en marcha para el curso 2022-2023 y otros presentados a diversas convocatorias. Pero, en términos generales, se trata de una iniciativa que ha otorgado tanta importancia al proceso y las reflexiones que suscita como a los potenciales efectos, y entiende que estos, en última instancia, serán verificables sobre todo a medio y largo plazo.

No obstante, si puede dar una idea del impacto de un proyecto el modo en que interactúa, directa o indirectamente, con el conjunto de actores potencialmente interesados, el CEMI ha tenido contactos y colaboraciones fructíferas, como se ha señalado, con diversos actores académicos, asociativos, institucionales, mediáticos y, en menor medida, empresariales. En cuanto a los segundos, también se han establecido vías de cooperación efectiva con las dos administraciones locales implicadas (Ayuntamiento y Comunidad), en legislaturas de distinto signo, y también con diferentes fuerzas políticas, en el gobierno o en la oposición. La experiencia y extensa red de contactos de la FUNCI ha tenido mucho que ver en esta rápida multiplicación de interacciones con actores tan diversos. Las administraciones han mostrado un interés prudente: han propiciado o dado luz verde a la colaboración con determinadas iniciativas, pero han manifestado más reservas con otras. El legado de época andalusí parece suscitar en las administraciones más interés que el mudéjar o morisco, posiblemente debido a un esquematismo histórico que no acaba de percibir la existencia de lo islámico en Madrid más allá del siglo XI, o no simpatiza con la oportunidad de mirar la historia posterior bajo ese prisma. Las conexiones con la presencia musulmana en el Madrid actual parecen suscitar más cautelas.

Sin perjuicio de que, como también se ha señalado, las capacidades de influencia efectiva de un proyecto de estas características, alimentado con más entusiasmo que medios materiales, son limitadas, creemos que al menos dos de las líneas del CEMI han encontrado vías de desarrollo. Indudablemente, se ha logrado difundir al menos una parte del legado islámico histórico más allá de los círculos académicos. También se ha contribuido a la investigación, la puesta al día del estado de la cuestión y la configuración del Madrid islámico como objeto de estudio interdisciplinar. La segunda línea, que tiene que ver con la reflexión sobre la historia y la memoria, ha acompañado a los esfuerzos anteriores de diversas maneras: en los itinerarios urbanos, en la aplicación a la docencia, en intervenciones en ámbitos académicos y extraacadémicos y en publicaciones.

Más compleja de evaluar es la tercera línea del proyecto, que tiene que ver con el modo de vincular pasado y presente. Por un lado, surge la cuestión de si la movilización del pasado en relación con el presente puede hacerse sin caer en una manipulación de la historia, en un relato presentista. Y, por otro lado, aparece también la pregunta de si esa invocación del pasado, en cualquier caso, puede tener realmente algún efecto transformador en el presente, teniendo en cuenta, además, que las organizaciones musulmanas no plantean principalmente demandas de reconocimiento simbólico (Salguero y Griera, 2022: 109). Se trata de una línea de reflexión abierta, en relación con la cual podemos traer a colación algunas posiciones recientes del debate que existe sobre la historia y la memoria de Al-Ándalus. Eduardo Manzano Moreno (2020), por ejemplo, afirma que la historiografía reivindicativa –la que pretende buscar en el pasado argumentos para el presente– abona, aunque pretenda lo contrario, un modo de abordar la

historia que es sustancialmente conservador, y del que la historiografía conservadora siempre sabrá hacer un mejor uso. Y, además, considera que es un esfuerzo «manifiestamente inútil para hacer frente a los retos multiculturales del presente» (Manzano Moreno, 2020: 55). En primer lugar, porque exige pensar a partir de falsas inmanencias y sujetos históricos que se extenderían a través de las épocas, vinculando pasado y presente, y en segundo lugar porque, de todas maneras, nada garantiza el triunfo sobre la hegemonía del pensamiento conservador. Y pone como ejemplo que el gran avance de las últimas décadas en el conocimiento sobre el pasado andalusí «no ha provocado una aceptación generalizada de su relevancia o la necesidad de incorporarlo» (Manzano Moreno, 2020: 49). Por otro lado, Emilio González Ferrín (2020) defiende, a partir de una posición historiográfica que ha sido objeto de una intensa polémica, pero que consideramos en cierta medida separable de la cuestión que ahora nos ocupa, que los historiadores deben librar las batallas del presente y contrarrestar los grandes sistemas de difusión seudohistórica, para así ayudar a «alimentar un presente cosmopolita mostrando un pasado que no lo fue menos» (González Ferrín, 2020: 139). Existe también un debate específico sobre los usos del «mito de Al-Ándalus» como pretendido espacio-tiempo de convivencia, con lineamientos que consideran que el mito, en tanto que elemento que sirve ante todo como elemento justificador de estados de cosas, es en principio ajeno a la verdad histórica (Manzano Moreno, 2013; Torrecilla, 2020); y otros que, al contrario, defienden la parte de verdad que reside en el mito y su validez para pensar presentes y futuros de convivencia (González Alcantud, 2014; Hirschkind, 2020).

El proyecto que hemos venido presentando en estas páginas no tiene, en este aspecto, una posición teórica concluyente, y se reconoce en alguna medida en argumentos de uno y otro tipo. Es un proyecto que se incardina en la tradición del conocimiento situado y que pretende, desde su modesta posición, ayudar a cambiar ciertas representaciones sociales de la historia y el modo en que estas influyen en el presente y ayudan a pensar futuros posibles (Liu y Hilton, 2005: 549-550). Pero también considera que esa tarea pasa, precisamente, por desmontar los relatos seudohistóricos y el «laberinto de supuestas certezas» (Manzano Moreno, 2020: 53) que apuntalan discursos excluyentes. Al evocar la presencia del islam en Madrid no solo en el origen y en la actualidad –los extremos que más peso tienen en las representaciones sociales de la historia (Liu y Hilton, 2005: 539)– sino también a lo largo de gran parte de los siglos que median entre uno y otra, se quiere evidenciar que la sociedad madrileña (como la española) ha sido históricamente mucho más compleja que el relato que ha construido sobre sí misma, y con ello se pretende contribuir a normalizar la idea de que lo diverso es un elemento constituyente de lo social, y no solo un efecto reciente de la globalización.

La relación entre los musulmanes madrileños del pasado y del presente, por otro lado, no se realiza a partir de la identificación de ningún «sujeto histórico» que se habría extendido a lo largo de los siglos (Manzano Moreno, 2020: 54), sino desde la necesidad de respuesta a un discurso público que preconiza «una oposición de raíz medieval frente a una identidad árabe e islámica considerada ajena tanto entonces como ahora» (Manzano Moreno, 2020: 52), aun cuando el sustento humano y los contornos concretos de esa identidad hayan mutado. En ese proceso no se pretende tanto reclamar para el islam «cuotas de autoría» (González Ferrín, 2020) en la historia de Madrid, o sostener la legitimidad de su presencia con base en su arraigo histórico, aunque, indudablemente, el proyecto puede prestarse a ello y podría dar un resultado convivencial positivo. Lo ideal, más bien, sería propiciar una suerte de desidentificación con las narrativas identitarias, para contribuir a dar «estatuto ontológico» a la hibridación cambiante que constituye la realidad social (Núñez García, 2019) y a partir de la cual se construyen, por exclusión, las categorías cerradas que estructuran nuestro presente y nuestra visión del pasado.

5. Referencias bibliográficas

- AIDI, Hisham (2006): «The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam and the West», *Social Text*, 24 (2 87), pp. 67-88.
- ALONSO ACERO, Beatriz (2006): *Sultanes de Berbería en tierras de la Cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, Barcelona: Bellaterra.
- ANDRÉU, Esther (2020), «Arqueología en el Madrid islámico», en *La Maqbara de Mayrūt. La muerte en el Madrid islámico*, Alcalá de Henares (Madrid): MAR, pp. 89-104.
- HAJJAT, Abdellali y Marwan MOHAMMED (2016): *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris: La Découverte.
- ÁVILA, M.^a Luisa (2011): «Personajes del Madrid islámico», en Daniel Gil (ed.), *De Mayrūt a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*, Barcelona/Madrid: Lunwerg/Casa Árabe, 2011, pp. 54-65.
- BATALLA CUETO, Pablo (2021): *Los nuevos odres del nacionalismo español*, Gijón: Trea.
- BILLIG, Michael (2014 [1995]): *Nacionalismo banal*, Madrid: Capitán Swing.
- CALVENTO, Mariana y Sandra S. COLOMBO (2009): «La marca-ciudad como herramienta de promoción turística: ¿Instrumento de inserción nacional e internacional?», *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 18, nº 3, pp. 262-284.
- CARRIÓN, Fernando (2007): «Espacio público: punto de partida para la alteridad», en Olga Segovia (ed.), *Espacios públicos y construcción social. Hacia un ejercicio de ciudadanía*, Providencia: Sur, pp. 79-97.
- EL-TAYEB, Fatima (2021 [2011]): *Racismo y resistencia en la Europa daltónica*, Santander: La Vorágine.
- FERNÁNDEZ MONTES, Matilde (1999): «Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo LIV (1), pp. 7-51.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2018): «Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory in contemporary Spain», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10:1, pp. 127-145. DOI: 10.1080/17546559.2016.1268263.
- GIL FLORES, Daniel (2019): *Islamofobia, racismo e izquierda. Discursos y prácticas del activismo en España*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/56800/> [consultado el 21/09/2022]
- GIL-BENUMEYA, Daniel (2015): *Madrid islámico*, Madrid: La Librería.
- GIL-BENUMEYA, Daniel (2018): *Madrid islámico: la historia recuperada*, Madrid: Ayuntamiento.
- GIL-BENUMEYA, Daniel (2019): «Isidro y la disputa en torno a los orígenes», *La Gatera de la Villa*, nº. 36, pp. 26-32.
- GIL-BENUMEYA, Daniel (2022): «La huella y la representación del otro: los musulmanes en el callejero madrileño», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, nº 71, pp. 109-149. DOI: 10.30827/meaharabe.v71.18146
- GLASSBERG, David (1996): «Public History and the Study of Memory», *The Public Historian*, vol. 18, nº 2, pp. 7-23.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2002): *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona: Anthropos.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2014): *El mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*, Córdoba: Almuzara.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (2020), «Cuando fuimos árabes: cuotas de autoría en la historia de España», en Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Ándalus y*

- España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular*, Madrid: Marcial Pons, pp. 137-147.
- GORDON, Avery (2008): *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HALL, Stuart (1991): «Europe's Other Self», *Marxism Today*, august 1991, pp. 18-19.
- HIRSCHKIND, Charles (2020): *The Feeling for History: Islam, Romanticism, and Andalusia*, Chicago: University of Chicago Press.
- HUYSEN, Andreas (2001 [1990]): *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires: FCE.
- JIMÉNEZ RAYADO, Eduardo (2016): «Conflictos laborales en el Madrid medieval. Las huelgas del siglo XV», en Cristina Segura Graño (coord.), *Los conflictos sociales en el Madrid medieval*, Madrid: A. C. Almudayna, pp. 15-65.
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo (2004): «Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 20, pp. 26-34.
- LARQUIÉ, Claude (1970): «Les esclaves de Madrid à l'époque de la décadence (1650-1700)», *Revue Historique*, 244 (1), pp. 41-74.
- LEFEBVRE, Henri (2013 [1974]): *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing.
- LEFEBVRE, Henri (2017 [1968]): *El derecho a la ciudad*, Madrid: Capitán Swing.
- LEMS, Johanna M. (2020): «Staying silent or speaking up: reactions to racialization affecting Muslims in Madrid», *Ethnic and Racial Studies*, 44 (7), pp. 1192-1210. DOI: 10.1080/01419870.2020.1779949.
- LIU, James H. y Denis J. HILTON (2005): «How the past weighs on the present: Social representations of history and their role in identity politics», *British Journal of Social Psychology*, 44, pp- 537-556.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2013): «Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia», *Awraq*, nº 7, pp. 225-246.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2020), «De cómo la historia se ha convertido en una disciplina al servicio de intereses conservadores», en Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular*, Madrid: Marcial Pons, pp. 47-56.
- MARCOS ARÉVALO, Javier (2010): «El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales», *Gazeta de Antropología*, 26 (1), art. 19. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/6799> [consultado el 21/09/2022].
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine (2009): *Madrid : petite ville de l'Islam médiéval, IXe-XXIe siècles*. Rennes: PUR.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine (2011): «Historiografía del Madrid andalusí. Reflexiones sobre las representaciones de Magrit a lo largo de la historia (siglos X-XXI)», en Ignacio Sánchez (ed.), *Una reflexión historiográfica sobre la Historia de Madrid en la Edad Media*, Madrid, A. C. Almudayna, pp. 15-30.
- MIGUEL RODRÍGUEZ, Juan Carlos de (1989): *La comunidad mudéjar de Madrid: un modelo de análisis de aljamas mudéjares castellanas*. Madrid: A. C. Almudayna.
- MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J. (2017): «Algo más sobre los moriscos de Madrid», *Tiempos Modernos*, nº 34, pp. 315-346.
- MURILLO FRAGERO, José Ignacio (2009): «Registro estratigráfico de una necrópolis musulmana en la Calle Toledo, 68 (Madrid). El proceso de islamización a través del ritual de enterramiento», en *Actas de las III Jornadas de Patrimonio de la Comunidad de Madrid*, Madrid: CAM, pp. 69-78.
- NÚÑEZ GARCÍA, Amanda (2019), «Hibridaciones», en Luis Alegre Zahonero y Nuria Sánchez Madrid (coords.): *Territorios por pensar. Un mapa conceptual para el siglo XXI*, Tres Cantos (Madrid), Siglo XXI, pp. 153-169.

- OLIVER ASÍN, Jaime (1959), *Historia del nombre «Madrid»*, Madrid: CSIC.
- PARADELA Alonso, Nieves (2011): «El Madrid de los embajadores árabes en los siglos XVII y XVIII», en Daniel Gil (ed.), *De Maýrit a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*, Barcelona/Madrid: Lunweg/Casa Árabe, 2011, pp. 108-117.
- PÉREZ DE TUDELA, M.^a Isabel (1989); *Madrid, castillos y plazas fuertes*, Alicante: Rembrandt.
- PLANET CONTRERAS, Ana I. (2008): «Laicidad, islam e inmigración en la España contemporánea», en Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez (coords.), *Ayer en discusión*, Murcia: Universidad de Murcia.
- PRATS, Llorenç (1997): *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- PRATS, Llorenç (2005): «Concepto y gestión del patrimonio local», *Cuadernos de Antropología Social*, nº 21, pp. 17-35. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4464/3967> [consultado el 21/09/2022].
- PRIETO BERNABÉ, José Manuel (1991): «Una minoría disidente en la Corte: los moriscos de Madrid ante la expulsión (1610)», *Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, nº 7, pp. 57-79.
- RÍO BARREDO, M.^a José del (2000): *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid: Marcial Pons.
- SALGUERO, Óscar y Mar GRIERA (2022): «Pluralismo religioso y políticas públicas locales: el caso del islam bangladesí en Madrid», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 25, pp. 105-122. DOI: 10.5209/ilur.81832
- SALGUERO, Óscar y Alba SIGUERO (2021): «La cuestión funeraria islámica: el “enquistado” caso de la metrópolis madrileña», *REIM*, nº 31, pp. 108-127. DOI: 10.15366/reim2021.31.006
- SMULYAN, Susan (ed.) (2021), *Doing Public Humanities*, New York/London: Routledge.
- TÉLLEZ, Virtudes (2014): «Somos “ciudadanos españoles musulmanes”: posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica», en Ángeles Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona: Bellaterra, pp. 219-242.
- TORRECILLA, Jesús (2020): «Usos de Al-Ándalus. la complejidad de un mito», en Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular*, Madrid: Marcial Pons, pp. 70-79.
- VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús (1992): «Madrid en Al-Andalus», en *Actas del III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid: MAN/Museo Casa de la Moneda, pp. 11-35.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard (2006): «The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum», en Tariq Modood, Anna Triandafyllidou y Ricard Zapata (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*, London: Routledge, pp. 143-161.