El legado Andalusí en las novelas de Manuel Fernández y González

The Andalusian legacy in the novels of Manuel Fernández y González

Javier MUÑOZ DE MORALES GALIANA
Universiteit Gent
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4988-9280
Javier.Munozdemoralesgaliana@UGent.be

Resumen: El objetivo del presente trabajo consiste en determinar cuál fue la visión del legado andalusí presente en las novelas del famoso folletinista Manuel Fernández y González (1821-1888). Para ello, hemos partido de cuatro de sus novelas más famosas en las que podemos apreciar una notable presencia de lo árabe: *Historia de los siete murciélagos*, *Allah-Akbar*, *El condestable don Álvaro de Luna* y *Los monfíes de las Alpujarras*. De todos estos textos hemos seleccionado pasajes de carácter valorativo o con significativas connotaciones sobre al-Ándalus y su herencia en España. Del análisis de esos fragmentos se deriva que este escritor refleja, en general, una clara admiración hacia lo árabe andalusí, que respeta, sobre todo, por considerarlo el origen de algunos rasgos culturales especialmente representativos de España, como las fiestas de toros. Sin embargo, la visión que proporciona raya constantemente en anacronismos e idealizaciones, con un alto grado de parcialidad, ya que el carácter apologético se desvanece por completo en lo tocante a la religión. A pesar de la admiración que este novelista parece sentir hacia lo musulmán, expresa una marcada desvalorización del islam y se sirve del argumento religioso para justificar que esa civilización tuviera que ser sustituida en la península por la cristiana.

Recibido: 13/04/2026

Aceptado: 12/05/2026

Cómo citar: Muñoz de Morales Galiana, J. "El legado Andalusí en las novelas de Manuel Fernández y González". *Neomedieval*, 5, 2026, pp. 97-119. https://doi.org/10.33732/nmv.5.189

Copyright: El/La Autor/a.

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución 4.0.

Palabras clave: Al-Ándalus, novela de folletín, fiestas de toros, islam, cristianismo.

Abstract: The objective of this work is to determine the vision of the Andalusian legacy present in the novels of the renowned novelist Manuel Fernández y González (1821-1888). To achieve this, we have focused on four of his most famous novels, in which we can observe a notable presence of the Arabic influence: *Historia de los siete murciélagos*, *Allah-Akbar*, *El condestable don Álvaro de Luna* and *Los monfíes de las Alpujarras*. From these texts, passages of evaluative nature or with significant connotations about Al-Andalus and its heritage in Spain have been selected. The analysis of these fragments reveals that the writer, in general, displays a clear admiration for the Andalusian Arab culture, which he respects mainly for considering it the origin of certain culturally representative traits of Spain, such as bullfighting festivals. Nevertheless, the perspective he provides constantly borders on anachronisms and idealizations, and it remains partial since the apologetic aspect completely disappears when it comes to religion. Despite the novelist's apparent admiration for the Muslim culture, he strongly despises Islam and uses religious arguments to justify the replacement of that civilization by the Christian one in the Iberian Peninsula.

Keywords: Al-Andalus, serialized novel, bullfighting festivals, Islam, Christianity.

1. Introducción

Manuel Fernández y González (1821-1888) fue un prolífico novelista español que llegó a publicar hasta casi doscientos títulos de diversas y muy variadas temáticas (Ferreras 150-154). No obstante, ya desde un primer momento mostró cierta predilección por todo lo relacionado con lo árabe, probablemente por influencia de su hermano, el famoso arabista Francisco Fernández y González (Benítez 686). Tanto es así que compuso un ciclo de novelas de temática morisca integrado originalmente por tres obras, si bien posteriormente publicaría otras tantas sobre asuntos relacionados (Préstamo Landín "El destino" 53). En líneas generales, el autor muestra un notable entusiasmo ante el pasado musulmán de la península y ofrece una valoración muy positiva del consecuente mestizaje. Sirva de ejemplo el siguiente pasaje de una de sus novelas, *Los monfíes de las Alpujarras*:

> Enriscaos (sic) en las Alpujarras; [...] escuchad su lenguaje, observad sus costumbres, estudiad sus pasiones, y habréis conocido en toda

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

> pureza a la mujer de la raza de Oriente importada a España por los árabes. [...] Encontraréis el romance árabe con toda su síntesis, con toda su expansión, con todo su sentimiento [...]. Tan fuertes raíces había echado en el suelo español ese pueblo, de tal manera había mezclado su sangre de vencedor con la sangre del vencido, que la única diferencia esencial que existía entre ambos pueblos eran dos libros [...] quitad a los árabes de España el Koram y dadles la Biblia, o quitad la Biblia a los solariegos y dadles el Koram, y no encontraréis más que un solo pueblo, pero un pueblo maravilloso (Fernández y González *Monfíes* 288-289).

En este fragmento, Fernández y González construye una imagen de las Alpujarras como espacio de pervivencia cultural andalusí, presentado casi como un enclave suspendido en el tiempo donde todavía sería posible encontrar "en toda pureza" rastros de Oriente. El pasaje se apoya en un léxico marcadamente sensorial y emocional —"lenguaje", "costumbres", "pasiones", "sentimiento"— que transforma la observación etnográfica en experiencia estética. Más que describir objetivamente una realidad histórica, el narrador configura una escena romántica de inmersión cultural en la que el lector debe "mezclarse" con el entorno para acceder a ese supuesto legado oriental.

Resulta especialmente significativo que el mestizaje aparezca formulado mediante imágenes orgánicas y naturalizadas, como la metáfora de las "raíces" o la mezcla de "sangre de vencedor" y "sangre del vencido". La herencia andalusí no se presenta aquí como un elemento marginal o residual, sino como algo profundamente incorporado a la identidad española. En consecuencia, la diferencia religiosa queda relativizada hasta el punto de reducirse simbólicamente a la sustitución de "dos libros", la Biblia y el Corán, que el narrador considera además "muy semejantes". El efecto de esta formulación es doble: por un lado, se atenúa la distancia entre cristianos y musulmanes; por otro, se idealiza retrospectivamente la convivencia cultural mediante una visión armónica y estética del mestizaje peninsular.

Al mismo tiempo, el fragmento participa plenamente del imaginario orientalista romántico. La referencia a la "mujer de la raza de Oriente", así como la insistencia en la espontaneidad del canto y la poesía popular, contribuyen a construir una imagen exótica de lo andalusí asociada a la pasión, la autenticidad y la sensibilidad artística. De este modo, Fernández

y González convierte el legado musulmán en un objeto de fascinación estética que, lejos de aparecer como ajeno a España, pasa a integrarse dentro de una visión idealizada de la cultura nacional.

Antes de abordar específicamente la representación de al-Ándalus en la obra de Fernández y González, conviene revisar brevemente el estado de la cuestión relativo tanto a la terminología crítica empleada como a las principales interpretaciones desarrolladas en torno al pasado islámico peninsular dentro del imaginario romántico y nacional español. Conceptos como orientalismo, alteridad, exotismo, imaginario andalusí o nacionalismo cultural han sido utilizados por distintos autores para analizar las tensiones existentes entre la fascinación estética por al-Ándalus y su simultánea condición de elemento problemático dentro de la construcción de la identidad nacional española.

La relación entre Romanticismo español, nacionalismo y pasado islámico ha sido abordada desde distintas perspectivas críticas. En términos generales, diversos estudios han señalado que la valoración romántica de al-Ándalus no implicó necesariamente una superación de su condición como alteridad dentro del imaginario nacional español. En este sentido, Andreu Miralles recuerda que la reivindicación romántica del legado musulmán convivió con la consideración de ese mismo pasado como un "otro" fundamental para la construcción de la identidad nacional española (149). Esta idea de "otro" se vincula estrechamente con el concepto de alteridad tal como lo desarrolla Todorov, quien define al "otro" como el grupo cultural y social ajeno al sujeto (13). Aplicado al caso de al-Ándalus, este enfoque permite analizar cómo el pasado islámico pudo ser simultáneamente admirado, fetichizado e incorporado parcialmente al imaginario nacional sin dejar de funcionar como un espacio de exterioridad necesario para la definición de lo español.

Estas arbitrarias obsesiones por acotar la identidad nacional suelen situarse dentro del marco más amplio del nacionalismo cultural surgido a partir de Herder y consolidado durante el Romanticismo, modelo que entiende la nación no únicamente como una realidad política, sino también como una comunidad definida por elementos culturales compartidos (Archilés 9-13). Desde esta perspectiva, varios autores han destacado que la identidad nacional decimonónica se construyó mediante mecanismos

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

de inclusión y exclusión simbólica, en los que el pasado islámico ocupó una posición particularmente ambivalente. En concreto, García-Sanjuán ha señalado que el discurso nacionalista español del siglo XIX atravesó una transformación significativa en su manera de representar al-Ándalus; aunque en un primer momento predominó una tendencia excluyente que marginaba el pasado islámico del relato nacional, progresivamente fueron apareciendo formulaciones que permitían integrarlo parcialmente dentro del relato oficial sobre la historia española (72).

Esta reorientación guarda relación con el creciente interés romántico por la herencia andalusí y con el desarrollo de lo que algunos estudios identifican como un imaginario andalusí. Dicho imaginario remite a la construcción estética y cultural de Al-Ándalus como espacio de fascinación exótica, especialmente vinculada al sur de España y a la mirada de viajeros y escritores europeos. González Alcantud ha definido Al-Ándalus como un mito más allá de lo histórico y de gran influencia en las ciencias sociales y las humanidades españolas (65), hasta el punto de incluso a considerarlo un "mito positivo" por su capacidad para ofrecer claves de interpretación sobre Europa y el Mediterráneo contemporáneos (18). En una línea similar, Menocal ha subrayado hasta qué punto las representaciones de al-Ándalus suelen actuar como proyecciones ideológicas condicionadas por las preocupaciones culturales y políticas de cada época (50). Esta dimensión imaginaria y simbólica ha sido estudiada asimismo desde el concepto de lo "exótico". Fuchs sostiene que la relación española con lo morisco no puede entenderse como una simple dicotomía entre aceptación interna y asunción de lo exótico en lo externo, sino como una dimensión conflictiva y persistente de la propia identidad nacional española (114). Desde esta perspectiva, la fascinación romántica por al-Ándalus no eliminaría su condición de alteridad, sino que la reformularía mediante una representación estética de la diferencia cultural. Jo Labanyi ha relacionado esta ambivalencia con las tensiones propias de la modernidad liberal decimonónica, al señalar que el interés por el pasado musulmán reflejaría también la inestabilidad de unas identidades nacionales y culturales todavía en proceso de definición en una sociedad marcada históricamente por el mestizaje religioso y cultural (229).

Por otro lado, las suspicacias hacia el legado musulmán debían ser necesariamente notorias en el llamado Romanticismo histórico, corriente

de orientación tradicionalista asociada al binomio "trono y altar" y enfrentada al Romanticismo liberal (Catalán Romero 14). Dentro de esta línea se ha situado a Fernández y González, cuya obra ha sido interpretada como parte de una sensibilidad conservadora que recupera el pasado histórico no desde una perspectiva neutral, sino como elemento legitimador de una continuidad nacional y cultural española (Muñoz de Morales Galiana *El resucitador* 217-229). Esta convergencia de estudios sobre la representación del pasado islámico puede enmarcarse en un sentido más amplio dentro del concepto de orientalismo formulado por Edward Said, quien lo define como una "forma regularizada de escribir, de ver y de estudiar" Oriente, dominada por "imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos" que lo configuran desde el pensamiento occidental; Oriente no aparece como una realidad autónoma, sino como un "sistema de representaciones" en el que "se enseña, se investiga, se administra y de la que se opina" según determinados esquemas culturales (Said 273). Desde esta perspectiva, el conjunto de aproximaciones revisadas permite entender que las representaciones románticas y decimonónicas de al-Ándalus no remiten únicamente a una recuperación del pasado histórico, sino también a su inserción en una construcción discursiva más amplia en la que lo "oriental" funciona como categoría cultural e ideológica dentro del imaginario español.

En este marco, el presente trabajo se propone examinar la representación del legado andalusí en la obra narrativa del folletinista Manuel Fernández y González (1821-1888), con el fin de delimitar las principales estrategias discursivas mediante las cuales dicho pasado es reinterpretado dentro de sus novelas y articulado en relación con la construcción de una identidad cultural española decimonónica. Este asunto tan específico aún no está estudiado, ni siquiera en las dos tesis doctorales sobre Fernández y González que se han defendido recientemente; la primera se centra exclusivamente en el condestable don Álvaro de Luna (Préstamo Landín *El condestable*), mientras que la segunda solo aborda temas relativos a reyes y héroes cristianos (Muñoz de Morales Galiana, *Reescritura y reelaboración*). Encontramos, eso sí, artículos sueltos que estudian temas relacionados con al-Ándalus en las novelas de Fernández y González, como la caída del rey Boabdil (Préstamo Landín "Reescrituras decimonónicas") y la rebelión de las Alpujarras (Muñoz de Morales Galiana "Una nueva visión"), pero aún

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

no hay ningún trabajo que ofrezca una visión más panorámica del legado andalusí en estas novelas.

Si tenemos en cuenta lo ingente del corpus novelesco compuesto por Fernández y González, nuestro tema podría abarcar no una, sino varias tesis doctorales, pero este modesto artículo no pretende tanto la exhaustividad sino ofrecer una idea general que pueda servir de guía a futuros trabajos más elaborados. Para ello será imprescindible no estudiar el corpus del autor en su totalidad, sino realizar una selección. Debemos, en este sentido, considerar dos datos destacables: primero, que sus inicios como novelista se desenvolvieron en Granada y que, por mero localismo, se centró entonces y sobre todo en obras de temática granadina (Muñoz de Morales Galiana *El resucitador* 43-45); segundo, que cuando consolidó su fama como novelista fue cuando se instaló plenamente en Madrid, a pesar de que el tema andalusí quedó relegado a un segundo plano (Muñoz de Morales Galiana *Reescritura y reelaboración* 40).

Hemos decidido, para encontrar cierto equilibrio, escoger dos novelas de cada etapa. De la primera, *Historia de los siete murciélagos*, publicada originalmente con el título de *Las siete noches de la Alhambra* (1848) (Préstamo Landín *El condestable* 95), aunque se ha perdido dicha edición (Muñoz de Morales Galiana *El resucitador* 43); también *Allah-Akbar*, sobre la conquista de Granada y publicada en esa misma ciudad al año siguiente. En cuanto a la segunda etapa mencionada, consideramos esenciales los textos publicados con la casa Gaspar y Roig, los cuales fueron especialmente famosos y lo alzaron a novelista de éxito (Muñoz de Morales Galiana *El resucitador* 47-55). Es de hecho muy posible que la imagen de al-Ándalus ahí ofrecida, aunque este sea un tema secundario, haya resultado más influyente en la posteridad que las menos conocidas novelas de temática nazarí publicadas en Granada. En concreto, uno de los textos más destacables, que también hemos seleccionado, es *Los monfíes de las Alpujarras*, que no trata sobre al-Ándalus en sí pero sí sobre la rebelión morisca, evento enormemente condicionado por el legado nazarí. Dicha obra no es un texto del todo independiente, sino que pertenece al llamado "ciclo de los Villafranca", que establece la genealogía de Abén Humeya al vincular dicho caudillo morisco con otros personajes conocidos de la historia española, como Muza o el mismo Álvaro de Luna (Muñoz de Morales Galiana "Introducción" 72-83);

por ello, agregamos también la primera novela de dicho ciclo, *El condestable don Álvaro de Luna* (1851).

Desde el punto de vista metodológico, el trabajo adopta un enfoque fundamentalmente discursivo y temático. El análisis se centra en estudiar de qué manera las novelas de Fernández y González construyen determinadas representaciones de al-Ándalus y de la herencia musulmana, para lo cual se presta especial atención a los mecanismos narrativos, simbólicos e ideológicos mediante los cuales dichos elementos quedan integrados en el imaginario histórico y nacional del siglo XIX. Para ello, se identifican una serie de motivos recurrentes —como la arquitectura andalusí, la Alhambra, la tauromaquia o la representación de la religión islámica— y se examina la función que desempeñan dentro del discurso literario del autor.

Asimismo, el trabajo incorpora una dimensión comparativa, en la medida en que las representaciones presentes en Fernández y González quedan puestas en relación tanto con el contexto del Romanticismo español como con determinados discursos orientalistas y nacionalistas desarrollados en la Europa decimonónica. Más que reconstruir la realidad histórica de al-Ándalus, el análisis pretende examinar los procesos de reinterpretación cultural y literaria mediante los cuales ese pasado es resignificado dentro de la narrativa histórica romántica.

A partir de estas consideraciones, la hipótesis de partida en este trabajo sostiene que las novelas de Manuel Fernández y González contribuyeron a difundir una determinada visión de al-Ándalus y de la herencia musulmana dentro del imaginario nacional español decimonónico. La enorme circulación de sus folletines permitió que este tipo de representaciones alcanzaran no solo a las élites culturales, sino también a un público mucho más amplio (Préstamo Landín *El condestable* 56), lo que convirtió sus obras en un vehículo especialmente eficaz para la transmisión de determinadas concepciones históricas, culturales e identitarias. En este sentido, se parte asimismo de que el tratamiento del pasado andalusí presente en sus novelas no constituye únicamente un recurso narrativo o estético, sino también un reflejo de las tensiones ideológicas propias del Romanticismo español y de los debates contemporáneos en torno a la identidad nacional.

En cuanto a la estructura del trabajo, el análisis se organiza en torno a cuatro grandes ejes interpretativos que permiten abordar distintas formas

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

con las que se representa del legado andalusí en la narrativa de Fernández y González. En primer lugar, se estudia la relación entre tauromaquia y nacionalización del pasado islámico atendiendo a la manera en que determinadas prácticas asociadas a al-Ándalus son reinterpretadas como elementos constitutivos de la identidad española. En segundo lugar, se analiza el tratamiento de la Alhambra dentro de la sensibilidad romántica, especialmente en relación con la ruina, el exotismo y la dimensión fantasiosa vinculada al imaginario oriental. El tercer apartado se centra en la representación del arte islámico y en la atribución a al-Ándalus de una superioridad estética frente a otros modelos arquitectónicos europeos. Finalmente, el último eje examina la representación de la religión islámica y los límites de la integración simbólica del pasado musulmán, mostrando cómo la aparente valoración positiva de al-Ándalus convive con una jerarquización final en favor del cristianismo.

2. Tauromaquia y nacionalización del legado andalusí

Para Fernández y González, las fiestas de toros son una de las principales deudas culturales que España guardaría con respecto a al-Ándalus. En su novela *Historia de los siete murciélagos*, ambientada en su totalidad en la sociedad andalusí anterior a la conquista por parte de los cristianos, asistimos de hecho a una escena, de corte costumbrista, en la que tiene lugar una corrida de toros:

> De ver eran aquellos valientes jóvenes disputando cada uno de por sí [...] Todos cayeron: arrollábalos el toro como el vendaval doblega y rompe las jóvenes palmeras, y la fiesta era ya un objeto de horror [...] A falta de contrarios, el toro [...] se lanzó sobre el príncipe Mohammed [...] oyóse entonces en medio del terror general un grito salvaje: vióse al caballero de lo verde arrojar su alquicel entre el rey y el toro; [...] burlar, merced a la flotante tela, sus embestidas, y en fin asestar contra él la aguda punta de su luciente espada (Fernández y González, *Siete murciélagos* 129-131).

En este episodio, Fernández y González transforma la corrida de toros en una escena de aventura caballeresca marcada por la espectacularidad y el exceso. La descripción abandona cualquier pretensión estática para construir una secuencia dominada por el dinamismo, la violencia y

el dramatismo visual. El toro adquiere una dimensión desbordada, casi apocalíptica, reforzada por la comparación con el "vendaval" que "doblega y rompe las jóvenes palmeras", lo que intensifica la sensación de fuerza incontrolable y de amenaza colectiva. Asimismo, el campo léxico del terror —"objeto de horror", "terror general", "grito salvaje"— contribuye a una atmósfera de saturación emocional que desplaza la escena hacia lo sublime violento propio del imaginario romántico. El componente oriental se aprecia tanto en la ambientación como en determinados elementos figurativos, especialmente en la aparición del "caballero de lo verde" y su "alquicel", que introducen una imaginería asociada a lo musulmán y refuerzan el distanciamiento histórico del episodio. La escena no se articula como una representación realista de la tauromaquia contemporánea, sino como una dramatización legendaria en la que el enfrentamiento con el toro se acerca más al universo del torneo caballeresco que al espectáculo decimonónico. La intervención final del caballero anónimo, que salva al príncipe mediante una acción espectacular, refuerza además un esquema narrativo propio de la novela histórica romántica, como *Ivanhoe* o *Los bandos de Castilla*, donde el héroe enmascarado y la hazaña individual funcionan como motores del efecto épico. En conjunto, la referencia a al-Ándalus opera menos como reconstrucción histórica que como dispositivo estético. Fernández y González explota la distancia cultural del pasado musulmán para intensificar el carácter exótico y heroico de la escena. La tauromaquia queda convertida en un espacio narrativo de violencia ritualizada, teatralidad y fascinación por lo oriental.

Y no es esta la única obra de Fernández y González en la que se sugiere que ya había espectáculos taurinos en al-Ándalus; también, en *El condestable don Álvaro de Luna*, uno de los personajes comenta que "se habían corrido cuatro toros, y estaba contrariada, me sentía mal; ya sabes que desde que vi morir despedazado por un toro a Zaid el Serahj, hace cuatro años, en Granada, en la plaza de Bib-rambla, cuando la proclamación de Ebn-Ot'sman, me horrorizan esas brutales fiestas" (Fernández y González *Condestable* 45). Y en *Allah-Akbar* asistimos a otra escena en la que se describe otra fiesta taurina: "Al fin el toro partió como un venablo embistiendo al zegrí; el rejón de este hendió salvando la distancia que le separaba del toro, y rozando ligeramente su lomo, se clavó en la arena" (Fernández y

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

González *Allah-Akbar* 33). Nuevamente se le añade un matiz de mayor brutalidad a estas antiguas corridas de toros.

Asociar estos festejos al legado árabe es una idea con cierta tradición en las letras españolas, ya desde el poema de Quevedo en el que este afirmaba lo de "Jineta y cañas son contagio moro / restitúyanse justas y torneos / y hagan paces las capas con el toro" (Quevedo 146). Sin embargo, esta asociación responde más a una construcción cultural posterior que a una continuidad histórica directa. En realidad, la tauromaquia debe entenderse como un fenómeno de larga duración en el que confluyen diversas tradiciones: por un lado, los juegos ecuestres propios de la cultura caballeresca medieval cristiana, ya presente en la Baja Edad Media, sobre todo desde el siglo XIII (Campos Cañizares 534), vinculados a la formación militar y al ocio aristocrático; por otro, una serie de prácticas ecuestres de circulación mediterránea de raíz antigua, difundidas entre distintas culturas del entorno europeo y oriental, cuyo origen se remonta al siglo VI a. C. en la península de Anatolia, y su llegada a España puede localizarse con la invasión de los romanos (Fernández Truan y Orthous 2-3). A ello se suma la progresiva configuración de espectáculos taurinos en la Edad Moderna, cuya codificación y transformación en el toreo "a pie" con la muerte del toro como momento central no se consolida hasta el siglo XVIII (Andreu Miralles 261). En este sentido, las descripciones de prácticas taurinas en al-Ándalus tienden a ser retrospectivas y parcialmente idealizadas. Las fuentes señalan más bien espectáculos en los que "los toros o vacas salvajes eran atacados primero por fuertes perros alanos que [...] se colgaban de las orejas como si fueran pendientes. Luego entraban en la lidia hombres a caballo que alanceaban al toro hasta la muerte" (Ramírez Macías 9). Precisamente por todo ello, que nuestro autor encuentre en al-Ándalus los orígenes de la tradición taurina servirá de legitimación en un doble sentido; por un lado, otorga mayor solidez a la cultura taurina, al sugerir que posee una antigüedad y una tradición mucho más longevas; y, por otro, realza igualmente la cultura andalusí, al situar en ella el origen de un festejo que empezaba a convertirse en el siglo XIX en algo icónico y representativo de lo español. Ahora bien, esta operación no implica necesariamente una invención absoluta del vínculo entre mundo islámico y prácticas de lidia, ni tampoco puede afirmarse que el autor formule de manera explícita una continuidad directa con el toreo

decimonónico. Sin embargo, la propia forma de presentación de estos elementos sí favorece que el lector decimonónico los interprete en términos de una continuidad más lineal de la que históricamente sería sostenible. En este sentido, más que una afirmación explícita, lo que se produce es una sugestión narrativa que puede inducir a una lectura de prolongación histórica entre ambas realidades.

3. Alhambra, ruina y fantasía romántica

La Alhambra era, ya en el siglo XIX, una de las principales atracciones culturales para los viajeros extranjeros que visitaban España. Sirvan de ejemplo los *Cuentos de la Alhambra* de Washington Irving, un libro de viajes con relatos intercalados de carácter maravilloso. Las palabras que encontramos al finalizar tal obra son, como poco, significativas: "Así terminó uno de los más deliciosos sueños de una vida que tal vez piense el lector estuvo demasiado tejida de ellos" (Irving 348). Entendemos, por tanto, que para Irving su visita a la Alhambra fue una experiencia cercana a la fantasía y a lo onírico, por lo muy sugestionado que se encontró su autor ante semejante edificación.

Fernández y González será por completo consciente de hasta qué punto podía un lugar semejante despertar ese tipo de atracción en los visitantes. Por ello optará por recrearse más en lo sugestivo que en lo realista. Lejos de presentarnos la Alhambra tal como se conservaba en sus días, nos la ofrecerá insertada en una época anterior a la caída de la civilización andalusí, lo que incrementará el carácter fantasioso atribuido al lugar:

> Un alcázar en la frente de un monte lanzaba brillantes reflejos de sus alminares dorados [...] una vega, rica de fuentes y de verdor, como una alfombra de terciopelo, con pasamanos de plata [...] Y no había gran parte en sus muros que no relumbrase, ni una flor que no exhalase un delicioso perfume [...] Y corrían claras aguas en los cauces de las fuentes de alabastro, y se despeñaban en sonoras cascadas en los pavimentos de mármol.
>
> Y braserillos de oro elevaban en espiral sus blancas y transparentes nubes, formadas por la esencia de perfumes de Oriente. Era la Alhambra; no como ahora, rasgada por la mano del tiempo y del abandono, sino la Alhambra de Boabdil [...] fresca y sonora con el murmurio de sus fuentes y el canto de sus aves (Fernández y González *Allah-Akbar* 129-132).

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

La descripción se construye mediante una acumulación de imágenes sensoriales —brillo, perfume, sonido, movimiento— que convierten el espacio arquitectónico en una experiencia casi onírica. Más que describir con precisión material la Alhambra, Fernández y González eleva su carácter estético mediante un léxico hiperbólico y ornamental asociado al imaginario oriental: "alminares dorados", "pasamanos de plata", "pavimentos de mármol" o "perfumes de Oriente". La insistencia en materiales preciosos y sensaciones placenteras transforma el monumento en una suerte de espacio idealizado, suspendido entre la historia y la fantasía.

Al mismo tiempo, el contraste entre "la Alhambra; no como ahora" y aquella otra anterior a la ruina introduce un motivo característicamente romántico: la nostalgia patrimonial ante la decadencia de un pasado monumental percibido como irrecuperable. La ruina no aparece aquí como simple deterioro físico, sino como signo de pérdida histórica y cultural. Precisamente por ello, la evocación de la Alhambra musulmana adquiere un carácter casi mítico, reforzado por expresiones abstractas y vaporosas que apelan más a la imaginación del lector que al detalle descriptivo. Cuando el narrador afirma que entonces "volaba el genio de la armonía" (Fernández y González *Allah-Akbar* 6), no concreta en qué consistía dicha armonía, sino que la convierte en una cualidad difusa y espiritual, lo que contribuye a la mistificación romántica de al-Ándalus como civilización refinada, armónica y estéticamente superior.

Pero lo maravilloso en relación con los orígenes de la Alhambra va mucho más lejos en la *Historia de los siete murciélagos*, donde se establece un origen mítico, nada histórico, de la edificación, la cual queda ligada a una de sus protagonistas, el espíritu Djeouar, quien resulta ser descendiente de "Eblis", esto es, "Nombre que dan los árabes al diablo" (Fernández y González *Siete murciélagos* 9). La genealogía de estos personajes queda explicada en el siguiente párrafo:

> Eblis se escondió en el pórtico, y cuando la puerta se cerró, dejando fuera a Nurminasoh, se lanzó sobre ella, como el halcón sobre la paloma, la estrechó entre sus negros y membrudos brazos, y la besó en la frente; la hada (sic) dio un grito de terror y Eblis se alejó riéndose de su dolor.
>
> Nurminasoh dio a luz algún tiempo después a un hijo, que tuvo por nombre Aben-al-Nurwaddallá (Hijo de la Luz y de las Tinieblas).

> Desde el día en que perdió su pureza entre los brazos de Eblis, la hada (sic) no pudo entrar en el quinto cielo, y desde entonces hasta ahora vuela alrededor del mundo, dejando caer sobre él su llanto y precediendo al sol. Aben-al-Nurwaddallá fue un réprobo y pocos justos ha habido en su generación, de la cual son los únicos que restan Djeouar y su hermano Absalón (Fernández y González *Siete murciélagos* 238-239).

Este personaje, fundamental para entender el origen de la Alhambra en esta novela, parece ser descendiente de Aben-al-Nurwaddallá, que a su vez es hijo del Diablo —Eblis— y de un hada de la que abusó, llamada Nurminasoh. Djeouar, debido en parte a su genealogía maldita, es una criatura que vaga por la tierra condenada, pero encuentra en la creación de la Alhambra una posibilidad de redimirse. Por ello manda construir dicho palacio:

> —¿Y qué haces aquí, Djeouar? Preguntó con terror Waddah.
>
> —Escucha: aquella mujer que ves allí dormida es una hurí. Esa hurí está encantada por ese árabe que corre en torno suyo, sin poder jamás llegar hasta ella. [...] Yo he sido lanzado por el Señor fuerte [...] para esperar aquí mi salvación o mi condenación. Si antes de que muera tu esposo el rey Al-hammar se levanta sobre este infierno una *Torre de Siete Suelos*, tú, y tu hijo y yo, seremos en presencia de Allah cuando hayan transcurrido doscientos treinta y ocho años. [...] Busca en tu alcázar, dijo el espíritu, en el sitio en que guardabas el talismán que has perdido, y encontrarás una tela de seda azul, en la que están escritos caracteres mágicos; es la alfombra del trono del alto Salomón [...]. Después esperarás la llegada de la noche, y cuando la luna toque a la mitad de su carrera, subirás al alminar del alcázar, después de haber purificado tu espíritu con la oración; tomarás entre tus manos la sortija, y volverás el sello al Oriente. Entonces... recuerda bien lo que te voy a decir, pronunciarás estas palabras: "Genios, esclavos del anillo y del sello; en nombre del alto y poderoso Salomón a quien Allah perpetúe en la gloria, edificad la Alhambra (Al-QarsAl-hhambra, *Castillo Rojo*) (Fernández y González *Siete murciélagos* 260-261).

Observemos, eso sí, que en este caso asistimos a la mezcla de elementos históricos y míticos. La Alhambra, en esta novela, es mandada crear por Djeouar para reconciliarse con Allah; para ello, este espíritu se lo pide

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

a Waddah, la esposa del rey Al-hammar. Sí es cierto que el rey que mandó construir la Alhambra se llamaba Ibn-al-Ahmar, y su biografía ha sido llevada a cabo recientemente por Boloix Gallardo, pero es evidentemente ficticio que su mujer fuera requerida por un espíritu que pretendía librarse de una maldición, no obstante, al insistir en el elemento transgresor, nuestro autor contribuye a acentuar el afán, ya presente en Irving, de vincular la Alhambra con lo maravilloso.

Al fin y al cabo, esta actitud es completamente heredera del Romanticismo y de la concepción del mundo que por entonces había: "Los románticos [...] postularon que la razón [...] no era el único instrumento de que disponía el hombre para captar la realidad. [...] Esa constatación de que existía un elemento demoníaco en el hombre y en el mundo supuso la afirmación de un orden que escapaba a los límites de la razón, y que sólo podía ser comprensible mediante la intuición idealista" (Roas 67-68). En este caso, el elemento "demoníaco" es tomado por su autor en el sentido más literal posible, al plantear algo tan poético como que la Alhambra es obra de un espíritu descendiente del Diablo y de un hada. El bien y el mal quedan entrelazados de manera dialéctica y dan lugar a una edificación cuyo origen histórico podía comprobarse en mayor o menor medida en el siglo XIX, pero lo muy mitificada que ya estaba por aquel entonces hacía que pareciera justificable escoger la Alhambra como lugar que albergaba el elemento más transgresor e irracional de la realidad.

4. Arquitectura árabe como superioridad estética

Para Fernández y González, un lugar como la Alhambra podría tener especial importancia dentro de todo el legado árabe por suponer tanto la culminación de la elegancia andalusí como la frontera más difusa entre lo real y lo onírico. Pero la importancia que le concede a la arquitectura musulmana va mucho más allá, sobre todo en una novela que, por el tema, *a priori* no tendría nada que ver con el mundo árabe: nos referimos a la ya citada *El condestable don Álvaro de Luna*. A lo largo de la narración asistimos a descripciones tan significativas como la siguiente:

> En el retrete se había apurado el lujo del gusto oriental, al que se habían añadido accesorios castellanos: las paredes estucadas,

> afiligranadas con adornos copiados de la Alhambra, matizados de oro, rojo, blanco y azul; los ajimeces, calados y sostenidos por esbeltas columnas de pórfido; la alta cúpula, perdida en una media sombra fantástica; los tapices, las alfombras, los perfumeros y los divanes; las lámparas destellando luces brillantes de fondos opacos, eran, por decirlo así, un magnífico marco, que parecía más bello, más animado, completo, en fin, con la presencia de la seductora hada de aquel retrete, digno de una princesa encantada de *Las mil y una noches* (Fernández y González *Condestable* 125).

Lo interesante es que esa descripción no es de ninguna zona de al-Ándalus, sino de una casa en Valladolid. Si Fernández y González, como buen folletinista, evitaba en la medida de lo posible la descripción minuciosa, no ocurrirá así cuando tenga que explicar cómo es algo que tenga un mínimo de relación con el mundo árabe. Pese a desarrollarse la novela en Castilla, lo castellano aquí estará desdibujado en favor de lo andalusí; no ya solo porque el autor estuviese más familiarizado con el mundo medieval granadino por sus otras novelas, sino también porque muestra de hecho preferencia por esa cultura —al menos, en los rasgos estéticos— frente a la enteramente castellana, lo cual se puede ver en otras descripciones:

> Una vez junto a ella, se notaba que era una ruina antiquísima, único resto de otro edificio mayor, cuyos cimientos, cubiertos de musgo, sobresalían acá y allá sobre el terreno; aquella torre desguarnecida, sin maderas en las puertas ni en las ventanas, rotas las almenas, hundida á trechos su cubierta de pizarras, era tanto gótica como árabe, o por mejor decir, la esbelta arquitectura de Oriente había sido remendada en sucesivas restauraciones con las formas severas y semibárbaras del norte (Fernández y González *Condestable* 125).

Adviértase que a lo árabe se le proporcionan connotaciones positivas, frente a las negativas concedidas a lo gótico; así pues, si la primera cultura ofrece una "esbelta arquitectura", la segunda remitirá a "formas severas y semibárbaras del norte". Esto no deja de ser una sucesión de estereotipos en torno a esos dos pueblos, pero el narrador parece tener claro hacia cuál siente preferencia, al menos en lo arquitectónico. De hecho, aunque los acontecimientos históricos que aquí se recrean tienen que ver sobre todo con la corte de Juan II, el autor aprovecha también las descripciones

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

de la arquitectura para introducir datos relativos a la historia de la cultura árabe:

> El ornato de las paredes pertenecía a esa profusa labor de flores y hojas entrelazadas, geométricamente encerradas en marcos de inscripciones, de grecas, de adornos; el gusto de aquella arquitectura pertenecía a los primeros tiempos del islam, y era grave, robusto en contraposición al de la de los tiempos medios, que es delicado, voluptuoso, aéreo y al que pertenece la Alhambra; la construcción de aquella torre, a juzgar por su arquitectura, databa del siglo IX (Fernández y González *Condestable* 632).

En esta ocasión, nos presenta una arquitectura perteneciente a tiempos previos a la construcción de la Alhambra; en concreto, al siglo IX. Resulta destacable que, en este caso, a pesar de reconocer su belleza y su elegancia, afirma estar refiriéndose a algo "grave" y "robusto"; de este modo, la arquitectura posterior de los árabes queda aún más ensalzada y embellecida. La civilización andalusí parece estar formada, por tanto, por hábiles arquitectos cuya técnica es perfeccionada de manera paulatina a lo largo del tiempo.

5. Religión y límites de la integración simbólica

Esta convivencia de elementos idealizados del pasado andalusí con otros plenamente integrados en una cultura española contemporánea permite observar que la evocación de al-Ándalus no funciona en su obra como un bloque homogéneo ni estable, sino como un repertorio de motivos susceptibles de ser reordenados según su utilidad narrativa e ideológica. En ese sentido, lo musulmán aparece menos como una realidad histórica cerrada que como un material narrativo flexible, que puede ser exaltado en su dimensión estética y, al mismo tiempo, subordinado a una jerarquía cultural más amplia.

Observemos, si no, algunas de sus consideraciones sobre la religión al explicar en una de sus novelas la conversión al cristianismo de un morisco: "Acaso también, perdida la ambición y el odio que ciegan, había comprendido Yaye lo que antes había comprendido Amina: que la religión cristiana es una religión eminentemente grande, racional, conveniente, como por

su esencia divina lo es, y no puede dejar de serlo" (Fernández y González, *Monfíes* 308). Al parecer, según Fernández y González, las "ambición" y el "odio" son lo que retienen a un musulmán a su religión, pero superados esos sentimientos negativos habrá de ponerse en la senda de una religión "eminentemente grande, racional, conveniente".

Dicho de otra manera, aunque el autor puede presentar al-Ándalus como una civilización digna de admiración en ciertos aspectos, dicha valoración queda limitada por una jerarquización religiosa final. Incluso cuando se sugiere una proximidad cultural entre ambas tradiciones, el cristianismo aparece finalmente como horizonte de culminación moral e intelectual, lo que permite justificar retrospectivamente la superioridad del modelo cristiano frente al islámico.

6. Conclusión: Fernández y González y la España oriental

A lo largo del análisis se han puesto de relieve tres ejes fundamentales para el tratamiento de la herencia musulmana en las novelas escritas por Fernández y González. En primer lugar, la construcción romántica de al-Ándalus como espacio de fascinación estética e histórica, articulado a través de motivos como la Alhambra, la arquitectura o determinados episodios legendarios como las corridas de toros. En segundo lugar, la incorporación selectiva de ese pasado islámico al relato nacional español, que permite integrarlo como elemento de prestigio cultural sin cuestionar la jerarquía simbólica del marco cristiano. Y, en tercer lugar, la persistencia de una exclusión religiosa del islam, que actúa como límite último de esa aparente valoración positiva.

Estos tres niveles no se entienden como rasgos aislados de un autor concreto, sino como la cristalización literaria de un proceso cultural más amplio en el que el pasado andalusí se convierte progresivamente en un objeto de construcción imaginaria y de uso identitario. Andreu Miralles comenta que fue "a la España andaluza y a sus gentes a la que más páginas dedicaron los viajeros románticos, convencidos de que era allí donde residía el carácter más singular y pintoresco de la nación española: su herencia oriental" (90). No obstante, para el resto de Europa ello no siempre habría de implicar connotaciones positivas:

> Quienes celebraban tal fenómeno, quienes lo condenaban o, lo que era más habitual, quienes hacían ambas cosas a la vez, concordaban

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

> en imaginar España como un país fronterizo y cuya plena "europeidad" arrojaba serias dudas. Esta es la razón por la que combatir y negociar aquella imagen de España se convirtió para sus intelectuales en una prioridad (Andreu Miralles 113).

Esta construcción de una "España oriental" puede entenderse en el sentido más amplio de los procesos de representación cultural descritos por Edward Said, quien subraya cómo determinadas tradiciones europeas tienden a configurar lo oriental como un objeto de mirada, estudio e interpretación. Sin embargo, el propio Said matiza la aplicabilidad de su modelo al caso español, al señalar que "España es una notable excepción en el contexto del modelo general europeo" y que "el islam formó parte de la cultura española durante varios siglos" (Said 9). En este sentido, el autor insiste en que no se trata de una relación puramente exterior, ya que "el islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia" (Said 10), lo que introduce una complejidad específica frente al esquema habitual del orientalismo europeo. Ahora bien, esta excepción no elimina la utilidad del marco general, sino que lo matiza al aplicarse al caso español, donde la proximidad histórica con el islam permite su incorporación tanto como elemento de alteridad como de apropiación cultural. Es precisamente en esa tensión entre exterioridad e integración donde se sitúan las estrategias discursivas de los autores románticos españoles.

En el caso de Fernández y González, esta tensión se resuelve mediante una estrategia de valoración ambivalente del pasado andalusí. Por un lado, la forma óptima de negociar la imagen de una España oriental es presentar en todo momento el legado islámico como algo en esencia positivo. Esto se hace sobre todo explícito al hablar de la arquitectura y atribuir a al-Ándalus un refinamiento superior al del norte, esto es, al del resto de Europa. El hecho de que la civilización musulmana haya legado también la Alhambra se contempla como algo enriquecedor para la cultura española, por suponer motivo de inspiración a numerosas narraciones de corte fantástico.

Y en lo tocante a las corridas de toros podría ser más ambiguo si no supiéramos que nuestro autor era especial devoto de esos espectáculos: "No obstante, en determinados géneros como la zarzuela o en los folletines de autores como Fernández y González, se mantuvo un espacio literario para los toros, cuya afición no había dejado de crecer y que en el cambio de siglo

ingresarían como un motivo fundamental de la moderna cultura de masas" (Andreu Miralles 280). De hecho, llegó a componer dos obras de temática taurina, inspiradas no ya en al-Ándalus, sino en la España posterior: *Las glorias del toreo* y *Toros y cañas* (Ferreras 153).

Esta apropiación selectiva del pasado andalusí permite observar cómo determinados elementos culturales asociados al islam peninsular pueden ser incorporados al imaginario nacional siempre que sean reinterpretados dentro de un marco compatible con la identidad española dominante. Así, aquello que se percibe como valioso desde el punto de vista artístico, legendario o patrimonial puede ser integrado y exaltado, mientras que otros aspectos vinculados de manera más directa a la dimensión religiosa o cultural del islam permanecen sometidos a mecanismos de distanciamiento y exclusión simbólica.

En conjunto, el análisis permite concluir que la obra de Fernández y González articula una imagen de al-Ándalus marcada por tres dinámicas simultáneas: su construcción como objeto de fascinación romántica, su integración parcial en la narrativa nacional española y su subordinación final a una lógica de jerarquía religiosa y cultural. Esta triple operación lo sitúa en una posición intermedia entre lo exótico oriental, la apropiación nacionalista y la persistencia de un esquema valorativo desigual hacia el islam; por esta vía se convierte en un caso significativo para el estudio de la literatura histórica decimonónica española.

En este sentido, las novelas de Fernández y González no solo reflejan debates característicos del Romanticismo español, sino que anticipan también algunas tensiones que continuarán presentes en discursos posteriores sobre al-Ándalus y la identidad española. La coexistencia entre admiración patrimonial y exclusión identitaria, visible en la valoración estética de la Alhambra o del arte islámico junto al rechazo implícito de determinados aspectos religiosos y culturales del islam, constituye una paradoja cuya vigencia excede ampliamente el contexto decimonónico. Precisamente por ello, el caso de Fernández y González permite observar cómo lo considerado "exótico" dentro de lo andalusí puede convivir con formas de jerarquización cultural e incluso con discursos de exclusión que remiten, en última instancia, a dinámicas próximas al orientalismo y a determinadas manifestaciones tempranas de islamofobia cultural.

Universidad Rey Juan Carlos - *Neomedieval* n. 5, 97-1119 / ISSN: 3020-6146 / DOI: 10.33732/nmv.5.189

Financiación

Este artículo es un resultado obtenido en el proyecto de investigacion «Re-importing the novel: free and unacknowledged translations of foreign fiction in Spain (1769-1845)» (1228924N).

Bibliografía

Andreu Miralles, Xavier. *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*. Barcelona, Taurus, 2016.

Archilés, Ferran. "Introducción: más allá de una dicotomía". *No solo cívica. Nación y nacionalismo cultural español*. Valencia, Tirant, 2018, pp. 9-24.

Benítez, Rubén. "Novela popular y folletinesca". *Historia de la literatura española. Siglo XIX*, v. 1, Barcelona, Espasa Calpe, 1995, pp. 675-695.

Boloix Gallardo, Bárbara. *Ibn al-Ahmar: vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*. Granda, Universidad, 2017.

Campos Cañizares, José. "El caballero toreador artífice de escritos taurinos en la época de Felipe IV". *Cuadernos de Historia Moderna*, v. 44, n. 2, pp. 533-554.

Catalán Romero, Noemí. *El tratamiento del personaje histórico en la literatura del Romanticismo: reyes, impostores y revolucionarios*. Tesis doctoral inédita (Universidad de Alicante), 2016.

Fernández Truan, Juan Carlos y Marie-Helene Orthous. "El juego de cañas en España". *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 5, n. 1, pp. 1-23.

Fernández y González, Manuel. *Los monfíes de las Alpujarras. Novela original*. Madrid, Imprenta de Gaspar y Roig, 1856.

Fernández y González, Manuel. *Historia de los siete murciélagos, leyenda árabe*. Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1863.

Fernández y González, Manuel. *Allah-Akbar (¡Dios es grande!). Leyenda de las tradiciones del sitio y conquista de Granada*. Madrid, Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, 1865.

Fernández y González, Manuel. *El condestable don Álvaro de Luna*. Edición de Javier Muñoz de Morales Galiana. Sevilla, Renacimiento, 2021.

Ferreras, Juan Ignacio. *Catálogo de novelas y novelistas españoles del siglo XIX*. Madrid, Cátedra, 1979.

Fuchs, Barbara. Exotic Nation. *Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.

García Sanjuán, Alejandro. "Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana". *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del islam en la Península Ibérica*. Coquimbo, Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2013, pp. 65-104.

González Alcantud, José Antonio. *Al Ándalus y lo andaluz: Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba, Almuzara, 2017.

Irving, Washington. *Cuentos de la Alhambra*. Granada, Ediciones Miguel Sánchez, 2002.

Labanyi, Jo. "Love, Politics and the Making of the Modern European Subject: Spanish Romanticism and the Arab World". *Hispanic Research Journal*, v. 5, n. 3, 2004, pp. 229–243. https://doi.org/10.1179/hrj.2004.5.3.229

Menocal, María Rosa. "Em busca da memoria de Al-Andalus: Política e História Literária". *Remate de Males*, v. 26, n. 1, 2006, pp. 47-59.

Muñoz de Morales Galiana, Javier. "Introducción". *El condestable don Álvaro de Luna*, Sevilla, Renacimiento, 2021, pp. 7-106.

Muñoz de Morales Galiana, Javier. "Una nueva visión de la rebelión morisca: Los monfíes de las Alpujarras (1856), de Manuel Fernández y González". *Hispanófila*, n. 193, 2021, pp. 131-146.

Muñoz de Morales Galiana, Javier. *Reescritura y reelaboración de los mitos e imaginarios españoles a través de las novelas de Manuel Fernández y González*. Tesis doctoral inédita (Universidad de Cádiz), 2022.

Muñoz de Morales Galiana, Javier. *El resucitador de la novela española. Vida y trayectoria del escritor sevillano Manuel Fernández y González (1821-1888)*. Madrid, Iberoamericana, 2024.

Préstamo Landín, María Teresa del. "Reescrituras decimonónicas del siglo XV español: el suspiro del moro en la narrativa de Manuel Fernández y González". *Lectura y Signo*, n. 11, 2016, pp. 11-26.

Préstamo Landín, María Teresa del. "El destino de los héroes: el recurso de la adivinación en dos novelas históricas de Manuel Fernández y González". *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, v. 21, n. 2, 2018, pp. 51-68.

Préstamo Landín, María Teresa del. *El condestable don Álvaro de Luna y su corte en el contexto de las novelas populares de Manuel Fernández y González*. Tesis doctoral inédita (Universidad de Vigo), 2019.

Quevedo, Francisco de. *Poesía original completa*. Edición de José Manuel Blecua, Barcelona, Planeta, 1981.

Ramírez Macías, Gonzalo. "Los juegos deportivos y el arte en el reino de Granada". *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 4, n. 1, 2011, pp. 1-13.

Roas, David. *De la maravilla al horror. Los inicios de lo fantástico en la cultura española (1750-1860)*. Pontevedra, Mirabel Editorial, 2006.

Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrid, Debolsillo, 2002.

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2013.