

QURTUBA: ALGUNAS REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL CALIFATO DE CÓRDOBA Y EL MITO DE LA CONVIVENCIA

Eduardo Manzano Moreno

La Convivencia («the Coexistence») is the period of Spanish history from the Muslim Umayyad conquest of Hispania in the early eighth century until the completion of the Christian Reconquista in the late fifteenth century, when Muslims, Christians and Jews in Moorish Iberia lived in relative peace together within the different kingdoms (during the same time, however, the Christian reclaiming of land conquered by the Moors was ongoing). The phrase often refers to the interplay of cultural ideas between the three groups, and ideas of religious tolerance. James Carroll invokes this concept and indicates that it played an important role in bringing the classics of Greek philosophy to Europe, with translations from Greek to Arabic to Hebrew and Latin.¹

A medida que Internet se convierte en una fuente de conocimiento globalmente accesible, las nociones contenidas en ella —y que aparecen como resultado de una búsqueda tan instantánea como nuestra propia época— dan buena idea de cuáles son las percepciones asumidas de una forma tan generalizada que puede calificarse de universal. El párrafo arriba citado es así revelador. La entrada de la versión inglesa de la *Wikipedia* es en muchos casos el primer contacto que un lector interesado tiene con ese hispanismo, *convivencia*, que en los últimos años ha cobrado carta de naturaleza no sólo en inglés sino también en otros idiomas (francés o alemán). Nótese, en efecto, que el artículo ofrece una visión de la historia de la Península Ibérica durante la Edad Media en la que «la *convivencia*» (¡sic!) se refiere a todo un «periodo», extendido entre los siglos VIII y XV, durante el cual musulmanes, cristianos y judíos habrían vivido en «relativa paz» dentro de cada uno de los Reinos. El otro aspecto que también se subraya es el contacto intercultural entre esos tres grupos, ya que esa *convivencia* habría favorecido las traducciones del griego al árabe y de esta lengua al hebreo o al latín.

Es probable que, dada la naturaleza de la célebre enciclopedia electrónica, el contenido de esta entrada sea modificado, de tal manera que una búsqueda futura acabe arrojando un artículo bien distinto o incluso mejorado. Más allá de su escaso rigor, sin embargo, esta entrada demuestra que la Edad Media hispana se ha convertido en una referencia histórica para ilustrar ideas relativas a la coexistencia de las tres principales religiones monoteístas. Podrían darse muchos otros ejemplos. Así, el célebre proyecto de construir un centro islámico en Nueva York, en pleno Manhattan, no muy lejos de la zona cero destruida por los ataques del 11 de septiembre, llevó inicialmente el nombre de Cordoba House, inspirado por la ciudad española «where Muslims, Christians and Jews co-existed in the Middle Ages during a period of great cultural enrichment created by Muslims», según escribía el impulsor de la iniciativa, el imam Feisal Abdul Rauf.² En su célebre dis-

1 «La Convivencia», Wikipedia. The Free Encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/La_Convivencia [consultado el 9 de abril de 2013].

2 Feisal Abdul Rauf (2010). «Building on faith», *The New York Times*, 7 de septiembre de 2010.

curso en la Universidad de El Cairo en junio del año 2009, el presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, se refirió a la tradición de tolerancia dentro del islam haciendo mención expresa a Andalucía y a Córdoba.³ Diversos documentales filmados en los últimos años, en fin, por productoras británicas y americanas han venido a insistir igualmente en estas mismas ideas.⁴

En las páginas que siguen, mi intención es mostrar que esta elevación del Medioevo hispano a la categoría de referente histórico multicultural se ha producido en las últimas décadas contando, por lo general, con una participación muy escasa de los historiadores españoles, a quienes esta eclosión ha pillado tan desprevenidos como reticentes hacia un concepto que se apoya más en percepciones genéricas (la supuesta existencia de una tolerancia, de una coexistencia pacífica o de una amplia y libre circulación de ideas) que en circunstancias históricas bien definidas. Dada además la tendencia a comparar esas percepciones con situaciones actuales, *convivencia* se ha convertido en un término con fácil trasvase para un presente en el que se dan circunstancias de gran tensión en las relaciones multiculturales y, en especial, entre judaísmo, cristianismo e islam. De ahí que se haya construido un modelo que se pretende sirva de inspiración para el presente pero que, en cambio, se utiliza para legitimar determinadas opciones que no siempre responden a motivaciones idénticas, ni siquiera compatibles, tal y como veremos más adelante. De esta forma, y a pesar de que algunos autores han hecho aportaciones importantes a partir de las ideas implícitas en *convivencia*, el término ha acabado por convertirse en un «concepto político». Al tildarlo así no estoy emitiendo un juicio de valor, sino una descripción de su naturaleza que permita esclarecer los términos de su discusión. En cambio, como herramienta que puede ayudarnos a obtener una visión más cabal del pasado, *convivencia* tiene unas limitaciones muy evidentes, tal y como veremos cuando intentemos aplicarlo al caso concreto del Califato de Córdoba. Esta contraposición entre conceptos políticos y conceptos históricos suscita, a su vez, un debate más amplio y complejo sobre el papel del conocimiento histórico y su relevancia en las sociedades contemporáneas, a lo cual me referiré en la última parte de este trabajo.

***Convivencia*: la génesis de un concepto**

A pesar de su enorme popularidad, el de *convivencia* es un concepto que ha sido poco elaborado. Asociado a las tres religiones monoteístas, su formulación corresponde al gran filólogo Américo Castro (1885-1972), quien en sus años de exilio en los Estados Unidos tras la Guerra Civil alumbró una peculiar interpreta-

3 En todas las versiones del discurso que he consultado, incluyendo la oficial que ofrece la Casa Blanca, se advierte un notable error en la redacción. El texto dice: «Islam has a long tradition of tolerance. We see it in the history of Andalusia and Cordoba during the Inquisition». Esto no tiene mucho sentido, por lo que es posible que alguna línea se haya perdido. El texto puede verse en <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09> [consultado el 10 de marzo de 2013].

4 Así, por ejemplo, el documental *After Rome: Holy War and Conquest*, dirigido por el actual alcalde conservador de Londres, Boris Johnson, y emitido por la BBC 2 en diciembre de 2008, o *When the Moors Ruled in Europe*, dirigido por Bettany Hughes y emitido por Channel 4 en noviembre de 2006. También se encuentra en fase de preparación *The Ornament of the World*, basado en el libro homónimo de la tristemente desaparecida María Rosa Menocal y producido por Kikim Media.

ción de la historia de España que incorporaba, entre otras, la idea de que durante la Edad Media una especial tolerancia de inspiración musulmana había permitido la *convivencia* entre lo que este autor denominaba las tres castas (cristiana, judía y musulmana). Esa tolerancia, una más de las influencias decisivas traídas por el islam, habría contribuido a configurar la peculiaridad histórica de España. La supremacía de la casta cristiana durante la Baja Edad Media habría abierto el camino a la «edad conflictiva» de los siglos XV y XVI, caracterizada por la intolerancia, las persecuciones y las expulsiones de las otras dos castas sojuzgadas.

En la formulación de sus tesis Américo Castro no fue nunca demasiado sistemático. De hecho, sus ideas fueron configurándose y perfilando desde que en 1948 apareció la primera edición de lo que entonces se tituló *España en su historia* hasta la edición en 1966 de esta misma obra que, con significativas modificaciones, había pasado a ser llamada *La realidad histórica de España*.⁵ El tema de la *convivencia*, además, no llegó a ser nunca central en un pensamiento cuyo principal objeto era conocer los orígenes del pueblo español o, por decirlo en palabras del propio Castro, «del hombre estructurado hispánicamente». ⁶ Sus largas digresiones sobre el pueblo, entendido como el principal agente de la historia, sobre la inextricable ligazón de «lo español» con la religión o sobre la «morada vital» y la «videncia» como ideal y vivencia propios de cada comunidad fueron otros tantos elementos de una visión que Américo Castro fue construyendo durante sus años de exilio, y cuyo objetivo final era explicar el «ser de los españoles».

No es extraño, pues, que Américo Castro nunca se ajustara a los patrones historiográficos al uso: el escaso interés por la sucesión de hechos históricos, la mezcla de datos de épocas muy diversas, la búsqueda a ultranza de la singularidad y de los paralelos más inverosímiles, la escasa relevancia otorgada a los aspectos económicos o, incluso, la peregrina idea —basada en los postulados hermenéuticos de Wilhelm Dilthey— sobre la primacía de los historiadores nativos frente a los extranjeros para entender la propia historia eran otras tantas formas de rechazar cualquier conocimiento pretendidamente «cientifista» frente a una comprensión del pasado basada en la *videncia*. Para Américo Castro el objetivo de la interpretación histórica era encontrar los componentes de la «morada vital» que había configurado el pueblo español. Uno de esos componentes había sido el de la «convivencia» de las tres castas, que de una forma algo imprecisa Castro pareció identificar en dos momentos históricos: el del Califato omeya de Córdoba en pleno siglo X y el de los Reinos cristianos del siglo XIII. Los rasgos que acabaron imponiéndose a lo largo de la «edad conflictiva» no sólo arrinconaron ese componente de la *morada vital* hispana sino que además constituyeron una seria rémora para el progreso del país.⁷

Si se examina desde la perspectiva estricta de la historia del pensamiento español, la obra de Américo Castro tiene una obvia conexión con la tradición que,

5 Guillermo Araya (1983). *El pensamiento de Américo Castro: estructura intercastiza de la historia de España*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 41-47.

6 Américo Castro (1949). «El enfoque histórico y la no-hispanidad de los visigodos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 3, pp. 234-235.

7 Américo Castro (1984). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, pp. 47-61.

desde la llamada *Generación del 98*, había venido reflexionando sobre el «ser» y la «historia de España», marcados por un glorioso pasado imperial y un presente de decadencia y marginalidad internacional. La Guerra Civil de 1936-1939 no hizo más que ahondar hasta límites traumáticos esa reflexión. No es casual que la primera edición de *España en su historia* coincidiera de forma exacta con la aparición de textos y obras como *Los españoles en la historia* de Ramón Menéndez Pidal (1947), *España como problema* del entonces falangista Pedro Laín Entralgo (1949), *España sin problema* del también franquista, pero miembro del Opus Dei, Rafael Calvo Serer (1949) o, en fin, *España: un enigma histórico*, que otro exiliado, Claudio Sánchez-Albornoz, publicó en Buenos Aires en 1957 como respuesta precisamente a la obra de Américo Castro y que dio lugar a una agria polémica entre ambos autores. A ello deben unirse innumerables reseñas, comentarios y artículos publicados en la estela de estas obras por partidarios o detractores de las diversas *ideas de España*.

No es éste el lugar para hacer un análisis detallado de todos estos autores y obras que, desde luego, están lejos de obedecer a los esquemas que a veces se proyectan desde una visión presentista. Un autor profundamente antifranquista como Claudio Sánchez-Albornoz dio a la luz una visión de la Edad Media que acabó convirtiéndose en la referencia canónica para los historiadores más proclives al régimen, siguiendo en ello la estela que ya había marcado Ramón Menéndez Pidal, tampoco sospechoso de abrigar excesivas simpatías por ese régimen.⁸ En cambio, un arabista profundamente conservador y alineado del lado de los vencedores de la Guerra Civil, como era Miguel Asín Palacios, aludía a las ideas y motivos compartidos de forma armónica por cristianismo e islam durante la Edad Media como paralelo histórico que justificaba la insólita presencia de importantes contingentes de tropas marroquíes en las filas del ejército franquista durante la Guerra Civil.⁹ El mismo recurso a la historia de España permeó muchos elementos del discurso político de la época, y el propio general Franco, aparte de proclamar en 1938 su intención de fundar en Córdoba «una Universidad de Estudios Superiores Orientales donde los estudiantes musulmanes hallen ocasión de investigar acerca de antiguos esplendores de su civilización, utilizando para ello los documentos de todo orden que España conserva», no se recataba en dar su propia visión de la situación entre comunidades religiosas durante la Edad Media en un discurso pronunciado de 1937 en el que exponía su programa de gobierno:

A la persecución enconada de los marxistas y comunistas a cuanto representase la existencia de una espiritualidad, de una fe o de un culto, oponemos nosotros el sentimiento de una España católica, con sus Santos y con sus Mártires, con sus instituciones seculares, con su justicia social y con su caridad cristiana; y aquel gran espíritu comprensivo que hizo en los siglos de oro de nuestra Historia, cuando un catolicismo vigoroso y sentido era el arma de reconstrucción de

8 Véase el imprescindible prólogo de Diego Catalán en 1982 a Menéndez Pidal, en *Ramón Menéndez Pidal. Los españoles en la historia*. Madrid: Espasa-Calpe.

9 Eduardo Manzano (2000). El arabismo español en el siglo XX: la construcción de un esencialismo, en *Gonzalo Fernández Parrilla, Manuel C. Feria García y Eduardo Manzano Moreno. Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 23-28.

nuestra unidad histórica, veíanse bajo la tutela tolerante del Estado Católico las mezquitas y las sinagogas acogidas al espíritu comprensivo de la España católica.¹⁰

En este cruce de visiones históricas esencialistas, la de Américo Castro siempre se caracterizó por responder a una ideología genuinamente progresista y liberal.¹¹ Su apuesta por integrar la historia de al-Andalus dentro de la historia de España quedaba muy lejos de la inaudita idea del general Franco de otorgar el acceso al pasado musulmán hispano a los propios musulmanes. De hecho, y como ha señalado P. Martínez Montávez, el gran mérito de Castro consistió en dotar de protagonismo a un pasado islámico al que los propios arabistas españoles habían consentido en adjudicar un papel subalterno.¹² Sin embargo, ello no se tradujo en un tratamiento específico y bien documentado de al-Andalus, tal vez porque en la bibliografía arabista Castro nunca llegó a encontrar materiales susceptibles de ser incorporados a su interpretación, tal vez por la decepción provocada por la «amplia reserva crítica, hasta en no pocos casos claramente escéptica, que los más ilustres y reconocidos representantes de ese arabismo manifestaron hacia sus innovadoras teorías».¹³

Es evidente, pues, que cuando Américo Castro señaló la importancia de la conquista árabe en la formación del «pueblo español» y de la «convivencia» inspirada en una tolerancia de supuesta raigambre islámica, lo hizo basándose más en sus propias percepciones y elaboraciones que en el recurso a una documentación profunda y rigurosa sobre al-Andalus.¹⁴ La falta de un sólido anclaje documental y el protagonismo que en ella adquiría el «pueblo español» fueron la causa de que su obra adquiriera un marcado carácter político —con toda seguridad muy a su propio pesar— cuyo valor dependía de su capacidad para ofrecer claves relevantes sobre el presente. Este acendrado carácter político marcó su recepción posterior. Y de esta forma ocurrió algo inesperado: mientras que su parte central —las consideraciones sobre el «ser de los españoles», su «morada vital» o su «vividuría»— perdía vigencia en los nuevos marcos políticos surgidos tras el fin del franquismo, sus geniales intuiciones sobre el multiculturalismo medieval pasaron a concitar un interés creciente en unas sociedades que, desde el último cuarto del siglo XX, tuvieron que hacer frente a unos retos que habían sido inimaginables durante las décadas previas.

10 Para la entrevista, véase Declaraciones de S. E. a Manuel Aznar, 31 de diciembre de 1938, en *Francisco Franco Bahamonde (1939). Palabras del Caudillo: 19 de abril de 1937-31 de diciembre de 1938*. Barcelona: Seix y Barral Hnos. Edit. F. E., p. 314. Para el discurso Francisco Franco Bahamonde (1937). *Habla el Caudillo [textos seleccionados de discursos y escritos del Caudillo]*. Gijón: Luz, p. 33.

11 Como muy bien demuestra Américo Castro, Juan Goytisolo y Javier Escudero Rodríguez (1997). *El epistolario: cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo, 1968-1972*. Valencia: Pre-Textos.

12 Pedro Martínez Montávez (1983). «Lectura de Américo Castro por un arabista», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXII, pp. 21-42.

13 Pedro Martínez Montávez (2010). Américo Castro y los moriscos, en *Julio Rodríguez Puértolas. El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón*, publicada on-line en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com> [consultado el 15 de marzo de 2013].

14 Bernabé López García (2000). «Enigmas de al-Andalus: una polémica», *Revista de Occidente*, 224, enero de 2000, pp. 49-50.

Convivencia: el desarrollo de un concepto

El hecho de que Américo Castro viviera el exilio en los Estados Unidos y trabajara en diversas universidades de ese país tuvo gran importancia en la difusión de una obra ya de por sí digna de interés. En 1954 *La realidad histórica de España* aparecía traducida en Princeton y al año siguiente ocurría lo propio con una edición en italiano. En 1963 la obra se tradujo al francés y todavía en 1971 Berkeley publicó una nueva traducción con el título *The Spaniards. An Introduction to Their History*, que mereció reseñas en *Los Angeles Times*, *The Economist* o *Times Literary Supplement*.¹⁵ No creo que sea exagerado decir, por lo tanto, que Castro ha sido uno de los humanistas españoles que a lo largo del siglo XX ha conocido una mayor proyección internacional.¹⁶

Ello motivó que fueran muchos los estudiosos extranjeros que entraron en contacto con la Edad Media hispana a través de la peculiar visión que ofrecían las tesis castríes, que encontraron así una amplia repercusión en departamentos de Español, de Estudios Medievales, de Estudios Judíos, de Estudios Islámicos y, más recientemente, de Literatura Comparada o de Estudios Culturales. Naturalmente, las lecturas que de esas tesis se hicieron en esos medios académicos poco o nada tenían que ver con las preocupaciones sobre el ser o la esencia de España y, en cambio, apostaban de manera muy decidida por el análisis del multiculturalismo, de las cuestiones ligadas a identidades o a procesos de mestizaje, aspectos que podía considerarse que estaban ya planteados de forma más o menos embrionaria en la obra del filólogo español y que en una sociedad como la americana, sometida a fuertes presiones multiculturales, tenían una importancia superlativa.

El resultado de estas lecturas fue una formulación más elaborada de algunas ideas encapsuladas en el concepto de *convivencia*, pero que alcanzaron ahora una dimensión bien distinta.¹⁷ En 1969, Th. Glick y O. Pi-Sunyer publicaron un trabajo en el que señalaban la escasa disposición de los historiadores españoles a darse cuenta del potencial de su disciplina asumiendo ciertos conceptos procedentes de las ciencias sociales. Propugnaban la necesidad de una teoría que explicara los procesos de aculturación desarrollados en la Península Ibérica en época medieval, dejando a un lado «the agonizingly obscurantist neologisms» que había utilizado Américo Castro para describir fenómenos por lo demás bien conocidos por la antropología cultural. Los límites definidos por la identidad religiosa no siempre habían sido rígidos a lo largo del Medioevo hispano, como ponían de manifiesto los fenómenos de conversión o de transferencia de conocimientos y técnicas. Lo que Castro había denominado *convivencia* pasaba a ser definido así como un «pluralismo estabilizado», en el que los procesos de fusión o de asimilación habían quedado en suspenso («a

15 Guillermo Araya (1983). *El pensamiento de Américo Castro: estructura intercastiza de la historia de España*. Op. Cit., p. 313.

16 Por contra, la obra de Claudio Sánchez-Albornoz, *España: un enigma histórico*, sólo fue traducida en 1976 por la Fundación Universitaria Española, aunque el verdadero impulso vino dado por el Instituto de Cultura Hispánica, tal y como señala Bartolomé Clavero (2013). *El árbol y la raíz. Memoria histórica familiar*. Barcelona: Crítica, p. 100. Se trató, por lo tanto, de una publicación oficialista, ya que fuera de nuestras fronteras a nadie le interesaban demasiado las disquisiciones del historiador abulense sobre las peripecias del *homo hispanicus*.

17 Kenneth Baxter Wolf (2009). «Convivencia in Medieval Spain: a Brief History of an Idea», *Religion Compass*, 3/1, pp. 72-85.

stage of arrested fusion or incomplete assimilation»¹⁸).

El propio Th. Glick trabajó sobre estas ideas en obras posteriores. A pesar de carecer de vínculo alguno con la idea de *convivencia*, su libro sobre el regadío en Valencia (1970) era un estudio pionero sobre la génesis de los paisajes de huerta en el sudeste peninsular, explicados como resultado de procesos de difusión de técnicas y cultivos, protagonizados por gentes procedentes del Próximo Oriente o del norte de África asentadas en esa zona tras la conquista árabe, y que conocieron siglos más tarde una traslación a unas condiciones sociales muy distintas tras la ocupación cristiana de esta región.¹⁹ En una obra posterior, Glick intentaba dar a estas ideas un carácter más general, haciendo hincapié en que estos procesos de cambio y difusión cultural en la Península Ibérica en época medieval no precisaron necesariamente de contactos pacíficos. Por otra parte, la coexistencia de las tres religiones monoteístas no fue nunca el resultado de una política de tolerancia en el sentido moderno del término, sino de un ensimismamiento etnocéntrico que llevaba implícita la exclusión social de las comunidades sometidas (cristianos y judíos, en el caso de al-Andalus; musulmanes y judíos en el de los Reinos cristianos). Conceptos como integración, asimilación o adscripción étnica o religiosa demostraban tener así un carácter más dinámico que lo que daba a entender la «castiza» idea de «convivencia».²⁰

Años más tarde, las ideas de Castro fueron nuevamente retomadas por David Nirenberg para elaborar una brillante interpretación de la configuración de las «comunidades de violencia» identificables en pleno siglo XIV. Nutridas por un conflicto estructural, que respondía a pautas reconocibles en diversos contextos, estas comunidades eran siempre proclives a la violencia gracias a la capacidad que tenían los individuos para manipularlas en determinados momentos y lugares. De esta forma, el concepto de *convivencia* dejaba de tener un simple significado de coexistencia pacífica, para pasar a albergar también el de enfrentamiento y persecución. Se trataba en todos los casos de caras de una misma moneda generada por las tensiones de una sociedad marcada por las identidades religiosas.²¹

Es muy significativo que, mientras estas reflexiones se producían en el ámbito americano, en nuestro país la historiografía tomaba un rumbo muy distinto. El agotamiento de la discusión sobre el *ser de España* vino a coincidir —como ya he señalado— con el final del franquismo y con la búsqueda de nuevos horizontes alejados de

18 Thomas F. Glick y Oriol Pi-Sunyer (1969). «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, 11 (2), pp. 136-154.

19 Thomas F. Glick (1970). *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge: Harvard University Press. Hay traducción castellana en (1988). *Regadío y sociedad en la Valencia medieval: del Cenía al Segura*. Valencia: Del Cenía al Segura.

20 Thomas F. Glick (1979). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. Hay traducción al castellano en (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1259)*. Madrid: Alianza, D. L. También en (1992). *Convivencia: an Introductory Note*, en Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilynn Denise Dodds. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. Nueva York: G. Braziller, en colaboración con el Jewish Museum, pp. 1-9.

21 David Nirenberg (1996). *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. Hay traducción al castellano en (2001). *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.

las premisas esencialistas que hasta entonces habían dominado la escena. Lo obsoleto de esos viejos moldes vino a ser tempranamente reconocido por autores tan influyentes como Jaume Vicens Vives (1910-1960), que se presentaban como:

[...] bisagra que podría caracterizarse, de un lado, por la liquidación de una serie de posiciones anacrónicas (en general las de la escuela erudita y filológica nacionalista castellana); y de otro, por el nacimiento de un nuevo concepto de historia, abierto a la vida real, hecho de sangre humana e incompatible con los grandes temas abstractos y la pildora política e ideológica que envenenó la historiografía hispánica.²²

Este «nuevo concepto de historia» buscó sus referencias inicialmente en la Escuela de los Annales, para más adelante verse también influido por las corrientes del materialismo histórico, muy en boga en la Europa de los años setenta y ochenta. A pesar de que estas corrientes no fueron nunca dominantes —el medio historiográfico español ha sido siempre mayoritariamente conservador—, sí que fueron muy dinámicas y compartieron formas de trabajo e incluso temas con la tradición positivista que siempre, de una forma u otra, se había venido manteniendo en España. En una obra también muy influyente, Abilio Barbero (1931-1990) y Marcelo Vigil (1930-1987) se referían en 1978 en términos muy críticos a las ideas tanto de Américo Castro como de Claudio Sánchez-Albornoz, considerándolas «un enmascaramiento de la realidad de la historia de España, que se convertiría en algo trascendente, unida a constantes metafísicas o raciales», dado que «en lugar de plantear los condicionantes reales de la historia de España, lo que hace es convertirlos en una esencia, cuyo conocimiento queda más allá de toda investigación científica». De ahí que ambos autores mostraran escaso interés en llegar al conocimiento de la esencia de lo español: «nuestros propósitos son más modestos, ya que se reducen a estudiar los cambios sufridos por las organizaciones sociales que existieron en la Península Ibérica en un periodo determinado».²³

En esta labor más apegada a los documentos o a los temas específicos ligados al cambio social y económico, el de las relaciones interculturales —que, como ya he señalado, se puede considerar encapsulado en la idea castrí de *convivencia*— no ocupaba un lugar destacado. No se trató de una conjura dictada por una supuesta animadversión generalizada hacia el gran filólogo español, como afirman a veces sus defensores. Fue más bien un cambio de orientación marcado por la influencia de la historiografía europea, cuyas corrientes más dinámicas no manifestaban durante esos años excesivo interés ni por los estudios culturales ni por los orígenes de los pueblos, dos temas que solían ir juntos en muchas ocasiones con las penosas consecuencias conocidas por todos en la Europa de la posguerra. A todo ello cabe añadir también la peculiar ordenación académica de nuestro país, heredada de las últimas reformas universitarias del franquismo, en la que de forma muy signi-

22 Jaume Vicens Vives (1960). *Aproximación a la Historia de España*, 2.ª edición [prólogo]. Barcelona: Teide.

23 Abilio Barbero y Marcelo Vigil (1978). *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, pp. 18-19.

ficativa los departamentos de Historia Medieval y de Estudios Árabes o Hebreos mantenían existencias separadas, e incluso divergentes y, desde luego, poco «convivenciales» por lo general.²⁴

Esta explicación de las razones que explican la recepción de las ideas de Américo Castro no quedaría completa sin mencionar la aparición de un elemento completamente inesperado y que fue cobrando importancia progresiva a lo largo del último cuarto del siglo xx. El protagonismo cada vez más destacado del mundo árabe en particular y del islam como ideario político de alcance global en general fue en paralelo al aumento de las tensiones no ya sólo en Oriente Medio —como ponen de relieve las tres guerras en el Golfo Pérsico y el recrudecimiento del conflicto palestino— sino también en otras zonas. Obras influyentes como la de Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), exponían la tesis de que el combate ideológico que había marcado la Guerra Fría había dado paso a una época marcada por enfrentamientos entre culturas, invitando así a abrir tanto la comprensión de las realidades multiculturales como su combate. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 y los que más adelante siguieron en Madrid, Londres y otras partes del mundo vinieron a acentuar aun más esta orientación, que obligaba a reconsiderar y revisar las ideas existentes sobre el islam y su tradición histórica en un momento de reacciones extremas y emociones muy encontradas.

Es en este contexto en el que hay que entender la aparición de diversas obras dirigidas al gran público centradas en al-Andalus. A la tradición académica americana, que desde tiempo atrás venía insistiendo en el interés que encerraba el estudio de la multiculturalidad en la sociedad andalusí, se le vino a añadir la necesidad de encontrar un discurso que articulara respuestas ante una situación tan traumática. Una profesora de literatura española y portuguesa de la Universidad de Yale, María Rosa Menocal (1953-2012), que venía trabajando en un libro de divulgación sobre la multiculturalidad en la Córdoba de los omeyas, se encontró presenciando los ataques del 11 de septiembre con su obra ya terminada y planteándose la imposibilidad «de comprender la historia de lo que ciertamente fue en otra época un ornamento del mundo sin ver los reflejos de esa historia justo delante de nuestra puerta delantera».²⁵ Decidió así no cambiar su texto ya redactado en el que se ofrecía una visión del Califato omeya como una época de tolerancia, lo que inevitablemente suscitaba la comparación con las bárbaras escenas del presente.

Otros autores siguieron una senda similar. Chris Lowney, un antiguo jesuita y exdirectivo de J.P. Morgan, publicó poco después *A Vanished World: Christians, Muslims and Jews in Medieval Spain* (2005), en donde exponía la gloria de los logros conjuntos conseguidos por las tres comunidades y la tragedia de no haber sabido preservarlos, señalando que la «España Medieval podría mostrar el camino» para recuperar ese espíritu de colaboración. En *God's Crucible. Islam and the Making of Europe*

24 He aludido a este problema en Eduardo Manzano (2009). Desde el Sinaí de su arábica erudición. Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes, en Manuela Marín (ed.). *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: siglos xvii–xxi*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 213–230.

25 María Rosa Menocal (2002). *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, Londres: Little, Brown, Postscript, p. 283. Hay traducción española en (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en «al-Andalus»*. Barcelona: Plaza & Janés.

(2008), David Levering Lewis, ganador del premio Pulitzer por su biografía de un activista americano de los derechos civiles, contraponía la tolerancia de la sociedad andalusí frente a una Europa occidental que exaltaba los valores guerreros, el fanatismo religioso o la esclavitud.

Resulta significativo que, mientras todas estas obras eran traducidas al castellano, en nuestro país las celebraciones sobre la tolerancia y el esplendor andalusíes tuvieran un carácter mucho más difuso y genérico.²⁶ Ciertamente, han sido innumerables las menciones a la tolerancia o al esplendor de la *civilización* andalusí en reportajes, piezas literarias o discursos oficiales —como bien se han encargado de señalar autores como Serafín Fanjul— pero, en líneas generales, no han existido obras parangonables a las ya citadas con una agenda de reivindicación de lo andalusí tan evidente y concreta.²⁷ En cambio, los autores españoles que han abordado estos mismos temas lo han hecho siempre desde posturas muy críticas respecto a la idealización de al-Andalus como modelo de tolerancia, manifestando de paso una abierta hostilidad hacia la presencia histórica del islam en nuestro país y desarrollando incluso la devastadora idea de que España ha venido manteniendo un enfrentamiento permanente contra el islam desde la primavera del año 711 hasta los recientes atentados terroristas.²⁸ Da mucho que pensar que estas visiones hayan sido tan predominantes en nuestro país y, además, alentadas también en la mayor parte de los casos por autores con nulos conocimientos sobre el tema. La ausencia de los especialistas de estas disquisiciones tan genéricas sobre al-Andalus quiere decir, por tanto, que su opción mayoritaria ha sido bien no entrar en construcciones históricas genéricas de un tipo u otro, bien ejercer la crítica de forma puntual.²⁹ Es evidente, por lo tanto, que este choque de discursos esencialistas ha pillado «con el pie cambiado» a los estudios medievales en general y al arabismo en particular. Es el momento, por lo tanto, de que analicemos las causas de este desfase.

Las divergencias en los enfoques

El mayor desarrollo de los estudios culturales en los Estados Unidos explica, al menos en parte, algunas diferencias que presentan la historiografía anglo-

- 26 Chris Lowney (2007). *Un mundo desaparecido. La convivencia de musulmanes, cristianos y judíos en la España del siglo XIII*. Buenos Aires: El Ateneo; y Levering Lewis (2009). *El crisol de Dios. El islam y el nacimiento de Europa*. Barcelona: Paidós.
- 27 Quizá la única excepción sea Juan Vernet (1999). *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona: El Acatilado, aunque conviene recordar que ésta es la obra de uno de nuestros mejores arabistas que divulga sus extraordinarias contribuciones en el campo de la historia de la ciencia y la tecnología árabes. Tampoco puede obviarse la extraordinaria producción de Francisco Márquez Villanueva, aunque sus trabajos tienen una relación más indirecta con al-Andalus.
- 28 Serafín Fanjul (2002). *Al-Andalus contra España: la forja del mito*. Madrid: Siglo XXI de España; también Serafín Fanjul (2004). *La quimera de Al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI de España; César Vidal (2004). *España frente al islam: de Mahoma a Ben Laden*. Madrid: La Esfera de los Libros; Rosa María Rodríguez Magda (2008). *Inexistente Al-Andalus: de cómo los intelectuales reinventan el Islam*. Barcelona: Nobel. Esta última obra fue galardonada con el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos.
- 29 Fernando Bravo López (2009). «Islamofobia y antimusulmanismo en la obra de Cesar Vidal», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 8, pp. 47-71; Eduardo Manzano (2001). «Reseña a Serafín Fanjul, Al-Andalus contra España», *Hispania*, LXI/3 (2009), pp. 1161-1164; María Isabel Fierro (2004). «Idealización de al-Andalus», *Revista de Libros*, 94; Luis Molina (2004). «Reseña a Serafín Fanjul. La quimera de al-Andalus», *Al-Qantara*, xxv, pp. 571-575; y Fernando Rodríguez Mediano (2006). «Reseña a Serafín Fanjul, La quimera de al-Andalus», *Aljamía*, 18, pp. 295-300.

sajona —y más concretamente americana— y la española —incluyendo también la francesa— con respecto al tema de la *convivencia*, que han sido acertadamente puestas en evidencia por Ryan Szpiech en un trabajo reciente.³⁰ Este autor explica tal divergencia por la existencia de un conflicto más amplio entre tradiciones empíricas e interpretativas, presentes ya en el desarrollo de los estudios filológicos desde el siglo XIX y, por añadidura, en los propiamente históricos. Esa fisura entre hermenéutica y empirismo se corresponde con la ruptura del nexo establecido por el Romanticismo alemán entre *Bildung* y *Wissenschaft*, entendido el primer término como una noción de autorrealización a través de la educación por parte del individuo, y el segundo como un conocimiento que, a través de la ciencia, debía llevar a aquél. La ruptura de esa simbiosis en la segunda mitad del siglo XIX en favor de una ciencia libre de cualquier subjetivismo alcanzó de lleno a los estudios humanísticos y se ejemplifica en el distanciamiento entre filología interpretativa y lingüística. Ello ayuda a explicar, en opinión de Szpiech, la trayectoria de personajes como Américo Castro o su contemporáneo Erich Auerbach (1892-1957), también contrario a cualquier historia científica —dada la imposibilidad de recurrir en ella a la experimentación— en favor de una historia figurativa, dominada por la interpretación y las preguntas de corte esencialista.³¹

Esta divergencia explica también el distanciamiento del reciente arabismo español con respecto a la línea más culturalista e interpretativa que autores como Julián Ribera (1858-1934) y Miguel Asín Palacios (1871-1944) mantuvieron durante la primera mitad del siglo XX, y que se ha resuelto en nuestros días en una vinculación más estrecha con las líneas dominantes internacionalmente en el campo de los estudios árabes. De esta forma, y mientras esta disciplina desarrollaba una cierta aversión a cualquier forma de *grand récit*, en los departamentos de Estudios Culturales o de Literatura en los Estados Unidos se seguía un proceso inverso, caracterizado por una preponderancia de ideas comparatistas y una fascinación por el estudio de las identidades y de los fenómenos de hibridación a través de enfoques poscoloniales e interdisciplinares.³²

La crítica es razonable y merecedora de ser tenida en cuenta: nos hemos preocupado tanto por demostrar que el concepto de *convivencia* no tiene ninguna apoyatura histórica, que hemos descuidado explorar las posibilidades que encierra la complejidad cultural de la Edad Media hispana. También es cierto que la historia social en nuestro país ha solido dejar a un lado los aspectos culturales, hasta el punto de que en muchos casos sus interpretaciones parecen estar refiriéndose más a *koljoses* rusos que a los aspectos ideales y materiales —ciertamente indistinguibles— que configuran las sociedades medievales. De ahí que siga también vigente la crítica de Glick y Pi-Sunyer cuando señalaban que los historiadores españoles no siempre han sido del todo conscientes de las posibilidades que ofrece el estudio multicul-

30 Ryan Szpiech (2013). *The Convivencia Wars: Decoding Historiography's Polemic with Philology*, en *Suzanne Conklin Akbari y Karla Mallette. A Sea of Languages: Rethinking Arabic Role in Medieval Literary History*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 254-295.

31 *Ibidem*, pp. 266-284.

32 *Ídem*, pp. 283-284

tural de la Edad Media en la Península Ibérica. Da la impresión, en efecto, de que un campo de estudios que ciertamente necesita una importante revisión debería replantearse sus temas de trabajo desde nuevas perspectivas, aceptando un «giro cultural» que, en muchos casos, ha venido pasando desapercibido hasta la fecha.

Asumida esta crítica, conviene también señalar otros aspectos más debatibles que suscita el trabajo de Szpiech. Uno de ellos es el que señala una cierta inanidad teórica por parte de los autores españoles y franceses, enfrascados en un cientifismo aferrado al dato. Sin rechazar que ello haya sido cierto en muchos casos —tal y como ocurre en cualquier tradición historiográfica y sin que sea, desde luego, nada negativo—, conviene recordar que el campo de los estudios medievales —me refiero a ellos de forma genérica— ha dado lugar en nuestro país a una considerable cantidad de debates teóricos dentro del materialismo histórico, de la lingüística o de la antropología social.³³ Es cierto que estos debates no han ido en algunas de las direcciones preponderantes en los Estados Unidos, pero no creo que hayan sido sólo las interpretaciones que se centran en las cuestiones multiculturales las únicas que han buscado trascender los datos empíricos. Las aportaciones a la historia social han sido importantes y de una enorme envergadura.

Más concretamente, en el campo del arabismo el abandono de las visiones que habían dominado la primera mitad del siglo XX se ha debido también, creo, a una profunda desconfianza hacia el carácter tan ideologizado que había adquirido la disciplina de la mano de autores como Ribera, Asín Palacios o García Gómez. De nuevo, se trata de una tendencia que hay que entender dentro de unas claves propias del ámbito historiográfico español. El final de la época franquista coincidió dentro del arabismo con una profunda crisis tanto de identidad como de objetivos, marcada la primera por la disolución en el nebuloso campo de los «estudios semíticos» y señalada la segunda por la progresiva irrelevancia de unos estudios sobre al-Andalus que no parecían interesar a muchos —ni siquiera a Américo Castro y sus seguidores— y que descuidaban el estudio de cuestiones como, por ejemplo, los temas contemporáneos que cada vez suscitaban mayor demanda social.

Conviene recordar, por lo tanto, el panorama que tuvieron que afrontar los arabistas españoles durante los años setenta para entender muchos de sus desarrollos posteriores. Y es justo reconocer que existían lagunas de conocimiento tan amplias que se imponía la necesidad de abrir campos totalmente inéditos: así, por ejemplo, el derecho islámico, hasta entonces poco estudiado; la lingüística histórica, donde todavía se asumía que en al-Andalus se hablaba de forma generalizada el romance; o los estudios contemporáneos, hasta entonces ignorados por completo. La lista de tareas pendientes era simplemente colosal. En esa tesitura, los estudios árabes se decantaron, creo que con total acierto, por aumentar una base de conocimiento que por entonces era todavía muy endeble. Antes que emprender la vía

33 Manuel Acién (1998). «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales: la formación social islámica», *Hispania*, 58 (200), pp. 915-968; Pierre Guichard (1999). «A propos de l'identité andalouse: Quelques éléments pour un débat», *Arabica*, 46, pp. 97-110; Eduardo Manzano (2012). Al-Andalus: un balance crítico, en *Philippe Sénac. Histoire et Archéologie de l'Occident Musulman (VIIe-XVe siècle: Al-Andalus, Maghreb, Sicile)*. Toulouse: Université Le Mirail, pp. 19-31.

fácil del ensayismo con datos escasos y dispersos, el arabismo español optó por el camino difícil, y a veces incomprendido, de fundamentar sobre unos cimientos más sólidos una disciplina que hasta entonces había sido considerada subsidiaria.

De hecho, la fuerte reacción que Szpiech constata en autores contrarios al concepto de *convivencia* —y que le lleva a hablar de «guerras» en torno a este término, o de un «*vociferous criticism*»— no se puede achacar tan sólo a un rechazo hacia cualquier perspectiva que implique un enfoque interpretativo. Bruna Soravia ha señalado lo insólito que resulta comprobar la ausencia de referencias a estudios recientes sobre al-Andalus en libros y artículos publicados en inglés sobre el multiculturalismo medieval en la Península Ibérica.³⁴ No se trata, ciertamente, de una apreciación subjetiva de esta autora. Si se examinan las bibliografías de muchos de esos trabajos, aparte de ausencias clamorosas en el apartado de fuentes primarias, se constata que sus autores apenas han utilizado bibliografía en español, catalán, francés o portugués, que son las lenguas en las que se han publicado, además del inglés, las contribuciones más relevantes durante las tres últimas décadas. El problema, por lo tanto, es recurrente: ¿se puede dar crédito a interpretaciones que basan sus conclusiones en un conocimiento a veces muy sumario no sólo de la evidencia disponible, sino también del océano de aportaciones recientes que han aparecido en una historiografía especialmente activa? No creo que sea muy de extrañar que la respuesta desde este lado del Atlántico haya tendido a ser muy negativa.

Puede argumentarse, no obstante, que muchas de estas interpretaciones no buscan una solidez histórica inapelable. Su intención es demostrar que si en el pasado hubo épocas en las que fue posible crear las condiciones para que distintas culturas fueran capaces de dialogar entre sí, en la actualidad deberíamos intentar avanzar en una línea similar siguiendo estos ejemplos.³⁵ Enunciado de esta forma es difícil, desde luego, no estar de acuerdo con un propósito así. El problema reside en que, una vez que hemos aceptado sacrificar el rigor histórico en aras de un objetivo tan loable como es la hermandad universal, no sólo las reglas dejan de operar, sino que además la capitalización política del mensaje puede ser reclamada por muchos. Más arriba veíamos a un dirigente religioso musulmán evocar «un gran periodo de enriquecimiento cultural *creado por los musulmanes*»; pero también veíamos a un dictador impregnado de un catolicismo militante reclamar la tutela tolerante *del Estado* cobijando las mezquitas y las sinagogas en la España medieval. Similar naturaleza del mensaje, objetivos radicalmente diferentes. Puestos a elegir, yo suscribiría, sin duda alguna, el mensaje implícito en el discurso del presidente Obama —y estoy seguro de que también lo harían muchos académicos americanos y europeos genuinamente liberales—, pero ¿convence ese discurso a quienes creen, por ejemplo, que la *convivencia* an-

34 Bruna Soravia (2009). Al-Andalus au Miroir du Multiculturalisme. Le Mythe de la Convivencia dans quelques Essais Nord-Américains Récents, en *Manuela Marín (ed.). Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: siglos XVII-XXI. Op. Cit.*, p. 352.

35 Véanse a este respecto las significativas palabras del gran Harold Bloom en el prólogo a la obra de María Rosa Menocal de 2002, «La Andalucía de Menocal [...] puede representar hasta un cierto punto una idealización, saludable y útil», en *María Rosa Menocal. The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Op. Cit.*, p. XII.

dalusí fue el resultado de la estricta aplicación de ley islámica en relación con el estatuto de los *dimmíes*? Derivaciones como ésta son las que llevan a autores como Manuela Marín a señalar con toda justeza que el uso de *convivencia* «no puede más que generar nuevos elementos de confusión en un debate ya viciado en numerosos aspectos».³⁶ Este debate viciado y esa confusión son los que creo que explican, en muy buena medida, la resistencia de muchos historiadores españoles a embarcarse en temas en los que la experiencia demuestra que ni los mensajes son nunca tan evidentes como se pretende, ni la recepción de los mismos resulta tan simple como se espera.

El *grand récit* plantea además otros problemas. Hemos visto que es posible seleccionar imágenes y percepciones que ilustran la *tolerancia* medieval para extraer conclusiones en aras de los ideales de *convivencia* entre culturas y religiones. Siguiendo un método similar, sin embargo, hemos visto también que otros autores llegan a conclusiones bien distintas, enfatizando la larga historia del irremediable enfrentamiento entre culturas vigente hasta nuestros días. Una visión así también recurre al pasado para planificar el presente, dado que invoca la indudable existencia en el pasado de *reconquistas*, *guerras santas* o *Cruzadas*, que demostrarían la imposibilidad histórica de acuerdos que no estén basados en una razón de dominio. Esta perspectiva reivindica así las páginas históricas impares de violencias y guerras como prueba de una perspectiva realista que reconoce lo inevitable del conflicto frente una concepción idealizada que prefiere centrarse en las escasas y efímeras páginas pares de coexistencias pacíficas. Una visión así, por ejemplo, llega incluso a justificar la expulsión de minorías religiosas durante la Edad Moderna como una medida ciertamente dolorosa, pero que habría evitado a las sociedades hispanas las trágicas tensiones intercomunitarias que han conocido otros países. De nuevo, las conclusiones son muy distintas, pero la misma concepción de la historia como espejo del presente y búsqueda en el pasado de precedentes para las situaciones actuales funciona de manera exactamente igual.

Como he tenido ocasión de señalar en otras ocasiones, cuando se cancela el recurso al rigor histórico y se pone por delante el uso del pasado para la gestión del presente, las consecuencias son imprevisibles: desde una capitalización no deseada de los grandes logros de los ancestros (*mis ancestros* vs. *tus ancestros*) hasta una inflación de discursos antagónicos, que pugnan por obtener sus razones en ese baúl sin fondo que es la historia y del cual se pueden extraer argumentos para justificar prácticamente cualquier cosa.³⁷ ¿Cabe extrañar, por lo tanto, que medievalistas y arabistas españoles y franceses se hayan abstenido de adentrarse en estos laberintos esencialistas? Es el momento, por lo tanto, de que retrocedamos y nos preguntemos hasta qué punto ideas tintadas por el concepto de *tolerancia* pueden tener una aplicación en la interpretación histórica.

36 Manuela Marín y Joseph Pérez (1992). «L'Espagne des Trois Religions. Du Mythe aux Realités. Introduction», *Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, p. 23.

37 Eduardo Manzano (2009). Pensar históricamente al otro, en Maricó Jauné i Miret (ed.) (2009). *Pensar històricament. Ètica, ensenyament i usos de la història*. València: Publicacions de la Universitat de València, pp. 103-122.

Convivencia como concepto histórico

Como ya he señalado, uno de los momentos históricos a los que se suele adscribir un alto grado de tolerancia social es el que corresponde a la época del Califato omeya. El esplendor alcanzado entonces por Córdoba, la capital de ese Califato, suele asociarse a un ambiente propicio de respeto hacia el otro y de aceptación incluso inconsciente de las contradicciones propias, que habría dado lugar a un fuerte impulso creativo visible en grandes logros intelectuales, artísticos e incluso sociales. Lo mejor de la tradición islámica habría sido, por tanto, el resultado de una actitud de aceptación integradora de influencias muy diversas sin por ello renunciar a las señas de identidad propias.³⁸

Para que este argumento funcione deberíamos tener constancia de que en pleno siglo X, esto es, durante el siglo de existencia del Califato omeya de Córdoba (929-1031), existió ese ambiente de multiculturalidad y de respeto hacia la diferencia. Los datos al respecto, sin embargo, no son tan evidentes. Muestran a unos califas cordobeses que se presentaban y actuaban como celosos guardianes de la ortodoxia religiosa persiguiendo a los seguidores del filósofo Ibn Masarra, cortando de raíz cualquier intento de infiltración chií o, en el caso de Almanzor, ordenando la quema de las obras guardadas en la biblioteca del califa al-Hakam referentes a filosofía, astrología o controversias doctrinales. Estos y otros datos no permiten, ciertamente, calificar de «tolerante» la atmósfera social del Califato de Córdoba, al menos de forma generalizada. El recurso a la violencia era un elemento siempre latente en la sociedad andalusí y podía desplegarse en formas y circunstancias muy variadas.³⁹

Fuera del ámbito de la comunidad musulmana, los datos que tenemos sobre las comunidades judía y cristiana en época del Califato de Córdoba son muy escasos, algo que quizá pueda resultar chocante teniendo en cuenta el enorme peso del tópico convivencial. Sobre las comunidades judías en el periodo andalusí más temprano prácticamente no sabemos nada. Es seguro que en el año 711 prestaron su apoyo a los conquistadores árabes y es seguro también que el estatuto de *dhimmíes* les permitió librarse de las salvajes leyes que los monarcas visigodos habían venido dictando contra ellos durante todo el periodo precedente.⁴⁰ Sin embargo, ignoramos la extensión de las comunidades judías, cómo se organizaban, qué papel desempeñaban o en qué dinámicas sociales se vieron inmersas.

De hecho, cuando se habla de judíos en la época del Califato de Córdoba, en realidad se habla de un solo personaje que monopoliza o centraliza toda la información disponible: Hasday Ibn Ishaq Ibn Shaprut. Tampoco es que lo que conocemos sobre él permita llenar enciclopedias, pero al menos nos consta que era de origen jiennense, que era médico y que también desempeñó en la corte de 'Abd al-Rahman III el cargo de secretario (y no de visir, como muchas veces se afirma

38 María Rosa Menocal (2002). *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Op. Cit., pp. 79 y ss.

39 María Isabel Fierro (2004). Violencia, política y religión en al-Ándalus durante el s. IV/X: el reinado de 'Abd al-Rahman III, en *María Isabel Fierro. De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Ándalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC); Laura Bariani (2003). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea, pp. 104-105.

40 Raúl González Salinero (2000). *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Madrid: CSIC.

de forma errónea), actuando como emisario del califa en embajadas ante los reyes cristianos o como intermediario en la llegada de Juan de Gorze, embajador del emperador Otón I. Su interés en la traducción del tratado de materia médica de Dioscórides pero, sobre todo, su mecenazgo de autores como Menahem ben Saruq o Dunash ben Labrat, quienes, aparte de poetas, son los iniciadores de la lexicografía hebrea en al-Andalus, han valido a Hasday una justa fama como precursor inicial de la brillante cultura judeo-andalusí.⁴¹ Como los datos que poseemos para esta época están exclusivamente centrados sobre su persona o su entorno inmediato es difícil saber, por lo tanto, hasta qué punto el de Hasday es un caso excepcional o un síntoma que apuntaría a un papel muy relevante de las comunidades judías en al-Andalus durante la época califal.

La información sobre comunidades cristianas en este periodo no es mucho más abundante. Si hemos de creer a las fuentes hagiográficas, todavía en estos tiempos se produjeron los últimos estertores del movimiento de mártires voluntarios que tanto había convulsionado a la comunidad cordobesa en el siglo anterior pero, por lo demás, la situación interna de las comunidades cristianas andalusíes parece haber sido tranquila. Igualmente contamos aquí con una figura destacada, Recemundo, obispo de Elvira, también empleado por parte del califa en funciones de embajador y de intermediario con Juan de Gorze, y también embarcado en una empresa intelectual, cual fue la redacción del llamado *Calendario de Córdoba* en torno al año 961.⁴²

Las relaciones de la comunidad cristiana andalusí, sin embargo, necesariamente tuvieron que tener elementos específicos, dada la atmósfera de fuerte confrontación que se vivía entre al-Andalus y los Reinos cristianos, que se resolvía en la notable frecuencia de campañas militares enviadas contra el Norte. Ello explica, por ejemplo, las tempranas referencias al martirio del célebre niño Pelayo por parte de 'Abd al-Rahman III, que hay que entender en el marco de esas relaciones políticas y que dio lugar a la pronta redacción de una pasión en torno a este suceso, o a que en la lejana Baja Sajonia la monja Hroswitha le dedicara otra pasión en la segunda mitad del siglo x.⁴³

A grandes rasgos, éstos son los principales datos que tenemos sobre las comunidades judía y cristiana en la época del Califato de Córdoba. ¿Es lícito hablar de tolerancia en la sociedad andalusí por el hecho de que Hasday Ibn Ishaq Ibn Shaprut y Recemundo desempeñaran misiones al servicio de califa y mantuvieran o propiciaran una destacada actividad intelectual? Ciñéndonos estrictamente a estos datos resulta difícil pensarlo así. El empleo de judíos y cristianos en misiones

41 Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás (1988). *Diccionario de autores judíos (Sefarad, siglos x-xv)*. Córdoba: El Almendro, pp. 50-51; Ángel Sáenz-Badillos (2004). «Gramáticas y léxicos y su relación con el judeoárabe. El uso del judeoárabe entre los filólogos hebreos de al-Andalus», *ILU, Revista de Ciencias de las Religiones*, 1x, pp. 75-93.

42 Ann Chrystys (2002). *Christians in al-Andalus (711-1000)*. Richmond: Curzon Press, pp. 80-134.

43 Juan Gil (1972). «La Pasión de Pelayo», *Habis*, III, pp. 161-202. De la propia Hroswitha procede la expresión «ornamento del mundo». Véanse las interesantes conclusiones que de ello extrae Kenneth Baxter Wolf en 2007, en relación con el libro de ese mismo título, «Convivencia and the Ornament of the World», Spartanburg, South Carolina: Southeast Medieval Association, Wofford College.

diplomáticas o como intérpretes era tan común como podían serlo los castigos por no desempeñar adecuadamente tal misión,⁴⁴ mientras que el redactar o impulsar determinadas obras se explica dentro de la atmósfera de gran ebullición creativa que caracteriza a la época califal. De hecho, la producción escrita ligada directamente a ambos personajes no se explica tanto en razón de su confesión religiosa como de encontrarse integrados dentro de los círculos cortesanos califales. Es precisamente en ellos donde se gesta eso que muchas veces se da en llamar «esplendor del Califato andalusí». Nunca se insistirá lo suficiente en que ese Califato es la formación política más poderosa que se había conocido en la Península Ibérica e, incluso, en Europa occidental desde el fin del Imperio romano, tal y como ponen de manifiesto las astronómicas sumas que alcanza la recaudación del fisco de los omeyas. La extraordinaria producción intelectual y artística que genera ese Califato se explica no ya por la existencia de un ambiente de tolerancia, sino por el aumento de recursos que se generó en esta época y del cual los califas omeyas y sus medios cortesanos fueron grandes beneficiarios.⁴⁵

Lo que, en cambio, sí que ejemplifican muy bien las figuras de Recemundo y de Hasday es la profunda arabización de las comunidades cristiana y judía, que se corresponde también con un mantenimiento del latín y del hebreo al menos por parte de sus clases más acomodadas. Esa arabización no se limita únicamente a los aspectos lingüísticos, sino que entra de lleno también en el campo cultural, lo que pone bien de manifiesto el célebre epigrama atribuido al ya citado Dunash ben Labrat: «Sea tu jardín los libros de los piadosos, tu paraíso los escritos de los árabes».⁴⁶ Testimonios como éste son los que hacen correr ríos de tinta en la celebración de una sociedad que logra que un escritor judío se muestre apreciativo con respecto al legado árabe. Sin embargo, una apreciación más ajustada debería tender a poner las cosas en su justa medida: vistos desde una mera perspectiva de búsqueda de tolerancias, estos versos no tienen mucho más recorrido que el reflejo de un supuesto proceso de mestizaje, desmentido por su carácter unidireccional; vistos en cambio desde una perspectiva «transcultural», evidencias como esa nos llevarían a formular «una conceptualización más matizada de la compleja interacción de los judíos andalusíes [o, añadiría yo, de los mozárabes] con la cultura árabe islámica».⁴⁷

Una de las formas de elaborar esa conceptualización sería —además de desprendernos de *tolerancia* o *convivencia* como conceptos históricos dada su fuerte impregnación política— trasladar el acento desde la identidad religiosa a la identidad cultural. Desde este punto de vista, un autor de origen judío escribiendo

44 Véanse, por ejemplo, las amenazas de severos castigos que dirige al-Hakam II al cadí de los cristianos de Córdoba, Asbag Ibn 'Abd Allah, por no haber acertado a traducir correctamente los términos de una embajada cristiana, en el libro de Ibn Hayyan e 'Isa Ibn Ahmad al-Razi (1967). *El Califato de Córdoba en el «Muqtabis» de Ibn Hayyan: anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, p. 185.

45 Eduardo Manzano (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.

46 Citado por Ross Bran (2002). Reflexiones sobre el árabe y la identidad literaria de los judíos de al-Andalus, en María Isabel Fierro (ed.). *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Publicaciones de la Casa de Velázquez, p. 14.

47 *Ibidem*, p. 19. Véase también Esperanza Alfonso (2008). *Islamic Culture Through Jewish Eyes. Al-Andalus from the 10th to the 12th Centuries*. Nueva York: Routledge.

poesía en al-Andalus debería ser considerado como adscrito a la tradición cultural árabo-andalusí, cuya génesis debe entenderse dentro de los marcos de esa sociedad profundamente arabizada en virtud de la orientación cultural de su clase dirigente. De la misma forma, los textos moriscos deberían ser encuadrados dentro de la cultura castellana sin que tuviera que tenerse en cuenta la religión o procedencia de sus redactores. En su formulación actual, sin embargo, se han dividido estas experiencias sociales en compartimentos estancos con genealogías directas respecto al presente, considerándose algo inaudito que hayan coexistido conjuntamente. Si fuéramos capaces de desembarazarnos de las identidades monolíticas que siempre tienden a configurar las ortodoxias religiosas, posiblemente seríamos capaces de perfilar mejor los desarrollos transculturales en la historia poniéndolos en relación con procesos de cambio social.⁴⁸ Pero, sobre todo, una perspectiva así nos permitiría romper con las equivalencias entre religiones y culturas, considerando a éstas como una manifestación de dinámicas sociales capaces de asimilar elementos de procedencias muy distintas. Asimismo, esta perspectiva permitiría explorar más adecuadamente los fenómenos ligados a la existencia de paradigmas culturales dominantes —claramente el árabe andalusí y el hispano-romance del Norte— y al comportamiento de culturas bajo situaciones de dominio.⁴⁹

Una reivindicación de los conceptos históricos

En las páginas anteriores espero haber demostrado que los conceptos de *convivencia* o *tolerancia* tienen escasa operatividad como herramientas de conocimiento histórico. Se trata de conceptos políticos utilizados por actores distintos en circunstancias diferentes y encarnando programas de actuación de propósitos muy variables. Debemos, pues, ser siempre muy conscientes de que su contenido está al servicio de objetivos más o menos compartibles y que pueden ser además encarnados por sectores muy distintos. Ello no obsta para que ciertas nociones asociadas a estos conceptos deban ser asumidas por la interpretación histórica con una mayor decisión de lo que lo ha sido hasta ahora. La realidad de las sociedades medievales ibéricas fue multicultural y no tiene sentido seguir considerando a cada uno de sus elementos como compartimentos estancos. Hay un amplio espectro de situaciones provocadas por la cercanía, el contacto o la amenaza de otras culturas, cuya riqueza seríamos capaces de apreciar mejor si dejáramos a un lado no sólo los tópicos asociados a la idea de *convivencia*, sino también las categorías que insisten en definir judaísmo, cristianismo e islam como *culturas*, cuando en realidad se trata de *religiones*. De esta forma, se abre la posibilidad de definir un cristianismo o un judaísmo árabes en al-Andalus, de la misma forma que la cultura de los Reinos hispánicos dejaría de estar identificada de forma exclusiva con el elemento cristiano.

48 Véanse, por ejemplo, las interesantes consideraciones que hace al respecto Jonathan Ray (2005). «Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing our Approach to Medieval Convivencia», *Jewish Social Studies*, 11 (2), pp. 1-18.

49 Federico Corriente (2000). Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús: romanticismo filoárabe, cultura mozárabe y cultura sefardí, en Gonzalo Fernández Parrilla, Manuel C. Fera García y Eduardo Manzano Moreno. *Orientalismo, exotismo y traducción*. Op. Cit., pp. 45-46.

Esta reflexión, sin embargo, está expuesta a una crítica evidente. Al distinguir de forma tajante entre conceptos políticos y conceptos históricos parecería que estoy planteando una disociación absoluta entre la realidad presente y la historia, defendiendo una concepción de esta última alejada de cualquier compromiso y centrada en la búsqueda de un conocimiento sin más objetivo que la complacencia erudita. Una historia así, desprovista de cualquier vínculo con el presente, sería un mero anticuarismo académico desprovisto de cualquier relevancia. Esta crítica podría provenir de autores como Simon Doubleday, que han sido particularmente incisivos en el rechazo a cualquier tentación de establecer un *cordon sanitaire* con respecto al pasado, considerando que éste debe ser:

[...] urgentemente relevante, a veces en términos de analogías, a veces en términos de continuidades históricas a largo plazo, y a veces porque el contacto con la historia de España podría sensibilizarnos ante los horrores de la represión, el imperialismo y la intolerancia, cualquiera que sea su origen cultural.⁵⁰

Esta postura tiene ciertos problemas. La búsqueda de relevancia del pasado puede llegar a ser algo laberíntica. Como el propio Doubleday reconoce, las analogías históricas, por ejemplo, no siempre son las adecuadas. Así lo ponen de manifiesto los líderes islamistas que se empeñan en trazar un exacto paralelismo entre las actuales intervenciones armadas de Occidente y las Cruzadas medievales en Oriente Medio. Tal analogía puede parecer poco fundada en nuestros cómodos enclaves académicos, pero quizá no le parezca tan descabellada a un ciudadano iraquí. ¿Existen, pues, analogías pertinentes y otras que no lo son? ¿A quién le toca decidir esa pertinencia? Lo mismo cabe decir con respecto a la búsqueda de las continuidades históricas a largo plazo. ¿Es necesario recordar, por ejemplo, los tópicos ligados a la historia de España como una sucesión de episodios crueles y violentos desde los tiempos visigodos hasta la época de la Guerra Civil que algunos autores han tratado de resaltar para ofrecer una imagen no demasiado amable del país? ¿Deberíamos recordar las percepciones de ciertos observadores sobre esas «continuidades» como prueba tangible de la existencia de unos viejos «hábitos españoles» consistentes en «masacrar a los enemigos de forma indiscriminada»?⁵¹

En realidad, la única forma que tenemos de escapar de esos insondables laberintos esenciales es, precisamente, reivindicar el valor del propio conocimiento histórico. Al defender ese conocimiento no estoy apostando por la falta de compromiso o por la cómoda instalación en la torre de marfil. Todo lo contrario. El carácter transformador del conocimiento histórico nos obliga ineludiblemente a acentuar el compromiso con el presente. Esto es algo que los grandes historiadores del siglo XX como Marc Bloch, Lucien Febvre o Eric Hobsbawm siempre tuvie-

50 Simon R. Doubleday (2008). *Criminal Non-Intervention: Hispanism, Medievalism, and the Pursuit of Neutrality*, en Simon R. Doubleday y David Coleman (eds.). *In the Light of Medieval Spain. Islam, the West and the Relevance of the Past*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 10-11.

51 El testimonio es de un sociólogo austriaco llegado a Barcelona en agosto de 1936. Véase Tom Buchanan (2007). *The Impact of the Spanish Civil War on Britain: War, Loss and Memory*. Brighton; Portland, Oregon: Sussex Academic Press.

ron muy en cuenta. De la misma forma que el conocimiento del cosmos —pese a su radical alejamiento de nosotros— ha contribuido a modelar de forma decisiva nuestras percepciones sobre nosotros mismos, el incremento del conocimiento del pasado —por muy ajeno que nos resulte— contribuye a aumentar la conciencia histórica en nuestras sociedades contribuyendo así decisivamente al progreso social.

Naturalmente, y aunque nadie puede proponer la elaboración de «historias definitivas», ni la culminación del propósito de «objetividad histórica», lo cierto es que nuestro conocimiento del pasado ha aumentado de una forma tan exponencial como el que se documenta en otras ciencias. Nunca en la historia hemos estado en condiciones de decir tantas cosas sobre el pasado y nunca en la historia hemos estado en condiciones de comprender tan bien los complejos procesos de cambio que han desembocado en el presente. Contrariamente a lo que buscan los proponentes del pensamiento más reaccionario, ese presente jamás repite el pasado, jamás presenta recurrencias eternas y jamás se encuentra determinado por el peso de la historia. Es, pura y simplemente, producto del cambio. Por eso no puede ser nunca entendido sin conocer cómo se ha producido ese cambio, esto es, cómo se ha desarrollado el pasado. Ahí es donde estriba su radical relevancia. El día en que los historiadores comprendan que no necesitan «vender» su mercancía apelando a paralelismos, continuidades o esencias, se habrá dado un paso de gigante en el reconocimiento de la historia como una disciplina sin la cual el presente carece de sentido.

En el caso que nos ocupa, he querido demostrar en este trabajo hasta qué punto los conceptos de *tolerancia* y *convivencia* suponen unos «cantos de sirena» que, aunque parezcan llevar a brillantes puertos repletos a veces de buenas intenciones, pueden acabar generando unas contradicciones tan fuertes que nos acabe resultando muy difícil desembarazarnos de ellas. Al calificarlos de conceptos políticos no he querido, naturalmente, dotarlos de un sentido peyorativo —el propio conocimiento histórico, como ha quedado claro en el párrafo anterior, es profundamente político—; mi intención ha sido más bien constar que representan un programa de movilización en el presente con objetivos que pueden ser tan diversos como opciones existan para capitalizar discursos contrapuestos o, incluso, idénticos. Frente a este programa de movilización, los conceptos históricos que he expuesto aquí como forma de comprensión del pasado tienen un alcance en apariencia menos ambicioso, pero en la práctica con mucha mayor resonancia. Entender que al-Andalus fue una sociedad que alumbró unos vertiginosos procesos de cambio choca frontalmente contra las visiones esencialistas que, desde una perspectiva u otra, insisten en tratar de convencernos de que no nos hemos movido un ápice desde hace mil años. Insistir en que las culturas fueron tan cambiantes como propensas al dominio o a ser dominadas nos convence, en fin, de que al igual que nosotros, nuestros ancestros tuvieron también que afrontar situaciones tan nuevas e imprevistas como las que marcan nuestra época.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Eduardo Manzano Moreno es doctor en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid y *Master of Arts* en Near Eastern Studies (School of Oriental and African Studies) por la Universidad de Londres. Director del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (2007-2012), es especialista en la historia de al-Andalus y las implicaciones políticas de la memoria histórica. También ha realizado contribuciones significativas en la historia de Jerusalén durante la Primera Guerra Mundial. Entre su extenso trabajo, destacar las publicaciones «The Iberian Peninsula and North Africa» (en *The New Cambridge History of Islam*, dirigida por Chase F. Robinson, 2010); «Épocas medievales» (en *Historia de España*, dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares, 2010); *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus* (2007); y *La gestión de la memoria. La Historia de España al servicio del poder* (en colaboración con Juan Sisinio Pérez Garzón, Ramón López Facal y Aurora Rivière) (2002). Igualmente, ha sido miembro del Consejo Editorial de las revistas científicas *Hispania*, *Al-Qantara*, *Arqueología y Territorio Medieval* o *Journal of Medieval Studies*.

RESUMEN

Este artículo se centra en cómo *convivencia* ha convertido la Edad Media hispana en una referencia universal. Esta referencia tiene un lejano origen en las ideas de Américo Castro, pero ha sufrido una reelaboración que ha permitido convertirla en una herramienta para hacer frente a los retos multiculturales de las sociedades desde el último cuarto del siglo XX. Ello ha convertido a *convivencia* en un concepto político y no histórico. Esta contraposición entre conceptos políticos y conceptos históricos suscita, a su vez, un debate más amplio y complejo sobre el papel del conocimiento histórico y su relevancia en las sociedades contemporáneas.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus, convivencia, omeyas, Califato, Córdoba.

ABSTRACT

This article focuses on how *convivencia* has become a universal reference regarding the Middle Ages in Spain. The distant origin of this reference point can be found in the ideas of the Spanish philologist Américo Castro, but it has also been reworked to become a tool with which to meet the multicultural challenges that have arisen in societies since the last quarter of the 20th century. Therefore, *convivencia* is a political and not historical concept. This contraposition between political and historical concepts raises a broader and more complex discussion of historical knowledge and its relevance in contemporary societies.

KEYWORDS

Al-Andalus, convivencia, Umayyads, Caliphate, Cordoba.

المُلخَص

يركز هذا المقال في كيفية تحول «التعايش» إلى مرجعية كونية في العصور الوسطى الإسبانية. وهذه المرجعية تعود في أصلها البعيد إلى أفكار العالم اللغوي الإسباني أميركو كاسترو، لكنها تعرضت لإعادة صياغة بهدف مواجهة التحديات السياسية التي انبثقت في المجتمعات انطلاقاً من الربع الأخير من القرن العشرين. من هنا فإن «التعايش» إنما هو مفهوم سياسي وليس مفهوماً تاريخياً. هذا التضاد بين المفاهيم السياسية والمفاهيم التاريخية يثير في الوقت نفسه نقاشاً واسعاً ومعقداً حول دور المعرفة التاريخية وأهميتها في المجتمعات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية

الأندلس، تعايش، أمويون، خلافة، قرطبة.