

UNIDAD TEMÁTICA 5: ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LAS «RELACIONES RELIGIOSAS» JUDEO-CRISTIANAS

Texto 5.1.: Stefan Schreiner²²⁸, *En busca de una “edad de oro”. Judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval, 2003*²²⁹.

En el contexto del diálogo interreligioso contemporáneo se plantea frecuentemente la cuestión de los posibles modelos históricos que, como ejemplos ya logrados, pudieran servir como fuente de inspiración para la convivencia efectiva entre judíos, cristianos y musulmanes en nuestro tiempo. Inmediatamente, las miradas se dirigen hacia al-Andalus, es decir, a la España islámica medieval, que tan frecuente, excesiva y gustosamente se describe como *convivencia*, es decir, como el tipo real de esta cohabitación armónica. Claro está que se pasa por alto casi siempre que esta visión del asunto es realmente una proyección del siglo XIX que tiene su origen en la historiografía de las primeras investigaciones sobre el judaísmo y en la visión histórica del romanticismo político judío.

I. ¿Historia de concordia o de tribulación?

Entre los representantes de las primeras investigaciones sobre el judaísmo, algunos, que se ocupaban de la historia de los judíos en la España medieval (como correctamente ha señalado Ángel Sáenz-Badillos²³⁰), seguían a la tradición escribiendo también esta historia como una *historia lacrimosa*, es decir, como una historia de sabios y tribulaciones (como decía Heinrich Graetz). Los otros se inclinaban a hacer todo lo contrario, es decir, a idealizar esta historia al tiempo que proyectaban a partir de ésta la imagen de una *convivencia*, de una relación armónica entre diferentes pueblos, culturas y religiones. Para unos también a los judíos españoles se les consideraba miembros de una comunidad trágica desde el principio hasta el final, cuya expulsión definitiva marcó la cesura de la historia judía anterior al holocausto; los otros veían en aquellos judíos la imagen ideal del *judío feliz*²³¹, de igual modo que habían hecho los políticos románticos como Benjamín Disraeli; éste soñaba con que en su tiempo se realizara una alianza entre judíos y musulmanes según el modelo que una vez se había dado en la España musulmana. Veía en aquella España una cultura excelente e incomparable (*fair and unrivaled civilization*) en "la que los hijos de Ismael otorgaban a los hijos de Israel los mismos derechos y privilegios que a ellos mismos. Durante estos siglos pacíficos era difícil distinguir a los discípulos de Moisés de los seguidores de Mahoma. Construían del mismo modo los palacios, los jardines y las fuentes, ocupaban igualmente los altos cargos del estado, competían en un

²²⁸ El Dr. Stefan Schreiner es director del Institutum Judaicum y catedrático de Ciencia de la Religión y Judaística en la Universidad de Tubinga.

Es redactor jefe de la revista *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums*. Ha publicado, entre otras obras: "Ich mochte nicht, dais die Juden Polen verlassen...", en *Anmerkungen zu Adam Mickiewicz' Verhältnis zu den Juden* (1999); *Wissenschaft des Ostjudentums: eine Ausstellung zum 75. Geburtstag des Yidisher Visnshaftlekher Institutí YIVO* (2000); *Schtarker fun ajasn, en Konzert- und Theaterplakate aus dem Wilnaer Cetto 1941-1943* (2002).

²²⁹ Stefan Schreiner, *En busca de una “edad de oro”. Judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval*, en: revista *Concilium*, septiembre de 2003, N° 302, pp. 539-556.

²³⁰ "Hacia una valoración global de la presencia judía en España", en A. Sáenz-Badillos (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia*, Córdoba 2000, pp. 169-186, referencia en pp. 173ss.

²³¹ Sobre esta concepción cf. E. Cutwirth, "Acerca de la teoría del judío feliz en el Medioevo", en A. Sáenz-Badillos (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia*, Córdoba 2000, pp. 111-132.

comercio extenso y próspero, y rivalizaban entre ellos en prestigiosas universidades"²³².

1. La historia del conflicto desde una perspectiva contemporánea

Esta imagen ambivalente de la España medieval se ha mantenido hasta nuestros días. Efectivamente, durante el siglo XIX e inicios del siglo XX se dio gran importancia a la simbiosis entre judíos y musulmanes con el trasfondo de la larga tradición de enemistad entre judíos y cristianos y en el contexto del antisemitismo moderno. Bajo la presión del creciente conflicto entre los israelitas y árabes se fue poniendo en cuestión cada vez más la teoría de la simbiosis, sobre todo en la historiografía judía e israelita, tal como ha mostrado Ross Brann en su obra sintética²³³. Por no hablar del polémico debate que se produjo en la historiografía española sobre la contribución de judíos y musulmanes a la historia y la cultura de la España medieval, que desde hace más de cinco decenios iniciaron Américo Castro²³⁴ y Claudio Sánchez Albornoz²³⁵, y que aún hoy no ha concluido.

Su historia de la España medieval pasará inadvertida, especialmente en los comentarios populares, pues con frecuencia, exceso y gusto se transfigura en una "edad de oro" que llega a convertirse en un estereotipo historiográfico con el que se interpreta en primer lugar y sobre todo la historia de los judíos en la España islámica. En correspondencia con ello, se caracteriza a esta historia como una simbiosis cultural. La relación entre judíos y musulmanes se describe con características realmente positivas, sugiriendo de este modo que, mientras que entre ellos existía una reciprocidad armónica, las relaciones con los cristianos estuvieron determinadas por la enemistad.

2. La teoría cristiana de la conspiración

En la historiografía cristiana en la Edad Media ya encontramos un anticipo de esta visión de los hechos. En aquélla no sólo se hablaba de una participación judía en la conquista árabe-islámica de España, sino que se interpretaba el parentesco entre judíos y musulmanes como causa de la caída del cristianismo en la península ibérica. Aún hoy podemos incluso leer de vez en cuando que *Tariq ibn Ziyad* -jefe del ejército árabe que en el mes de julio de 711 comenzaría la conquista de España concluyéndola en un período de sólo tres años- habría sido un judío que se había convertido al islam²³⁶. Una, por así decirlo, posterior confirmación de esta teoría "cristiana" del parentesco produjo, aunque no en último término, el decreto de su expulsión en 1492 que vinculó el destierro de los judíos con el de los musulmanes (moros). Si unos tenían que abandonar el país, también debían seguirlos los otros. Allan Harris y Helen Elmquist, por lo demás, a partir de esta observación han propuesto la tesis de que la enemistad de los cristianos contra los judíos durante la Edad Media habría sido realmente una expresión antiislámica, o, en todo caso, fuera como fuese finalmente, una reacción suscitada por la hostilidad de los cristianos contra el islam; en cuanto aliados de los musulmanes, los judíos tuvieron igualmente que ser castigados de forma vicaria por aquéllos²³⁷.

²³² Texto citado en B. Lewis, *Islam in History - Ideas, Men, and Events in the Middle East*, La Salle, Chicago 1993, pp. 147-148.

²³³ *Power in the Portrayal. Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth Century Islamic Spain*, Princeton, Oxford 2002, pp. 1-21.

²³⁴ *España en su historia*, Buenos Aires 1948.

²³⁵ *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires 1962.

²³⁶ M. Aguilar y I. Robertson, *Jewish Spain - a guide*, Madrid 1986, p. 5.

²³⁷ *The Jews as Ally of the Muslims, Medieval Roots of Anti-Semitism*, Oxford 1986.

Sin embargo, así como no estamos de acuerdo con que los judíos y los musulmanes fueran aliados y que, por consiguiente, los primeros fueron tratados por el poder islámico con una gran transigencia –por no utilizar el término *tolerancia*–, tampoco podemos decir que solamente sufrieron tribulaciones bajo el dominio cristiano. La realidad fue, más bien, todo lo contrario, pues la tolerancia y la intolerancia hacia los judíos se produjeron de igual modo tanto bajo el dominio islámico como el cristiano. Como una somera mirada a la historia nos muestra, ni los musulmanes ni los cristianos trataron recíprocamente como iguales a los otros, ni siquiera desde el principio.

3. Los judíos en el período preislámico

No podemos proseguir aquí con la discusión sobre la teoría de la colaboración entre judíos y musulmanes. Es bastante seguro (tal como confirma una crónica de mediados del siglo VIII) que los judíos de la península ibérica ya habían tenido contactos con los musulmanes que avanzaban por el norte de África antes de que iniciaran la conquista de la península en el año 711. Es algo que no debe sorprendernos por las experiencias que habían tenido que soportar en los decenios anteriores. El dominio de los godos occidentales arrianos que había comenzado en el año 476, comparado con las relaciones que habían dominado a España desde la cristianización de Roma (313/321), mejoró su situación. Según la *Lex Romana Visigothorum* de Alarico II y el *Breviarium Alarici* del año 506, los judíos eran *hispani*, es decir, *españoles*, equiparados de todas las maneras por el derecho romano. Sin embargo, con la conversión de Recaredo (586-601) al catolicismo (587) y la consiguiente condena del arrianismo (por el III Concilio de Toledo, celebrado en el 589), se estableció reiteradamente una política de restricción con medidas cada vez más coercitivas contra los judíos, como puede deducirse de la legislación de aquella época reunida en las *Leges Visigothorum*²³⁸. El siglo VII con sus persecuciones y bautismos obligatorios fue para los judíos españoles un "siglo altamente trágico" (Jacques LeGoff). En este siglo experimentó España por primera vez –como frecuentemente ocurrirá posteriormente– lo que se conoce como el problema de los *conversos*, aun cuando el IV Concilio de Toledo de 633 hubiera prohibido sin éxito algunos de los bautismos forzosos. El punto más crítico de este "trágico siglo" se alcanzó con el XVII Concilio de Toledo (694), en el que se acusó a los judíos españoles de conspirar contra el cristianismo y de ser colaboracionistas "con los judíos del extranjero y con otras naciones". El hecho de que, en esta situación, los judíos ayudaran a los árabes musulmanes y saludaran como libertadores a los conquistadores islámicos no sólo no puede excluirse, sino que es probable e incluso comprensible²³⁹. Sin embargo, aun cuando los judíos se vieran obligados a pedir ayuda a los árabes, actuaron solamente –tal como H. Greive ha mostrado correctamente– como expresión de lo "que parece que fue una elección del mal menor"²⁴⁰.

Una crónica árabe confirma que, efectivamente, actuaron de este modo como expresión de lo "que parece que fue una elección del mal menor". En ella se nos informa que inmediatamente después de la conquista se produjeron enfrentamientos en los que también se vieron envueltos los judíos. Posteriormente, ya en el año 718, un tal *Kaulan al-Yahudi*, que pocos años antes había participado como caudillo de una

²³⁸ A. M. Rabello, "The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings", *Israel Review* 11 (1976) 259-287.391-414.563-590.

²³⁹ N. Roth, "The Jews and the Muslim Conquest of Spain", *Jewish Social Studies* 38 (1976) 145-158; L. J. Simón, "Jews, Visigoths, and the Muslim Conquest of Spain", *UCLA Historical Journal* 4 (1983) 5-33.

²⁴⁰ *Die Juden-Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, Darmstadt²1982, p. 21.

unidad formada por judíos y berberiscos en la conquista de Cataluña, maquinó una rebelión contra el emir de Córdoba. Ésta fue, sin embargo, rápidamente abortada y Kaulan fue ejecutado²⁴¹. En su decepción, fueron muchos los judíos que huyeron a la desbandada de España con el objeto de dirigirse a su amada tierra, impulsados, entre otras razones también, por un movimiento mesiánico que se había extendido desde Siria hasta España. El emir de Córdoba determinó acto seguido confiscar todas las propiedades de los judíos²⁴².

II. Hegemonía musulmana

A medida que los musulmanes, una vez acabada la conquista, procedieron a organizar España de acuerdo con el derecho y la ley islámica, aumentaron también cada vez más los conflictos entre ellos y la población autóctona, que estaba formada por judíos y cristianos.

1. Al amparo de la "dhimma"

El dominio islámico de España significaba para los judíos y los cristianos que ahora, de acuerdo con el derecho islámico vigente y previo pago de la *dizya* (cf. Corán, sura 9,29), se les defendía mediante la *dhimma*, una especie de protección de su situación, que en "cuanto ciudadanos protegidos por el islam" les garantizaba su seguridad personal y el derecho a profesar y practicar su religión e incluso el derecho a organizar su vida comunitaria y sus estructuras según su propia legislación. En el marco de la *dhimma* se ordenaban también las relaciones internas entre judíos y cristianos. Los judíos, que desde el siglo III habían asumido el principio expresado en la fórmula *dina de-malkhuta dina* ("la ley del reino es ley"), reconocieron la *dhimma*, y los cristianos aceptaron su status como *dhimmīs* en el Tratado de Murcia (713)²⁴³.

En un *hadith* se explica claramente que la *dhimma* establece iguales derechos y deberes para los musulmanes, los cristianos y los judíos. Podemos leer en este documento: "Sus leyes son nuestras leyes, sus deberes son nuestros deberes. Lo que les diferencia de los musulmanes es su religión. Lo que los une a los musulmanes son sus leyes, especialmente las relativas al matrimonio y la familia, a las herencias, etc." Pero en la práctica, sin embargo, la *dhimma*, con frecuencia, no era más que simple tolerancia. Como puede deducirse del Tratado de Umar sobre las disposiciones fundamentales impuestas a los *shurūt al-umariyya*, es decir, a los judíos y cristianos, es difícil afirmar que los musulmanes, los cristianos y los judíos tuvieran los mismos derechos en un estado islámico. No por casualidad la versión más divulgada de estas disposiciones se encuentra en un manual sobre la ciencia del estado y del derecho que procede de España²⁴⁴.

A decir verdad, la protección (*dhimma*) de judíos y cristianos fue garantizada legalmente por escrito; mediante ella se aseguraba su continuidad como comunidades religiosas y se les protegía de la coacción de convertirse al islam (cf. Corán, sura 2,256). Sin embargo, esto no impidió que también en la España islámica estallaran cada vez más conflictos, no sólo entre musulmanes y judíos, sino también, y sobre

²⁴¹ S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, 10 vols., Berlín 1925-1929, vol. IV, pp. 88.190ss. Cf. también sobre este punto lo que dice Ibn al-Qūtiyyas, en O. R. Constable (ed.), *Medieval Iberia - Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, Filadelfia 1997, pp. 45-47.

²⁴² J. E. López Pereira (Ed.), *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza 1989, p. 89.

²⁴³ Traducción inglesa en O. R. Constable (ed.), *Medieval Iberia*, pp. 37-38.

²⁴⁴ En at-Turtūshī, *Sirág al-mulūk*, traducción inglesa en N. A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and a Source Book*, Filadelfia, 5739/1979, pp. 157-158. Cf., también, M. R. Cohén, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey, 1994, pp. 52-74.232.237; "What was the Pact of Umar? A Literary-Historical Study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999) 100-157.

todo, entre musulmanes y cristianos²⁴⁵. Pero el conflicto entre musulmanes, judíos y cristianos era de una "especie" diferente al que existía entre cristianos, judíos y musulmanes. En particular, la hostilidad entre judíos y musulmanes fue siempre "ocasional, no esencial" (*incidental, not essential*) y "rotundamente no ideológica" (*decidedly non ideological*), como acertadamente ha puesto de relieve Mark R. Cohén, puesto que el judaísmo nunca representó para el islam un desafío comparable al que representaba el cristianismo. Más bien se trataba en este caso "de la habitual actitud del dominante sobre el subordinado, de la mayoría sobre la minoría"²⁴⁶. La defensa y el interés de los musulmanes por los judíos y cristianos en cuanto tales estaba en correspondencia con la insignificancia con que los veían en su totalidad²⁴⁷. Incluso en tiempos de conflicto nunca se puso en cuestión el status de protección legal de los judíos y los cristianos como *dhimmi*s en tanto aceptaran solamente "la supremacía del estado musulmán y la primacía de los musulmanes"²⁴⁸.

2. Arabización creciente

No obstante, la *dhimma* no sólo no logró impedir que avanzara la arabización creciente de los judíos y los cristianos desde la conquista de España, sino que también se produjo su islamización progresiva mediante la conversión. Como ha demostrado Richard W. Bulliet²⁴⁹, la cantidad de musulmanes con respecto a la población total de al-Andalus a mediados del siglo VIII era de un 10%; cien años después la cifra llegaba al 20%; a mediados del siglo X nos encontramos con el 50%; a principios del siglo XI hay ya un 80% de musulmanes, y a finales del siglo XII se llega al 90% de la población. Con respecto a la arabización, ya en 853 se quejaba Álvaro de Córdoba de que los jóvenes se dedicaban con entusiasmo a estudiar la cultura árabe, aprendiendo su lengua y leyendo su literatura, y que ya no estaban en condiciones de escribir una carta en un latín más o menos legible²⁵⁰. Las razones de esta arabización que acto seguido llevaba también frecuentemente a la islamización deben haber sido, con toda seguridad, numerosas, hasta el punto de que los judíos y los cristianos se vieron en la necesidad de cambiar de religión. Aunque de fecha tardía, tenemos dos documentos interesantes que nos pueden informar sobre este asunto. Uno es el propio testimonio de *Samau' al ibn Yhaya al-Maghribi* (siglo XII) y el otro el de *Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna* (segunda mitad del siglo XIII).

El médico, matemático y filósofo *Samau' al al-Maghribi*, que había nacido en el seno de una familia judía de Marruecos, y que residió posteriormente en Siria, Iraq e Irán, nos cuenta con toda franqueza en su autobiografía²⁵¹ cómo el estudio de la historia islámica, del Corán y de la teología y la filosofía islámicas lo convencieron para convertirse al islam. Completamente diferente es el caso de *Ibn Kammuna*, quien también se convirtió del judaísmo al islam, pero por otras razones muy diversas, entre las que menciona las siguientes: "Por esta razón podemos ver cómo hasta nuestros

²⁴⁵ Cf., por ejemplo, la crónica de Alvaro de Córdoba en O. R. Constable (ed.), *Medieval Iberia - Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, Filadelfia 1997, pp. 51-55; sobre este asunto, cf., también, K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988.

²⁴⁶ M. R. Cohén, *Under Crescent and Cross*, p. 161.

²⁴⁷ Cf. sobre esto S. M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew - The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, pp. 3-12.

²⁴⁸ B. Lewis, "The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam", en B. Lewis y F. Niewohner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4 vols.), pp. 371-382, aquí p. 373.

²⁴⁹ *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Nueva York 1979, pp. 114-127.

²⁵⁰ Véase J. Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich-Munich 1984, pp. 290-291.

²⁵¹ "Islam Samau' al al-Maghribi", texto árabe editado de M. Perlmann en *Proc. of the American Academy of Jewish Research* 32 (1964) 94-120; traducción inglesa del mismo autor "The Conversion to Islam of Samau' al bin Yahya al-Maghribi" en *Proc. of the American Academy of Jewish Research* 32 (1964) 75-87.

días no hay nadie que se haya convertido al islam a menos que (1) tenga miedo, (2) por razones de poder, (3) por el peso de una elevada carga fiscal, (4) por escapar de una humillación, (5) para que no lo encarcelen, (6) por haberse enamorado de una musulmana, y por otras razones más o menos parecidas. Pero no vemos que nadie que esté bien versado en su propia religión y en el islam, goce de una buena posición económica, sea respetado y religiosamente orientado, se haya convertido al islam a no ser por las razones anteriormente expuestas u otras parecidas"²⁵².

Mientras que *Samau' al* habla con convicción, en el caso de *Ibn Kammūna* nos encontramos con razones más o menos formales y superficiales que fueron determinantes para su conversión. Como ya hemos dicho más arriba, se trata de testimonios tardíos, pero, no obstante, podemos suponer que fueron éstas las razones que en la España medieval obligaron a judíos y cristianos a cambiar de religión. Que, efectivamente, y no en último término, los argumentos económicos y el status social jugaron un papel importante, y que la conversión servía realmente como un paraíso fiscal -los *dhimmīs* que se convertían al islam no tenían que pagar ninguna *gizyā*- lo sabemos, aunque sea indirectamente, porque en el emirato de Córdoba se prohibió formalmente a finales del siglo VIII la conversión al islam, porque había alcanzado ésta tal dimensión que el fisco mermó considerablemente los ingresos obtenidos de los impuestos.

3. La caída del imperio

Más de un soberano musulmán fue muy tolerante con los disidentes o heterodoxos hasta incluso llegar a admitirlos a su servicio, lo que -comenzado en la corte de los Omeyas en Córdoba- condujo a que aumentara la hilera impresionante de judíos y cristianos preparados académicamente que colaboraron en las numerosas cortes musulmanas. Sin embargo, Ch.-E. Duforcq ha documentado suficientemente²⁵³ que, al final, la cooperación de los judíos y los cristianos con los gobernantes musulmanes bajo las condiciones establecidas por la *dhimma* apenas mereció realmente la pena, concretamente, aquella situación no aportaba ninguna ventaja o ningún beneficio digno de mención ni ninguna mejora sustancial a la vida cotidiana de sus comunidades, exceptuando, claro está, algunos casos individuales (los de los judíos y cristianos con carrera). Sin embargo, no podemos ni debemos pasar por alto que, aun con todo, hubo cristianos y judíos que tuvieron parte activa en el florecimiento económico y cultural de la España islámica. Así lo vemos durante la dinastía de los omeyas y aún mucho más a partir de 1013 con el inicio de *los reinados de taifas*. Éste es el nombre con que se conoce al período de la caída y la división del imperio, que se caracterizó por la coexistencia de numerosos emiratos que competían entre ellos. Esto permitió que Sevilla, Granada (por la fuerte presencia judía que había en ella los árabes la llamaban *Garnāta al-yahūd* ["la Granada judía"], Málaga, Almería,

²⁵² Texto árabe en Sa'd b. Mansūr *Ibn Kammūna's Examination of the Inquines into Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, edición de M. Perlmann, Berkeley-Los Angeles 1967 (= Univ. of California Publ., Near Eastern Studies n. 6), p. 101; traducción inglesa en M. Perlmann, *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A thirteenth-century essay in the comparative study of religion*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1971, p. 149.

²⁵³ *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination árabe*, París 1978, pp. 180ss. El *opus classicum* sobre la historia y la cultura de los judíos en la España islámica es el de E. Ashtor, *The Jews of Muslim Spain*, 3 vols., Filadelfia-Jerusalén, 1973-1984/5733-5744 (25753/1992); cf., también, H. Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, París 1996, pp. 21-221 [Los judíos del occidente musulmán al-Andalus y el Magreb, Mapfre, Madrid 1994], y sobre la historia y la cultura de los judíos en la España cristiana, Y. F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols., Filadelfia²1983 [trad. esp. *Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona 1998] Un estudio extenso sobre la vida de los cristianos en la España musulmana se encuentra en C. Smith, Ch. Meiville y A. Ubaydli (eds.), *Christians and Moors in Spain*, 3 vols, Warminster 1988 (²1993)-1992.

Zaragoza y otras ciudades se transformaran en ciudades residenciales en las que su correspondiente soberano quería ser el mejor gobernante y el mayor promotor de las ciencias y las artes atrayendo a su corte a sabios, científicos y artistas independientemente de su pertenencia religiosa. Sin duda alguna, esta participación activa de judíos y cristianos, que no se circunscribió a una generación sino que abarcó a muchas más, fue la que confirió a la España musulmana el calificativo de "siglo de oro", cuyos logros culturales merecen, hasta incluso en nuestra época, el respeto y la admiración²⁵⁴. Acertada fue la valoración que sobre este período hizo Hermann Greive "Los tiempos como los del florecimiento cultural islámico-judío en el siglo XI son casi siempre iguales. Tiempos de calma relativa, que no carecen de ocio, y tiempos de una efervescencia consciente y de una creatividad histórica especial que ante todo libera la creatividad psíquica del individuo, que, de este modo, crea cultura"²⁵⁵.

Podemos ilustrar la gran ambivalencia de este período con un breve pasaje del libro más conocido, o en todo caso más frecuentemente plagiado, de la Edad Media hispano-judía. En su obra de 1080, escrita en árabe (que entonces era también la *lingua franca*), con el título *Libro de dirección para los deberes del corazón*, escribió el filósofo neoplatónico Bahya b. Josef ibn Paquda a propósito de la "siglo de oro" lo siguiente (cap II §5):

"Si hoy día busca alguien milagros parecidos (como se describen en la Torá), sólo debe estudiar objetivamente nuestra historia entre los pueblos, desde el principio de la diáspora, y el modo y la manera como nuestros asuntos se han resuelto, no obstante las diferencias ocultas y manifiestas que, como todos conocen, existen entre ellos y nosotros. Así verá que nuestra situación respecto a la vida cotidiana y la subsistencia es igual que la suya o, en tiempos de guerra y hambruna, incluso mejor. Verá también que no sólo sus dirigentes sino también, especialmente, la gente sencilla debe trabajar como nuestras clases medias y bajas, tal como nuestro Señor nos lo dijo en las Escrituras [...] ²⁵⁶ Debería meditar también en la forma y el modo como los hombres, no obstante sus grandes diferencias naturales, logran la unanimidad cuando eligen a uno de entre ellos como gobernante, prometiéndole fidelidad, obedeciendo sus órdenes y mandatos y temiendo su poder. Él, por el contrario, los gobierna, los protege, los juzga y los conduce a la mejor de las situaciones, así que sus problemas no se abandonan y ningún enemigo puede vencerlos. Pero si cada uno se interesara solamente por sí mismo y solamente pensara en su propia protección, entonces los hombres no podrían construir conjuntamente una muralla en torno a la ciudad o una ciudadela, y su historia tendría un amargo final. De igual modo es imprescindible que haya un gobernante que rija al pueblo en conformidad con las exigencias de la ley y lo gobierne en armonía con las mejores tradiciones y las rectas costumbres. El es un servidor de la ley, aquel que observa las normas y el derecho, que constituyen la base permanente de su gobierno, tal como se lee en las Escrituras (Prov 20,28) 'Bondad y fidelidad guardan al rey, su trono se afianza en la benevolencia', y en la Misná (Abot III,2) 'orad por el bienestar del gobernante, pues de no ser por el temor que se le tiene, nos devoraríamos unos a otros'" ²⁵⁷.

Esta reflexión de Bahya ibn Paquda, que, a veces, deja en mejor situación a los judíos que a los demás, ya le pareció a su traductor *Yehuda ibn Tibbon* de Granada, quien en 1160 tradujo su libro al hebreo, tan inaceptable y poco atinada para su época que no dudó en no traducirla. Y así ha seguido hasta nuestros días. Todas las ediciones del libro, a excepción de la que citamos aquí, que proceden de un

²⁵⁴ J. Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich-Munich 1984.

²⁵⁵ *Die Juden - Grundzuge ihrer Geschichte*, p 26.

²⁵⁶ Cita a continuación Lv 26,44, Esd 9,9 y Sal 124,1-8.

²⁵⁷ Bahya b. Josef ibn Paquda, *Sefer hovot ha-levavot*, ed. en árabe y hebreo de Y. D. Qafih, Jerusalén, 5733/1973, p 121, traducción inglesa de M. Mansoor, *The Book of Directions of the Duties of the Heart*, Londres 1973, pp. 171-172.

manuscrito judeo-arábigo yemenita, presentan el texto de Ibn Paquda en la forma censurada por su traductor.

III. El comienzo de la reconquista

En efecto, entre 1080 y 1160 no sólo habían cambiado sustancialmente las circunstancias exteriores en la España musulmana, sino también las relaciones entre las religiones: a la decadencia de la España islámica se une de ahora en adelante el avance imparable de la *reconquista* que se extiende desde León y Asturias hacia el sur.

1. Aumentan los conflictos

Las tensiones sociales y políticas que se daban dentro de los reinos de taifas y entre ellos mismos condujeron a un aumento cada vez más intenso de los conflictos entre las comunidades religiosas. Después de más de tres siglos, en 1066 vivió Granada por primera vez unos disturbios antijudíos. Alfonso VI de Castilla tomó Toledo en 1085, y con ello consiguió uno de los grandes triunfos de la reconquista. Con los judíos, ciertamente, se portó con clemencia, pues no los expulsó de la ciudad ni los forzó a que recibieran el bautismo; pero a los musulmanes la pérdida de "su Toledo" les pareció tan catastrófica que el emir de Sevilla, *al-Mu'tamid ibn Abbad*, se vio obligado a pedir ayuda a los fanáticos almorávides (capitaneados por Jusuf ibn Taschfin) del norte de África. Éstos no se dejaron rogar dos veces. Su victoriosa batalla de Badajoz en el año 1086 puso fin de momento al avance de los castellanos y condujo al nacimiento de la dinastía almorávide en España, después de que ésta le arrebatara al poder a la que anteriormente le había pedido ayuda. Al menos durante sus primeros años, los almorávides desarrollaron un régimen de terror, y aunque con el tiempo se atenuó ligeramente, en adelante, la situación de las comunidades no musulmanas parecía estar amenazada. Se inicia una época de migraciones forzosas en la que mucha población no musulmana se vio obligada a llevar una vida errante. Cada vez más judíos y cristianos huían hacia el norte recuperado por la reconquista, mientras que los musulmanes, por el contrario, se replegaban en el sur.

El período de dominio de los almorávides fue, claro está, sólo un tiempo de transición. En 1146 fueron eliminados por los no menos fanáticos almohades, que, como ellos, también empujaban desde el norte de África, y cuyo nombre -la forma latinizada del árabe *al-muwahhidun* ("los confesores del Dios exclusivamente único")²⁵⁸- era al mismo tiempo su programa de acción. Intransigentes con los judíos y los cristianos, la alternativa que proclamaban era la siguiente: convertirse al islam o irse de al-Andalus, y, en algunas ocasiones, la muerte. En 1146 proclamó *'Abd al-Mu'mim*: "No queremos tolerar por más tiempo que sigáis en vuestro error; ahora solamente podéis elegir entre abrazar el islam o la muerte". Cuanto más se esforzaban los soberanos almohades por desarrollar, profundizar y extender las ciencias árabe-islámicas -bajo su dominio conoció la ilustración árabe-islámica de la Edad Media su mayor florecimiento-, tanto más reducían el espacio vital de los que no eran musulmanes. De momento, con ellos encontró su final la *convivencia* que había caracterizado al al-Andalus musulmán.

Tan rápido como había sido su período de esplendor fue también la caída del poder almohade; en el siglo XIII su decadencia era ya imparable. Es verdad que tuvieron la fortuna de parar el renovado y rápido avance de la reconquista a finales del siglo XII mediante la victoria que *Jusuf Ja'qub al-Mansur* de Marruecos consiguió

²⁵⁸ Cf. la *Aqida* o confesión de fe almohade de 1183, traducción inglesa en O. R. Constable (ed.), *Medieval Iberia*, pp. 191-197.

en la batalla de Alarcos de 1195 contra Alfonso VIII de Castilla, aunque entre los factores que la hicieron posible habría que destacar también la desunión que existía entre los reinos recristianizados. No obstante, a la larga, esta victoria les sirvió realmente de poco.

Para conocer este contexto histórico resulta también instructiva la leyenda que se generó en torno a estos sucesos. Al igual que cinco siglos antes, la derrota de los cristianos ante los musulmanes fue una vez más atribuida a los judíos, en este caso a través de la leyenda de la judía de Toledo. Esta leyenda se había puesto en circulación con la publicación de la *Crónica General de Castilla* que Alfonso X, el bisnieto de Alfonso VIII, había escrito en 1250. En ella se atribuye la derrota de los cristianos en Alarcos al pernicioso influjo de una bella judía llamada Ferosa de la que desgraciadamente se había enamorado el rey Alfonso VIII. Posteriormente, esta leyenda se recrearía literariamente en las obras *La Jerusalén conquistada* (1603/1605) y *La paces de los reyes y la judía de Toledo* (1617) de Lope de Vega; *Die Jüdin von Toledo. Esther* (1848) de Franz Grillparzers, y en la famosa novela titulada *Spanische Ballade -die Jüdin von Toledo* de Lion Feuchtwangers.

Sin embargo, como ya hemos dicho, tampoco esta victoria de Alarcos pudo parar la decadencia del poder almohade; en la primera mitad del siglo XIII se produjeron una serie ininterrumpida de victorias de la reconquista: en 1212 son derrotados los almohades en las Navas de Tolosa; en 1236 recupera la reconquista la ciudad de Córdoba; en 1241 Murcia y en 1248 Sevilla; sólo quedaba en pie el reino de Granada, que aún podrá mantenerse hasta 1492 y que seguiría jugando un papel importante como lugar de refugio para los judíos.

2. Campaña de aniquilación contra los judíos

Aunque la reconquista había comenzado con una verdadera campaña de aniquilación contra los judíos (y los musulmanes) -en una crónica de la época leemos lo siguiente: "todas las sinagogas que encontraban fueron destruidas. Los sacerdotes y especialistas en las leyes fueron entregados a la espada de la justicia. Los libros de la Ley ardieron dentro de las sinagogas"²⁵⁹-, inmediatamente, sin embargo, cambió su trayectoria. A medida que los judíos fueron considerados útiles por la reconquista y utilizados como aliados en la lucha contra los musulmanes, y llegaban a los reinos cristianizados del norte como fugitivos que huían de las condiciones precarias en que vivían en la parte islámica de España, como ya estaba ocurriendo desde 1066, en esta medida, decimos, se encontraron con una cierta benevolencia por parte de los monarcas cristianos que querían aprovechar todos los recursos a su disposición.

Como les pasó antes en la España musulmana, también aquí y allá se les permitió el acceso a cargos políticos e importantes servicios dentro de las cortes. El Toledo judío experimentó su florecimiento cultural tras la reconquista, bajo el dominio cristiano; así lo confirma *Josef ibn Nachmias* en su comentario a *Pirge Abot* (III,2) realizado en el siglo XIII en una España totalmente cristiana, cuando dice que toda la servidumbre del monarca no sólo se rige según los mencionados principios, sino que "los judíos siempre sirven en la corte de los monarcas y allí desempeñan funciones de consejeros o ministros, recaudadores de impuestos, etc., puesto que su preocupación por el bienestar de todos es, al mismo tiempo, la condición del bienestar de los mismos judíos". Pero incluso también en este caso debemos evitar una generalización precipitada. Lo mismo que dijimos sobre la situación en al-Andalus hay que aplicarlo también a la España de la *reconquista*, en concreto la idea de que los otros (en este caso, judíos y musulmanes), respectivamente, eran tratados con iguales derechos que los demás, tal como puede deducirse, y no solamente, de las *Siete Partidas*, el código

²⁵⁹ Texto citado en H. Greive, *Die Juden- Grundzüge ihrer Geschichte*, p. 31.

de leyes que Alfonso X promulgó en 1348. Ciertamente, con ellas se colocaron a ambos grupos, judíos y musulmanes, bajo una cierta protección legal dentro del estado cristiano, pero a los mudejares, que seguían siendo musulmanes bajo el dominio cristiano, se les trataba infinitamente peor que a los judíos, lo que normalmente se explica porque los musulmanes de Castilla -a diferencia de los judíos- habían sido hasta hacía poco los enemigos de los cristianos y ahora se habían convertido en sus súbditos²⁶⁰.

Las comunidades judías gozaban de una amplia independencia, por no decir *autonomía*. Su estructura, incluida la denominación de sus instituciones y cargos, se parecía a las de las comunidades que se encontraban en la parte islámica de España. Incluso en la parte cristiana se conocía a las comunidades con el nombre hispano-árabe de *aljama*, al jefe se le llamaba *muqaddemin* o *adelantados*, quien, junto a los rabinos y al *ava-bet-din* (jefe de la corte judicial), desempeñaba el gobierno de la comunidad. Desde mediados del siglo XIII fue encomendada la inspección real de todos los judíos de Castilla y Navarra al llamado *Rav de la Corte* ("rabino de la corte"), que, ciertamente, no puede equipararse a los que durante los siglos XVI y XVII se les conocerá como judíos de la corte.

3. La Escuela de traductores de Toledo

Una expresión de la ambivalencia de aquella época la constituye también la *Escuela de traductores de Toledo*, que fue creada a mediados del siglo XII por el arzobispo de Toledo Raimundo de Salvetat (1126-1152) con este mismo nombre. Como ninguna otra institución respondía al proceso de apropiación y mediación del conocimiento árabe y judeo-arábigo en la España cristiana, alcanzando su punto álgido en el período comprendido entre el siglo XII y la mitad del siglo XIII²⁶¹. Lo que siempre quiso haber sido originariamente esta fundación, su particularidad y característica propia, fue, y siguió siendo, el esfuerzo colectivo de eruditos y traductores judíos, cristianos y musulmanes, desarrollado durante un período de ciento cincuenta años, no solamente por traducir una considerable biblioteca árabe al hebreo y latín, y, posteriormente, algunas obras también al castellano, sino abrir también con su *Corpus Toletanum* la totalidad de la ciencia árabe y judeo-arábica a toda la Europa cristiana. Con ello se crearon los fundamentos tanto de la escolástica cristiana como también la polémica erudita contra el islam, que en los siglos posteriores determinaron las confrontaciones²⁶².

Bajo la *reconquista* comienza también a suscitarse de nuevo un problema antiguo y nuevo de la historia judía. Nos referimos al problema de los que se vieron obligados a bautizarse, los *anusim*. Larguísima es la lista de los apóstatas del judaísmo, es decir, de los conversos. Posteriormente, la Inquisición se encargaría de estudiar cada caso²⁶³, es decir, si el sujeto se había convertido por convencimiento y permanecía, por tanto, fiel a la nueva fe, o si, por el contrario, se adhería en secreto a la fe de los padres. Posteriormente, encontraremos a algún *converso* participando en

²⁶⁰ Cf. las disposiciones de la *Partida 7*. Sobre esto, cf. D. E. Carpenter, "Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*", *Romance Quarterly* 33 (1986) 275-287; y L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, Chicago-Londres 1990, pp. 63-67.

²⁶¹ José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo 1985; D. Jacquart, "L'école des traducteurs", en L. Cardaillac (ed.), *Tolède Xlle-XIII'. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, París 1991, pp. 177-191.

²⁶² N. Daniel, *Islam and the West - the Making of an Image*, Oxford, 1993, L. Hagemann, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999.

²⁶³ C. Roth, *A history of Marranos*, Filadelfia, 1932, B. Netanyahu, *The marranos of Spain, from late XIVth century according to contemporary Hebrew sources*, Nueva York, 1966, R. Lemm, *Die Spanische Inquisition*, Munich, 1996 (= investigación dtv 4700), pp 37-106.

las llamadas disputas obligatorias entre judíos y cristianos que se desarrollaron en la alta Edad Media²⁶⁴.

Conclusión: Sálvese quien pueda

Así comenzó amistosamente el siglo XIV bajo el remado de Pedro I de Castilla (de sobrenombre *el sabio*), quien equiparó por igual a judíos y musulmanes. Aún cuando no pueda verificarse históricamente, el relato transmitido por la tradición de un "Diálogo entre el rey don Pedro, el anciano, de Castilla, el sabio Nicolás de Valencia y el judío Efraím ben Sancho sobre cuál era la mejor religión", no obstante, al menos nos puede ofrecer fidedignamente el ambiente de aquella época²⁶⁵. Pero aquello terminó en una oleada de disturbios antijudíos, que se iniciaron en Sevilla en 1390/1391 y se propagaron rápidamente por Castilla y Aragón, preparando así la última etapa de la *reconquista*²⁶⁶. Con sus tristemente célebres predicaciones llenas de odio con que el fanático *Vicente Ferrer* recorría todo el país, unidas al creciente ardor que transmitían sus flagelantes, las persecuciones alcanzaron entre los años 1411 y 1413 su máximo punto por el momento. En el fondo de estos sucesos dramáticos estaban las disputas entre el poder temporal y el espiritual, quién tenía el poder sobre quién, el deterioro de las relaciones sociales por un decenio de decadencia económica, los prejuicios basados en la aversión religiosa de la mayoría cristiana contra los miembros de las otras religiones por envidia social y el odio ciego. En particular, los judíos y los *conversos*, que desde la época de los Alfonsos habían llegado a pertenecer a la aristocracia en gran número, tenían ahora que ofrecerse como chivo expiatorio por todos los problemas sociales que no se habían solucionado.

Mientras tanto, la posición inferior en la que se encontraban los judíos y aún más los musulmanes en la España cristiana, la creciente envidia social y la correlativa presión para que se convirtieran, llevaron a que los musulmanes y, en menor número, los judíos huyeran al remo nazarí de Granada, en donde crearon una vez más una especie de *convivencia* judeo-musulmana antes de que se dispusieran a recibir un final definitivo con la conquista de Granada y su expulsión de la península ibérica²⁶⁷. Los judíos (y en menor número los musulmanes) que no huyeron a Granada sino que siguieron viviendo en la España cristiana, en Castilla, Aragón o Valencia, vivieron a partir de entonces del recuerdo de al-Andalus. Esto puede verse en su literatura, especialmente en su poesía, que -como Ángel Sáenz-Badillos ha mostrado²⁶⁸- se enraiza totalmente en la tradición de la España musulmana, con deuda a la lengua y a la cultura árabe, y que se vio marcada fuertemente por el anhelo nostálgico de al-Andalus, un anhelo que se retrotrae hacia un pasado remoto y lo transforma en una "edad de oro". Estoy de acuerdo con la perspectiva de Américo Castro cuando, refiriéndose a la España medieval, habla de un tejido judeo-cristiano-musulmán y considera la convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes como una estructura vital continua que, desde luego, siempre había sido una *conflictiva convivencia de tres castas de creyentes*, antes de que fuera destruida a la fuerza en 1492.

²⁶⁴ H. Maccoby, *Judaism on Trial Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Londres Toronto 1982.

²⁶⁵ Traducción alemana en J. Hoxter (ed.), *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*, vol. 2 *Spanien*, Zurich 1983, pp. 96.

²⁶⁶ L. P. Harvey, *Islamic Spain*, pp. 222-223.

²⁶⁷ W. M. Watt y P. Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edimburgo 1992 (reimpresión) (= *Islamic Surveys*, vol. 4), pp. 147-150 [trad. esp. *Historia de la España islámica*, Alianza, Madrid 2002]; L. P. Harvey, *Islamic Spain*, pp. 275-323, traducción inglesa de las Capitulaciones de Granada en O. R. Constable (ed.), *Medieval Iberia*, pp. 344-350, y del edicto de expulsión de los judíos en *ibid*, pp. 352-356.

²⁶⁸ La poesía hebrea en la España cristiana en *Judaica* 57 (2001) 2-19 y 82-93.