



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

***LA TOLERANCIA ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS A
TRAVÉS DE LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX***

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN HISTORIA**

**PRESENTA:
CLAUDIA LIZETTE GAUZÍN CAMPOS**

**TUTOR PRINCIPAL:
DR. MARTÍN FEDERICO RÍOS SALOMA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. ANTONIO RUBIAL GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DR. HERNÁN TABOADA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

**CIUDAD DE MÉXICO
JUNIO 2017**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Grisel y Gwynedd

AGRADECIMIENTOS

A mis padres Jesús y Lourdes por su apoyo en todo momento sin el cual no habría podido llegar a este punto.

A Grisel y Gwynedd por ser en la distancia mi fortaleza, aliento y motivación para seguir adelante a pesar de los obstáculos.

A Jorge Luis, compañero inseparable, gracias por estar conmigo en los momentos difíciles e impulsarme siempre en todos mis proyectos.

A mi director de tesis, Martín Ríos Saloma, gracias por tu paciencia, guía, y generosa disposición para ayudarme que en todo momento me brindaste. Es para mí un honor poder contar con tu amistad.

A mis tutores, los doctores Antonio Rubial García y Hernán Taboada, gracias por escuchar siempre mis inquietudes, y por sus acertados consejos y correcciones.

A la Dra. Pilar Gilardi, por su amabilidad y atenta lectura de mi trabajo.

Al Dr. Bernabé López García, por su gentileza y generosidad intelectual para las cuales la lejanía no ha sido un obstáculo para apoyarme siempre.

Al Dr. Philippe Sénac por aceptarme en su seminario *al-Andalus/Hispanie* en la Universidad París Sorbona y por sus valiosos consejos para la elaboración del capítulo I de esta tesis.

A los doctores de la Universidad Autónoma de Madrid, Carlos de Ayala, Waleed Saleh, y Francisco Moscoso, por sus atinados consejos y sugerencias.

Por último deseo agradecer profundamente el apoyo económico que me otorgó el programa de Becas CONACYT sin el cual esta investigación no habría sido posible.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. PRINCIPALES APORTACIONES DEL ORIENTALISMO FRANCÉS Y ALEMÁN DEL SIGLO XIX.....	20
I.1.- Las visiones persistentes del siglo XVIII en el Orientalismo francés del siglo XIX	20
I.2.- Un escenario complejo en la construcción del “otro”: Francia en el siglo XIX.....	23
I.3.- La visión de la “raza” y la “civilización” en la Francia decimonónica: cuatro ejemplos representativos.....	27
<i>Las bases del pensamiento: Sacy y el orientalismo francés.....</i>	<i>27</i>
<i>Una mirada “científica” a Oriente: Ernest Renan.....</i>	<i>31</i>
<i>Una visión compartida: Arthur de Gobineau.....</i>	<i>38</i>
<i>Reinterpretando a Ibn-Khaldún: William de Slane.....</i>	<i>42</i>
I.4.- Principales aportaciones del Orientalismo alemán.....	43
CAPÍTULO II. EL CONCEPTO DE “TOLERANCIA” ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS EN LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX.....	47
II.1.- El Orientalismo español en el siglo XVIII y sus influencias.....	47
II.2.- El Éxodo de las ideas: Del orientalismo francés al orientalismo español en el siglo XIX.....	49

II.3.- La tolerancia en el surgimiento del hispanismo francés: Charles Romey (1804-1874)	54
II.4.- La tolerancia “desdeñosa” de Eugène Saint-Hilaire (1805-1889)	56
II.5.- De la “tolerancia medieval” a la “tolerancia decimonónica”	60
II.6.- Panorama general de España en la primera mitad del siglo XIX	61
II.7.- El concepto de “tolerancia” entre musulmanes y cristianos en al-Andalus en la construcción de la identidad española (1800-1859)	64
<i>La tolerancia liberal y afrancesada de José Antonio Conde (1766-1820)</i>	64
<i>Tolerancia y progreso: Eugenio de Tapia García (1776-1860)</i>	70
<i>Tolerancia y civilización: Pascual de Gayangos y Arce (1809-1897)</i>	75
<i>Tolerancia y patriotismo: Juan Cortada y Sala (1805-1868)</i>	77
<i>Una tolerancia imposible: Antonio Alcalá Galiano (1789-1865)</i>	80
<i>La tolerancia en el “preludio” colonial: Serafín Estébanez Calderón (1799-1867)</i>	83
<i>La Tolerancia liberal y romántica: Miguel Lafuente Alcántara (1817-1850)</i>	86
<i>Tolerancia e intolerancia en el discurso nacionalista: Modesto Lafuente y Zamalloa (1806-1866)</i>	89

CAPÍTULO III. EL CONCEPTO DE “TOLERANCIA” ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS EN TORNO A LA GUERRA DE ÁFRICA (1859-1860)	96
<i>La “utilidad” de la tolerancia: Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897)</i>	98
<i>La tolerancia a ultranza: Francisco Fernández y González (1833-1917)</i>	102

<i>Tolerancia y Colonialismo: Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912)</i>	105
<i>La tolerancia negada: Francisco Javier Simonet y Baca (1829-1897)</i>	108
<i>Una visión ambivalente de la tolerancia: Francisco Codera y Zaidín (1836-1917)</i>	113
CAPÍTULO IV. EL CONCEPTO DE “TOLERANCIA” ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX	117
<i>Una visión erudita y periférica de la tolerancia: Reinhart Pieter Dozy (1820-1883)</i>	124
<i>La tolerancia como antecedente del Federalismo: Francisco Pi y Margall (1824-1901)</i>	128
<i>La tolerancia “evangélica” de Florencio Janer (1831-1877)</i>	131
<i>Neocatolicismo y tolerancia: Victor Gebhardt y Coll (1830-1894)</i>	135
<i>La tolerancia en el Krausismo: Rafael Altamira y Crevea (1866-1951)</i>	139
CONCLUSIONES	143
FUENTES	159
BIBLIOGRAFÍA	163

INTRODUCCIÓN

Puesto que yo soy imperfecto y necesito la tolerancia y la bondad de los demás, también he de tolerar los defectos del mundo hasta que pueda encontrar el secreto que me permita ponerles remedio.

Mahatma Gandhi.

“(...) por que biven et moran de so uno en las villas e andan vestidos los unos asi como los otros.”¹

Alfonso X, Partida VII, título XXIII, ley XI.

Hablar de tolerancia es hablar de un tema de máxima actualidad, sobre todo cuando de musulmanes y cristianos se trata. Las imágenes y estereotipos que sobre el Islam y los musulmanes se tienen en nuestros días se han venido construyendo desde hace siglos desde la misma “élite intelectual” occidental, alimentando con ello al colectivo. Además de esto, el fanatismo de ciertos grupos políticos-religiosos de los países islámicos y de algunos otros pertenecientes a las minorías islámicas en países occidentales han contribuido al detrimento de la imagen del Islam y e injustamente a la de los musulmanes en general.

En el caso de España, el periodo privilegiado para el tema sobre la relación de tolerancia o convivencia entre árabes y españoles o entre musulmanes y cristianos ha sido sin duda al-Ándalus. A este respecto siempre ha habido un gran debate historiográfico entre los autores sobre si realmente esta “convivencia” existió o no.

El más famoso sin duda es la polémica protagonizada por los exiliados Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro en torno a los años cincuenta.² Para Castro, las etapas de paz y colaboración entre musulmanes y cristianos fueron más prolongadas, contando con numerosas alianzas, entrecruzamientos y

¹ Porque [cristianos, judíos y musulmanes] viven bajo el mismo techo en las villas y andan vestidos unos como visten los otros. La traducción es mía.

² Para mayor detalle consúltese la obra de Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Grijalbo, 1983, y los dos volúmenes de Claudio Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona, 1977.

comunicación entre grupos que las etapas de choques y conflictos. De esto hizo derivar que la práctica de la tolerancia se llevaba a cabo de manera integral, es decir por parte de los musulmanes hacia los cristianos y viceversa, y que ésta se ejercía en tanto en las clases superiores como en el pueblo. Según el autor, el origen de la tolerancia practicada por los cristianos para con los musulmanes, se remontaba a la imitación o adopción, de las prescripciones coránicas:

Los españoles cristianos vivían bajo un horizonte de tolerancia trazado por el Islam, y creaban su vivir en función de aquel horizonte, porque ésa era la vida dentro de la cual existían (...) El Alcorán (...) era ya un monumento de tolerancia, puesto (...) [que] la idea (...) de que todos los caminos llevan a Dios estaba ya sugerida en aquel libro (...)”³.

De esta manera siguiendo al autor, si Dios así lo hubiera deseado, todos los hombres tendrían la misma creencia. Sobre esto se fundó la tolerancia española que para él era islámica y no cristiana.

Como respuesta a este punto de vista, para Sánchez Albornoz en su opinión la mayoría de las relaciones entre ambos grupos se caracterizaron por ser hostiles, pugnaces, feroces, y llenas de choques brutales; y cuando llegaron a existir frecuentaciones pacíficas y comunicación no tuvieron más que un carácter esporádico. Incluso consideró que los pactos establecidos tuvieron en su mayoría, un carácter de sometimiento humillante. De esta forma, para Sánchez Albornoz, el común denominador fue la “intolerancia” de los musulmanes hacia los cristianos, la cual como concepto la utiliza con algunas variantes que van desde la atenuación, la acentuación, o añadiéndole el calificativo de “fanática”, pero siempre habla de la intolerancia.⁴

Por el contrario, cuando habla de la “tolerancia”, lo hace para referirse estrictamente a la que tuvieron los cristianos peninsulares para con los musulmanes, denominándola “tolerancia hispano-cristiana medieval”⁵, aunque focalizada únicamente en las minorías gobernantes y no entre el pueblo. Es decir, si hubo convivencia, ya fuera interesada o generosa fue articulada únicamente

³ Américo Castro, *op. cit.*, p. 199.

⁴ Claudio Sánchez Albornoz, *op. cit.*, p. 179.

⁵ *Ibid.*, p. 299.

entre los príncipes o la aristocracia eclesiástica. No está de acuerdo que el origen de la tolerancia cristiana emerja del Corán, para él simplemente surgió de la necesidad de convivir con gente de fe diferente.⁶ Y ésta necesidad se tradujo principalmente en el interés de aprovechar los servicios y los aportes culturales que proporcionaron a la élite cristiana no solamente los musulmanes sino también los judíos. Esta es la base del concepto que propone Sánchez-Albornoz sobre la convivencia, la cual califica de hostil, interesada o bien forzada, para ambas partes. Por el lado de los cristianos hacia los musulmanes y judíos, afirma, que se manifestó no por un espíritu de tolerancia, sino porque necesitaron de sus habilidades y talentos, como por ejemplo, la especulación, y porque apreciaron la honestidad con que realizaban su trabajo; pero nunca por que hubieran adoptado o seguido las normas islámicas.⁷ En el caso de los musulmanes, tampoco tiene una opinión muy positiva, ya que considera que la convivencia existió solamente debido a la imposibilidad de éstos de exterminarlos o convertirlos a todos.⁸

En las últimas décadas casi la mayoría de los estudiosos ha abandonado la idea de la convivencia:

Así pues, creemos que “la tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media” (...) responde mucho más a un mito que contribuye a deformar, suponemos que con buena intención, nuestra memoria colectiva, que a una realidad contrastada.⁹

Dentro de este grupo, la postura más favorable a lo sumo está constituida por el reconocimiento de la existencia de pactos, como es el caso de Eduardo Manzano Moreno que al respecto comenta:

(...) en la conquista del año 711 fueron muy frecuentes los pactos con los recién llegados. Naturalmente, esto no quiere decir que se tratara de una conquista pacífica: es seguro que hubo enfrentamientos y que estos fueron muy encarnizados, tal y como dan a entender los relatos de las

⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁷ Claudio Sánchez Albornoz, *op. cit.*, p. 297.

⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁹ Francisco García Fitz, “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media Hispánica ¿Mito o Realidad?”, Alejandro García Sanjuán (Ed.), *Tolerancia y Convivencia étnico-religiosa en la península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de cultura islámica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2003, p. 56.

fuentes disponibles sobre la conquista. Sin embargo, estos relatos, también muestran sin la más mínima duda que la aristocracia y el clero acabaron estableciendo pactos cuyas consecuencias fueron decisivas en el largo plazo.¹⁰

Entre los más acerbos detractores de la idea de “convivencia” o “tolerancia” entre musulmanes y cristianos, se encuentra Serafín Fanjul quien ha cuestionado la idealización de Al-Andalus. Primero con su obra *al-Andalus contra España. La forja del mito*¹¹, en donde expresa que las relaciones que durante muchos siglos sostuvieron estos dos grupos, tanto en su forma de confrontación como de coexistencia no produjeron más que resultados de rechazo y desconocimiento mutuos. Cuatro años después de este trabajo surgió *La Quimera de al-Andalus*, en donde el autor continúa con esta idea:

Ese panorama de exquisita tolerancia (la misma palabra ya subsume que uno tolera a otro, o sea, está por encima), cooperación y amistad jubilosa entre comunidades se quiebra apenas iniciamos la lectura de los textos originales y se va configurando ante nuestros ojos un sistema de aislamiento entre grupos, de contactos superficiales por necesidades utilitarias y de odios recíprocos y permanentes desde los tiempos más remotos [desde] el mismo siglo VIII, el de la conquista islámica (...) ¹².

Otros autores simplemente prefirieron sustituir el término “convivencia” por el de “coexistencia”, considerando que las relaciones de entendimiento se dieron únicamente entre las élites políticas e intelectuales mientras que la gran masa del pueblo cristiano y musulmán “interpretó al otro como alteridad absoluta, es decir como enemistad.”¹³

(...) musulmanes y cristianos en la época medieval podían vivir bajo un mismo poder político, ahora bien, con diferentes leyes y sin mezclarse en muchos aspectos, por lo que habría que hablar más de coexistencia que

¹⁰ Eduardo Manzano Moreno, “El Islam en la península Ibérica”, *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España, Cuadernos de la escuela diplomática*, no. 48, Casa Árabe, Madrid, 2013, p. 222.

¹¹ Serafín Fanjul, *al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, siglo XXI, 2000.

¹² Serafín Fanjul, *La Quimera de al-Andalus*, Madrid, siglo XXI, 2004, p. 13.

¹³ Horacio Cagni, “Una reflexión sobre las relaciones cristiano-islámicas durante la Edad Media”, *Diversidad*, año 2, no. 3, Santiago de Chile, 2011, p. 36.

de convivencia, coexistencia que iba a conocer en ambos bandos duras pruebas desde fines del siglo XI.¹⁴

No obstante del otro lado de la balanza y contrastando enormemente con lo anterior, tenemos la propuesta de María Rosa Menocal en donde al-Andalus es presentado no solamente como un espacio de intercambios pacíficos, sino como un modelo de multiculturalismo a seguir en los tiempos actuales:

In principle, all Islamic polities were (and are) required by Quranic injunction not to harm the *dhimmi*, to tolerate the Christians and Jews living in their midst. Beyond that fundamental prescribed posture, al-Andalus was, from these beginnings, the site of memorable and distinctive interfaith relations.¹⁵

En años recientes, la tendencia en la historiografía por parte de españoles e hispanistas ha sido la negación de la “convivencia” y se ha puesto de “moda” –por así decirlo-, que aquella no fue más que un mito¹⁶. No obstante esta idea no es nueva, Sin embargo, como atinadamente explica José Antonio González Alcantud:

Cuando se acusa a al-Ándalus con su estereotípica convivencia de ser un mito, y por tanto inducir a falsedad, se parte de una concepción previa falsa: la naturaleza inventada de los mitos, tal como lo define el diccionario de la RAL, equiparando éstos a historias falsarias. Si seguimos a Lévi-Strauss veremos que estos mitos son buenos para ser pensados, ya que

¹⁴ Antonio Luis Cortés Peña, “Musulmanes y Cristianos: La imposibilidad de una convivencia”, *Arbor* CLXXVIII, no. 701, mayo 2004, p. 32

¹⁵ María Rosa Menocal, *The ornament of the world. How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in Medieval Spain*, New York, Little, Brown and Company, 2002, p. 30.

¹⁶ Como ejemplo de esto pueden consultarse los siguientes autores en el número 86, del año 2013 de los *Cahiers de la Méditerranée*: Christophe Cailleaux, “Chrétien, juifs et musulmans dans l’Espagne médiévale. La convivencia et autres mythes historiographiques”, John Tolan, “Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse: contacts et frictions quotidiens d’après des sources juridiques de l’Espagne médiévale”; Pascal Buresi, “La frontière: laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (X^e- XV^e siècle)?”; Xavier Luffin et Monique Weiss, “Un regard critique sur les «mythes» de la coexistence interreligieuse”. Véase también Eduardo Manzano Moreno, “Qurtuba: Some Critical Considerations of the Caliphate of Cordoba and the Myth of Convivencia”, *Reflections on Qurtuba in the 21st century*, Madrid, Casa Árabe, 2013. Un ejemplo más reciente puede encontrarse también en el libro de Darío Fernández-Morera *The myth of the Andalusian Paradise. Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*, Wilmington, Delaware, ISI books, 2016.

encierra pulsiones humanas. Y ayudan a encontrar matrices de convivencia y convivialidad.¹⁷

En este sentido y coincidiendo con González Alcantud, a pesar de que un mito no tenga una moral preestablecida, el “mito bueno” de al-Ándalus, permite orientar el pensamiento y la acción hacia el bien, en ello reside la gran importancia que reviste sobre todo en nuestros días.

De la misma forma, y en un afán por desmitificar la imagen negativa construida alrededor del Islam que se empeña en negar cualquier “convivencia” histórica en el pasado, se sitúa la labor de Bernabé López. En uno de sus trabajos más recientes comenta al respecto:

La “Primavera Árabe” ofreció (...) una oportunidad para comenzar a desmontar los mitos atribuidos al mundo árabe y musulmán. La reacción masiva de los sectores más jóvenes y vitales de las sociedades árabes y musulmanas contra decenios de tiranías ha permitido que la opinión pública española (...) [vea] con mejores ojos una realidad deformada por clichés anclados ancestralmente en nuestro subconsciente.¹⁸

Volviendo al asunto de la construcción de las imágenes, -sobre la cual hablaba al inicio de este apartado-, un periodo determinante para tratar el tema de la “convivencia” entre musulmanes y cristianos en al-Ándalus, fue sin duda el siglo XIX, época en la que se centra el presente trabajo que pretende ofrecer una respuesta sobre el cómo fue concebida esta “convivencia” a través de la historiografía decimonónica española, y también en contraste como la percibieron algunos hispanistas. A este respecto, cabe destacar la labor que han realizado estudiosos tales como Aurora Rivière Gómez, Benoît Pellistrandi, Fernando Wulff, Juan Sisinio Pérez Garzón, Gonzalo Pasamar Alzuria, Ignacio Peiró Martín, y Martín Ríos Saloma¹⁹, entre otros, al contribuir al mayor conocimiento de la construcción

¹⁷ José Antonio González Alcantud, *El mito de Al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*, Madrid, Editorial Almuzara, 2014, p. 19.

¹⁸ Bernabé López García, “España y el Mundo Árabe-Islámico: Historia de una multiplicidad de relaciones y encuentros”, *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España, Cuadernos de la escuela diplomática*, no. 48, Casa Árabe, Madrid, 2013, p. 25.

¹⁹ Para mayor detalle consúltese Aurora Rivière Gómez, *Historia, Historiadores e Historiografía en la Facultad de letras de la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Universidad Complutense de Madrid,

de la identidad nacional española, y poner de manifiesto que la interpretación que los diferentes autores realizaron, estuvo directamente influida por las cuestiones políticas e ideológicas que les tocó vivir.

Siguiendo esta premisa, el presente trabajo pretende demostrar cómo los historiadores españoles del siglo XIX llevaron a cabo una reinterpretación de la convivencia entre musulmanes y cristianos en al-Andalus a través de sus obras, en estrecha relación con su filiación política, con las ideas que circulaban sobre la tolerancia religiosa en la época y con las diferentes fases por las que atravesó el desarrollo de la construcción de la identidad nacional española a lo largo del siglo.

Para iniciar considero oportuno matizar este término de “convivencia”, -el cual hasta donde mis investigaciones me lo han permitido-, no se encuentra en toda la historiografía del siglo XIX, apareciendo en su lugar el de “tolerancia”. De hecho, sería hasta 1948 que Américo Castro emplearía el término “convivencia”, en la obra *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (anteriormente citada), para referirse a las relaciones entre musulmanes y cristianos.²⁰

La primera cuestión estriba en la dificultad de establecer una definición para el vocablo “tolerancia” ya que es un término polisémico. Sus definiciones e interpretaciones han variado a lo largo del tiempo, porque cada sociedad la reflexiona con base en su realidad, comprendiendo un momento histórico particular, sus costumbres y mentalidades. De esta forma, todo grupo social posee un grado de tolerancia hacia elementos ajenos a su realidad, esto al no poder ser medido con exactitud, no nos permite alcanzar una definición absoluta. A pesar de esta

2001. De la misma autora: *Orientalismo y Nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Dykinson, 2000. Benoît Pellistrandi, “Escribir la historia de la nación española: proyectos y herencia de la historiografía de Modesto Lafuente y Rafael Altamira”, *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, no. 17, 1997. Fernando Wulff Alonso, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003. Juan Sisinio Pérez Garzón, “Memoria, Historia y Poder. La construcción de la identidad nacional española”, *Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005. Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española. La ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 1991. Ignacio Peiró Martín, *Los guardianes de la historia: la historiografía académica de la Restauración*, Zaragoza, Institución “Fernando el católico”/CSIC, 1995. Martín Ríos Saloma, *La Reconquista una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid/México, UNAM/Marcial Pons, 2011.

²⁰ Américo Castro, *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, p. 47.

circunstancia, como François Dosse afirma, “registra el hecho social que se está produciendo”²¹, por lo tanto si se trata de reflexionar sobre el significado de la tolerancia no puede hacerse “(...) con independencia de la lógica de los conceptos (...)”²².

Jürgen Habermas afirma respecto a la tolerancia en un contexto religioso que su elemento clave es el rechazo basado en una convicción existencialmente relevante. Este rechazo –dijo–, es una condición necesaria para todas las clases de comportamiento tolerante. De hecho la tolerancia sólo puede ser ejercida hacia los demás cuando los rechazamos subjetivamente por buenas razones. No necesitamos ser tolerantes si somos indiferentes a otras opiniones y actitudes, o incluso cuando apreciamos el valor de tal 'alteridad'. La expectativa de tolerancia asume que podemos aguantar una forma de descoordinación en curso a nivel de interacción social, mientras aceptemos la persistencia de reclamaciones sobre validez mutuamente excluyentes a nivel cognoscitivo de creencias existencialmente relevantes.²³

El Diccionario de Historia de las ideas por su parte aclara que cada una de las lenguas que utiliza el término tolerancia en latín agrega una ligera variante a la connotación de la palabra basada en sus propias experiencias históricas, pero las lenguas que no derivan del latín utilizan sinónimos cada una con diferencias de uso.

Incluso dentro de la misma Edad Media los autores tienen diversas opiniones al respecto. No es mi intención realizar aquí una historia de dicho término, sino simplemente apuntar las ideas que considero más importantes para definirla en esta época. El término “tolerancia”, viene del verbo latino *tolerare*, y según señala Salvador Martínez, en la Edad Media tuvo básicamente la connotación de “sufrir o soportar con indulgencia en los demás algo que desaprobamos”²⁴. Enzo Solari difiere de esta idea ya que considera que tanto a través de las obras de Pedro

²¹ citado por Christian Nadeau “La Historia como construcción social y política: una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner”, en: *Anthropos*, no. 223, Barcelona, abril-junio 2009, p. 162.

²² Faustino Oncina (Ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid, CSIC, 2009, p. 174.

²³ Aomar Boum, “The Performance of Convivencia: Communities of Tolerance and the Reification of Toleration Manuscript number”, *Religion compass*, 2012, p. 177. La traducción es mía.

²⁴ Según este autor, es de esta manera que lo utilizó Alfonso X. Salvador H. Martínez, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas Alfonsíes*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2006, p. 12.

Abelardo, Ramón Lull y Nicolás de Cusa que representaron respectivamente los siglos XII, XIII y XV, era ya posible encontrar una cierta noción de libertad religiosa que trascendería el simple hecho de soportar al otro:

“[que aunque] sin la denominación ni la configuración jurídica que tendrá en la época moderna, ya se asomaría (...) como el ideal de una libre comunicación argumentativa entre las religiones (...) monoteístas que dialogan limpiamente y bajo la condición de una notoria igualdad en el uso de la palabra”²⁵.

Una posición intermedia podemos encontrarla en Ana Isabel Carrasco, según la autora puede definirse como aquello que sin tenerse por completamente lícito ni deseable para uno mismo, tampoco se desaprueba ni rechaza de forma absoluta, y era así que se empleaba en los textos medievales para referirse a la forma de vida que los musulmanes o judíos desarrollaban entre los cristianos²⁶. A pesar de estas distinciones, durante toda la época medieval la idea de tolerancia siempre se mantendría vinculada en mayor o menor medida al ámbito religioso.

La segunda problemática a abordar es como esta “tolerancia medieval” se resignificó o reinterpretó como resultado de la asociación con otros conceptos convirtiéndose en un concepto historiográfico²⁷ en el siglo XIX.

Partiendo de esto, el presente trabajo trata de ofrecer una respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Cuál fue la evolución y desarrollo del concepto de “tolerancia” en la historiografía española del siglo XIX para hacer referencia a las relaciones entre cristianos y musulmanes en al-Andalus?, ¿A qué obedeció este desarrollo y cuál fue su vinculación con el contexto político y social y político de los autores?

Para lograr lo anterior en el presente trabajo utilizará como marco conceptual una combinación de los postulados metodológicos que propone el “giro lingüístico”

²⁵ Enzo Solari, “Contornos de la tolerancia medieval”, en: Ideas y valores, vol. LXII, no. 153, Bogotá, Colombia, 2013, p. 75.

²⁶ Ana Isabel Carrasco Manchado, *De la convivencia a la exclusión*, Madrid, Sílex Ediciones, 2012, p. 20.

²⁷ Respecto a esto la presente investigación se apoya en los planteamientos de la “historia conceptual” de Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 2000.

y la “historia cultural”, tal como lo han entendido, Peter Burke, Robert Danton, Michel de Certeau, Gabrielle Spiegel, Roger Chartier y Eric Hobsbawm²⁸.

De la propuesta del “giro lingüístico” de Spiegel, se pretende hacer uso del análisis crítico del discurso, tomando en cuenta lo que ella llama “lógica social del texto”²⁹, el cual considera el texto histórico como discurso, el lenguaje empleado que refleja los múltiples cambios que sufren las sociedades y la importancia de su deconstrucción para lograrlo. Este método plantea que el lenguaje está condicionado por factores no lingüísticos como el poder y la ideología. Permite comprender como las identidades sociales son modeladas, construidas y alteradas en el tiempo por los grupos hegemónicos. Tiene tres etapas: el análisis textual que tiene que ver con las formas y el significado de éstas en el texto, la práctica discursiva que implica el análisis de patrones vocabulario y estilo, haciendo énfasis en la coherencia y la intertextualidad, lo cual determina el contexto del discurso, y el análisis del texto como práctica social que tiene que ver con los patrones de poder y de ideología en la cultura que incluye aspectos, sociales, políticos y económicos que permiten descubrir el uso y función de los textos.

Por lo que respecta a la “historia cultural”, para el presente estudio habrán de tomarse en cuenta los siguientes postulados de Roger Chartier:

Que la sociedad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad (...) segundo las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significan en forma simbólica un status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a los cuales los “representantes” (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase.³⁰

²⁸ Para mayor detalle véase Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1999. Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006. Robert Danton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 2a. ed., trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993. Gabrielle Spiegel, *The past as text. The theory and practice of medieval historiography*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press, 1997. Eric Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002.

²⁹ Gabrielle Spiegel, *op. cit.*, pp. 24-27.

³⁰ Roger Chartier, *op. cit.*, p. 57.

Por último, considero que es necesario tomar en cuenta los supuestos de Eric Hobsbawm en *la Invención de la tradición*, en relación a las funciones que posee el discurso histórico:

(...) establecer o simbolizar cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; establecer o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y socializar, inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento.³¹

Acciones que resultan particularmente útil al estudiar el siglo XIX, debido a la gran inestabilidad política y social y a los múltiples cambios que se produjeron en todos los órdenes y sentidos que hacían más que nunca necesario recurrir a la “invención de la tradición”, ya que “(...) [implicaba] (...) una continuidad con el pasado (...) y [permitía] conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.”³² Como bien señala Martín Ríos, fue el surgimiento y el desarrollo del nacionalismo contemporáneo el que obligó a las distintas sociedades a inventar nuevas tradiciones, nuevas concepciones y nuevos símbolos (...) y por lo tanto, a construir o reconstruir vínculos con el pasado, ya que era precisamente en ese pasado donde podía encontrarse una gran reserva de antiguos materiales con los cuales construir diferentes tradiciones (...)³³. En este sentido se recurre a la España medieval, en donde la presencia islámica es parte integrante de ese pasado –se quiera o no- dependiendo de la postura de cada uno de los autores por lo que su existencia fue un elemento determinante en la construcción de la identidad española en el siglo XIX.

En cuanto a las fuentes, el trabajo aquí presentado se basará en el análisis de los siguientes tipos de fuentes:

- a) Historias generales (encontradas sobre todo en la primera mitad del siglo XIX), en donde al-Andalus es un tema entre muchos otros.

³¹ Eric Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002, p. 16.

³² *Ibid.*, p. 8.

³³ Martín Ríos Saloma, “De la Historia de las mentalidades a la Historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la Historiografía en la segunda mitad del siglo XX”, *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, no. 37, enero-junio, 2009, p. 122.

- b) Estudios de carácter monográfico referentes a algún tema relacionado con al-Andalus.
- c) Textos pertenecientes a la Real Academia de la Historia (discursos de ingreso y contestaciones).

Es sobre todo a través del análisis de las obras de los autores correspondientes a la primera mitad del siglo XIX, que es posible apreciar cómo España se insertó en las corrientes culturales de su tiempo, al descubrir como la mayoría de éstos estudiosos se sirvieron de los términos de “raza” y “civilización” – que circulaban entonces-, para apoyar su idea de “tolerancia” en sus discursos. De esta manera también se busca revelar la relación entre estos tres conceptos. El término de “raza”, fue uno de los más reiterados durante todo el siglo XIX, aunque apareció con mayor frecuencia en la primera mitad del siglo, en donde era común hacer hincapié en las distinciones de “raza”, aunque ya no en un sentido biológico, sino con base en sus valores morales e intelectuales, principalmente en la religión. Por su parte el concepto de “civilización” empleado es el definido por Diccionario de la Real Academia Española en 1817, como “el grado de cultura que adquieren pueblos o personas al cambiar su rudeza natural por los usos y costumbres propias de gente culta”, definición que se mantuvo inalterable a lo largo del siglo XIX y puso más énfasis en el efecto que en la acción de civilizar.

Lo anterior obligó a llevar a cabo una revisión de las ideas sobre raza y civilización que circulaban en el siglo XIX en Europa, especialmente en Francia (y en menor medida en Alemania), las cuales influyeron profundamente en los autores arabistas e hispanistas; razón por la cual este trabajo se inicia con el capítulo denominado “Principales aportaciones del Orientalismo francés y alemán del siglo XIX”. Al respecto podría pensarse quizá, que faltan muchos autores, sin embargo, cabe aquí señalar que no es mi intención realizar una historia del Orientalismo, (para lo cual existen ya varios trabajos)³⁴, sino apuntar únicamente las ideas que considero más influyentes en los posteriores discursos de los autores españoles.

³⁴ Remítase el autor a: Gustave Dugat, *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle précédée d'une esquisse historique des études orientales*, Paris, Maisonneuve, 1868.

Posteriormente se buscó determinar ¿Cómo fue que estas ideas llegaron a España?, y ¿A través de cuáles autores?, no solamente de las influencias externas fue que se nutrieron los académicos españoles, España tenía ya como antecedente su propio “Orientalismo” en el siglo XVIII. La combinación de estas dos “fuentes” repercutió en el pensamiento de los arabistas e hispanistas en el siglo XIX.

Antes de abordar propiamente a los estudiosos españoles, el capítulo se inicia con el análisis de las obras de dos académicos franceses correspondientes a la primera mitad del siglo XIX: Charles Romey y Eugène de Saint-Hilaire, quienes fueron de los primeros en realizar una Historia General de España, junto con Astley Dunham en esta centuria. Esto con el objetivo de contar con un elemento comparativo externo. De la misma forma se ha procedido con el arabista holandés Reinhardt Dozy para la segunda mitad de la centuria.

El presente trabajo lo he dividido en torno a tres temas fundamentales bajo los cuales agrupé a los autores estudiados: “La construcción de la identidad española (1800-1859)”, “En torno a la Guerra de África (1859-60)”, y “La segunda mitad del siglo XIX”.

El primer capítulo tratará de mostrar como a través de las obras de carácter general y de algunos estudios monográficos, los estudiosos externan su preocupación por el problema más grande que tuvo su época, esto es, que la continua inestabilidad política no permitía consolidar una identidad y por ende una Nación. El segundo apartado de este trabajo expone cómo pasando la primera mitad del siglo, el interés de los españoles -tanto los académicos como la población en general- giró en torno al conflicto entre Marruecos y España, por lo que todos los autores presentados, de una manera u otra relacionan sus temas con esta cuestión. Por último, en el tercer capítulo se expondrá cómo al igual que en la primera mitad de siglo, la inestabilidad política continúa aunque la inquietud se vierte con mayor fuerza debido a la falta de unidad de España, principalmente agravada por el problema que planteó la tolerancia religiosa de ese tiempo.

Aunque la historiografía española es muy abundante durante todo el siglo XIX, no todos los autores fueron tomados en cuenta para su estudio con motivo de la ausencia del tema de al-Andalus en sus investigaciones, o bien por la inexistencia

del término “tolerancia” y/o ejemplos de éste para referirse a la interacción entre musulmanes y cristianos en la España medieval dentro de sus obras. En esta época también, la línea que separa a la Literatura de la Historia es muy delgada, de hecho varios de nuestros autores crearon también obras literarias, sin embargo para efectos de la presente investigación hemos tomado en cuenta únicamente las históricas. Pese a esto, no podemos dejar de comentar al menos de manera general algunas de los trabajos literarios más representativos de la época de realizados por extranjeros y españoles.

René Chateaubriand es considerado el fundador del romanticismo en la literatura francesa. Publica en 1826 *El último Abencerraje*, novela que tiene sus orígenes en la leyenda del Suspiro del Moro, y donde el tema principal es el amor entre personas de distinta religión que da lugar a un caso de conciencia. Para crearla el autor se inspiró en los paisajes de Granada, la Alhambra, la Mezquita de Córdoba, el libro de Swinburne *Travels in Spain* y su viaje a Túnez.³⁵

Una de las obras literarias que mayor éxito tuvo en el siglo XIX, fue sin duda *Cuentos de la Alhambra*, de Washington Irving, publicada en 1832, pero redactada en 1829 a raíz de un viaje que el autor hizo a España en la primavera de ese año³⁶. Este libro junto con la abundante literatura de viajes³⁷ sería uno de los que más despertaría el interés y la curiosidad sobre todo entre los extranjeros para visitar España y en especial Granada, ávidos de encontrar en ella esa atmósfera de romanticismo, misterio y exotismo que tanto gustaba en la época.

En 1847 el francés Prosper Mérimée, publica la novela *Carmen*, considerada un ejemplo representativo de la corriente del “Andalucismo” que estuvo en boga entre 1830 y 1860³⁸, para la cual se han propuesto dos interpretaciones de su posible origen:

³⁵ http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-moro-de-granada-en-la-literatura-del-siglo-xv-al-xix/html/c9e7a9fa-35ff-11e1-b1fb-00163ebf5e63_60.html#l_81_

³⁶ Washington Irving, *Cuentos de la Alhambra*, traducidos por D. L. L., Paris, Librería-Hispanoamericana, 1833, p. 1.

³⁷ Bernal Rodríguez observa que de los 858 libros de viajes por España que menciona Foulché-Delbosc, 643 corresponden al siglo XIX. Citado en: Jesús Torrecilla, *España exótica. La formación de la imagen española moderna*, Colorado, Society of Spanish and Spanish-American Studies, 2004, p. 55.

³⁸ *Ibid.*, p. 59.

Resulta difícil especificar en qué porcentaje el arraigo de la interpretación del país en clave andaluza o gitana es resultado de una visión romántica extranjera ansiosa de exotismo, o de una reacción nacionalista interior que se propone afirmar la diferencialidad y marginalidad españolas frente al poder hegemónico francés.³⁹

Casi a finales del siglo aparece la traducción al inglés de *las Mil y una noches* a cargo del inglés Richard Francis Burton, que aunque no se ceñía con exactitud al texto original de la obra⁴⁰ tuvo una gran popularidad en la época, no sólo a nivel del público en general sino entre los literatos. En 1842 Burton fue asistido en su aprendizaje autodidacta de la lengua árabe por el arabista Pascual de Gayangos (de quién se hablará más adelante) cuando éste se encontraba en Londres.⁴¹

Pasando a los autores españoles, entre algunos de los literatos más importantes tenemos al malagueño Serafín Estébanez Calderón, quien en 1831 publica *Poesías del Solitario* que contiene letrillas pastoriles y romances moriscos “[considerados] dentro de la corriente romántica no sólo por el tema sino por el vocabulario. Usa algo de la gala oriental como elemento poético y aparecen las huríes y los desiertos, los oasis y los aduares”.⁴² También escribió algunas novelas, entre las más representativas se cuentan: *Los tesoros de la Alhambra*, *Novela árabe*, *Los cuentos del Generalife* (siguiendo la línea de los cuentos de Irving), y su obra de mayor envergadura *Cristianos y moriscos, novela lastimosa*, que apareció en 1838 y que Cánovas del Castillo (quien era su pariente y biógrafo) comparó con las grandes novelas de la picaresca como las *Novelas ejemplares* de Cervantes.⁴³

El granadino y dramaturgo Francisco Martínez de la Rosa, publicó en 1830 *Aben Humeya o la rebelión de los moriscos*, y lo presentó por primera vez en París. Respecto al argumento del drama, el autor comenta: “Le busqué y escogí en la historia de España, porque juzgué que así parecería más nuevo y original, al paso

³⁹ *loc. cit.*

⁴⁰ El título de la traducción de Burton era *The Book of the Thousand Nights and a Night*, publicado en 1885, aunque que la obra ya había sido traducida al francés desde 1704 por Antoine Galland. René R. Khawan (Ed.), *Las mil y una noches*, t. 1, Barcelona, Edhasa, 2013, p. 15.

⁴¹ Rocío Velasco de Castro, *Arabismo y Colonialismo español: “Pascual de Gayangos y la cuestión marroquí”*, *Norba. Revista de Historia*, vol. 22, 2009, p. 253.

⁴² Manuela Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1971, p. 110.

⁴³ *Ibid.*, pp. 112-113.

que me dejaría campear con más desembarazo, conociendo mejor el terreno”⁴⁴. Debido a la época romántica en que se ubica, el personaje es caracterizado como: “Un homme mûr et excellent père de famille, la catastrophe finale étant attribuée à la jalousie de ses ennemis et à son peu d’empressement à punir son beau-père pour ses relations avec les Castellans”⁴⁵.

El movimiento literario encabezado por Washington Irving atrajo también a Emilio Lafuente Alcántara, interesado sobre todo por los temas árabes; la mayor parte de su vida la dedicó a la redacción de su obra *Cancionero popular: colección escogida de seguidillas y coplas*, muy dentro del espíritu popularista romántico, que apareció en 1865.⁴⁶

La obra literaria más importante del arabista y bibliotecario Francisco Guillén Robles es *Leyendas Moriscas*, de 1885. En su amplio prólogo podemos advertir el aprecio que tenía la cultura árabe, aunque en oposición se asoma también una subestimación de la religión musulmana. Según palabras del propio autor su propósito al escribir esta obra era:

(...) publicar unas cuantas leyendas que encontré en los libros de aquella desventurada gente mora, española por nacimiento, por su entrañable amor a nuestra tierra, por sus condiciones de carácter, por sus virtudes y hasta por sus defectos. Leyendas que refrescaban en su memoria las viejas creencias mahometanas, combatidas reciamente por el superior criterio evangélico (...)⁴⁷.

Por último y a manera de contraste con los autores anteriores que de una u otra manera hicieron gala de su aprecio por la cultura árabe y su influencia en sus obras, no podemos dejar de comentar, lo que a mi juicio me parece una opinión sumamente reveladora sobre la percepción que se tenía acerca de los árabes, y en donde no podían faltar las menciones a la “raza” y a la “civilización”.

⁴⁴ Francisco Martínez de la Rosa, *Aben Humeya o la Rebelión de los moriscos*, Drama histórico, Paris, Imprenta de Julio Didot, 1830, pp. 6-7.

⁴⁵ José Antonio González Alcantud, *Le Maure d’Andalousie. Les raisons d’une exclusion et la formation d’un stéréotype*, Montpellier, L’Archange Minotaure, 2007, p. 95.

⁴⁶ Manuela Manzanares de Cirre, *op. cit.*, p. 168

⁴⁷ Francisco Guillén Robles, *Leyendas Moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas Nacional, Real y de D. P. de Gayangos*, Madrid, Imprenta de M. Tello, 1885, p. 10.

Me refiero al prólogo que sobre la traducción al español hizo el escritor y político Juan Valera⁴⁸ en 1881 al libro *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, de Adolf Friedrich von Schack. Por principio de cuentas el autor deja muy en claro que simplemente se ha limitado a traducir el texto, pero que no está de acuerdo con el contenido del mismo.

A pesar de ser un libro de poesía, encontramos aquí comentarios muy interesantes con respecto a la tolerancia y la intolerancia:

(...) ellos mismos [los cristianos] habían gozado casi siempre bajo el dominio mahometano de libertad religiosa, y salvo raras excepciones, que tuvieron lugar por sus provocaciones mismas (...) no sufrieron persecución alguna (...) con el cristianismo ocurre lo contrario. El amor y la dulzura son los preceptos principales de su fundador; pero los cristianos por donde quiera han cumplido con dichos preceptos sólo mientras eran débiles (...) no bien han obtenido el poder (...) con su intolerancia contra los que pensaban de otro modo, han contradicho y negado el espíritu de Aquel de quien procedían.⁴⁹

Estos planteamientos molestaron de tal manera a Valera que decidió impugnar todo lo expresado en el prólogo del autor:

Yo me hubiera abstenido de poner palabra alguna, propia mía, al frente de esta obra si no fuese porque quien la leyere traducida por mí, y sin advertencia alguna, podrá pensar que coincido con el autor en opiniones que no son las mías.⁵⁰

El resto del texto del prólogo de Valera por sí mismo es muy elocuente, por lo cual me permito citar algunas partes *in extenso*:

Siempre he creído que toda gran civilización nace, crece y vive entre los pueblos que llaman de raza indo-germánica, y, en particular, entre los que habitan en Europa (...) En los árabes veo poco o nada original, y no hablo del carácter, sino de la inteligencia, salvo la poesía ante-islámica, bárbara y ruda por los sentimientos, refinada, culterana y hasta pedantesca por el

⁴⁸ Para mayores detalles sobre su vida y obra consúltese: Manuel Azaña, *La invención del "Quijote" y otros ensayos*, Bilbao, Espasa-Calpe, 1934.

⁴⁹ Adolfo Federico de Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, traducida del alemán por Juan Valera, t. 1, Madrid, Imprenta de Rivadeneyra, 1867, p. 166.

⁵⁰ *Ibid.*, p. VIII.

estilo, y falta de todo ideal (...) En las artes tampoco tienen los árabes nada propio, si se exceptúa la arquitectura; pero, aunque yo me admiro de la Alhambra y de la mezquita de Córdoba, mi entusiasmo no raya muy alto (...) No se opone lo dicho a que yo estime la civilización arábigo-hispana en todas sus manifestaciones; pero entiendo que esta civilización debe mucho a la influencia inspiradora del cielo de Andalucía, y a la raza que antes de la conquista habitaba allí (...) Traduzco, pues, el libro de Schack, porque la poesía y el arte de los árabes en España nos pertenecen en gran manera; deben más bien llamarse poesía y arte de los españoles mahometanos (...) La amarga censura que hace Dozy de Conde y Casiri, y que Schack reproduce, no es menester saber la lengua arábica para conocer que es injusta. Casiri y Conde habrán errado bastante, pero ellos empezaron la obra que Dozy ha continuado, y no son tan equivocadas, tan absurdas y mentirosas las noticias que dan.⁵¹

En este párrafo podemos encontrar una refutación directa a las ideas del autor de este poemario. Al leerlo la primera impresión que tenemos, es la de estar al frente de un conservador católico, sin embargo “No era católico creyente, ni siquiera cristiano (...)”⁵². Según refiere Manuel Azaña en su biografía sobre Valera, el fondo de su pensamiento político es un liberalismo individualista⁵³, pero varía de faz según a quien se opone⁵⁴.

El escrito contiene algunas de las ideas fundamentales que sobre la raza circulaban en ese tiempo -que se verán en el primer capítulo-, bajo la influencia de las cuales Valera se sirvió para justificar su opinión respecto a la negación no solamente de la lengua y la cultura árabe en cuanto a su aportación en la construcción de la identidad española. El mismo autor en una carta dirigida a su padre afirmó “Yo he logrado formarme ya cierto sistema, muy parecido al de Kant, el que me sirve de base en los estudios que hago”⁵⁵.

⁵¹ Adolfo Federico de Schack, *op. cit.*, pp. VIII-XIII.

⁵² Manuel Azaña, *op. cit.*, p. 192.

⁵³ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁵ Citado en Manuel Azaña *op. cit.*, p. 165.

A través de su texto advertimos que reconoció que para aportar al mejor conocimiento de la historia de al-Andalus es importante saber traducir correctamente las fuentes árabes, lo cual sólo se logra a través del dominio de esta lengua. Paradójicamente sin embargo, nos deja muy en claro que desde su muy particular punto de vista, para aportar al debate de la construcción de la identidad española esta condición no es necesaria.

CAPÍTULO I. PRINCIPALES APORTACIONES DEL ORIENTALISMO FRANCÉS Y ALEMÁN DEL SIGLO XIX A LA HISTORIOGRAFÍA

La Francia del siglo XIX representa un periodo dentro de la historia de Europa marcado por grandes transformaciones en todos los órdenes y sentidos. A nivel científico fue testigo sobre todo de las aportaciones de la medicina, química y biología; mientras que a nivel social nació la antropología, la teoría de la evolución y la lingüística histórica, que en conjunto llevaron a cuestionar la tradicional concepción del mundo planteada por la Iglesia católica; a nivel político se vivieron las repercusiones de la revolución francesa y el desarrollo del capitalismo industrial, las ideologías socialistas, el parlamentarismo, los nacionalismos y el colonialismo. En su conjunto todas estas metamorfosis condujeron a una redefinición de la concepción del mundo, sus representaciones y valores e influyeron en las visiones que se tenían de los otros.

I.1.- Las visiones persistentes del siglo XVIII en el Orientalismo francés del siglo XIX

Es interesante constatar que algunas de las nociones sobre la “raza” y la “civilización” que permean al interior de los discursos de los principales orientalistas franceses de siglo XIX en realidad tienen su origen en el siglo XVIII. Sin intención de ser exhaustivos apuntaremos únicamente algunas de las ideas más reiteradas.

Las ideas más persistentes en el siglo XIX son sin duda, las referentes a las concepciones de Buffon sobre la raza; este autor en su *Historia natural*⁵⁶, define “raza” como un grupo humano que comparte características comunes de color y forma que se mantienen fijas en la herencia, y que se imponen a las diferencias particulares (variedades) dentro de una misma raza.

⁵⁶ Georges Louis Leclerc Comte de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*, Paris, Imprimerie Royal, 1749.

[La especie tiene variedades] (...) que se encuentran entre los hombres de los diferentes climas. La primera y más remarcable de estas variedades es la del color; la segunda es la de la forma y de la talla, y la tercera es aquella de la naturaleza de los diferentes pueblos (...)⁵⁷.

De esta manera, y siguiendo a Michèle Duchet, su concepto de raza “es intermediario entre la especie (...) puramente biológica y las variedades de la especie, que son una realidad antropológica.”⁵⁸

Así, para Buffon las diferentes razas están determinadas por tres factores: la influencia del clima, la alimentación y las costumbres. Respecto del clima considera que el más templado es el más propicio para el mejor desarrollo del ser humano, y se encuentra según él, entre los grados 40 y 50 de latitud de la Tierra, por lo que los hombres que habitan aquí son tomados como modelo de perfección y belleza. Fuera de estas latitudes los hombres entre mayor o menor sea su cercanía con este punto, se acercan o se alejan de dicho arquetipo.⁵⁹

En lo referente a las costumbres, éstas se asocian con la idea que tiene de civilización que para él no es otra cosa que la capacidad que tiene el hombre de dominar a la naturaleza para transformarla en su beneficio.

De esta manera conjuntando ambos factores: clima y costumbres, la visión que tiene de los persas, los turcos y los “moros”, (quienes habitan entre los grados 20 y 36 latitud norte) es que a pesar de ser morenos, tienen rasgos y proporciones agradables, faltándoles únicamente el color adecuado para ajustarse al canon de belleza establecido y considerado el arquetipo de la imagen perfecta de la figura humana, el de los hombres blancos.⁶⁰

Sin embargo respecto de sus valores morales comenta que “Los Persas, los Turcos, Los Moros están civilizados hasta cierto punto, pero los Árabes permanecen la mayor parte en un estado de independenciam que supone el desprecio de las leyes (...)”.⁶¹

⁵⁷ Georges Louis Leclerc Comte de Buffon, *op. cit.*, t. 3, Variétés dans l'espèce humaine, p. 371.

⁵⁸ Michèle Duchet, *Antropología e Historia en el siglo de las luces*, México, Siglo XXI, 1984, p. 234.

⁵⁹ Georges Louis Leclerc Comte de Buffon, *op.cit.*, p. 528.

⁶⁰ *loc. cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 423.

Esta idea de la incidencia del clima sobre el temperamento de los hombres también es compartida por Montesquieu. Para él los diferentes climas han dado origen a las diferentes formas de ser de los pueblos, “lo físico del clima puede producir diversidad de disposiciones de los espíritus: estas disposiciones pueden influir en las acciones humanas (...)”⁶². Posteriormente esta idea de la relación directa entre el carácter de un pueblo y la naturaleza de su país la retomarían Hegel [y Herder] a través del romanticismo.⁶³

Estas diferencias entre los pueblos han dado como resultado que a su parecer unos sean mejores que otros, justificando el dominio del fuerte sobre el débil:

Si el clima tiene tanto influjo en la servidumbre doméstica y civil, no lo tiene menor en la servidumbre política, esto es en la que somete un pueblo a otro. Los pueblos del norte son más fuertes y animosos que los del mediodía: estos deben pues ser, en general, subyugados, y aquellos conquistadores; estos esclavos, aquellos libres. Esto mismo lo confirma la historia: Asia ha sido conquistada [varias] veces por los pueblos del norte (...) ⁶⁴.

También en su obra *Cartas Persas*, a pesar de que se trata de una crítica a las sociedades europeas, Montesquieu considera que los sistemas y las formas de gobierno de los pueblos no europeos son despreciables, lo que llevaría a justificar el derecho de conquista de los pueblos europeos sobre los demás: “Estos bárbaros han abandonado las artes de tal modo que incluso han olvidado el arte militar. Mientras las naciones de Europa van mejorando de día en día, ellos permanecen en su antigua ignorancia y no se ocupan de adaptar los nuevos inventos hasta que se han utilizado ya mil veces contra ellos”⁶⁵.

La misma justificación del dominio de una raza fuerte sobre una débil, de un pueblo civilizado sobre uno salvaje la encontramos también en Rousseau, aunque la hace derivar de un planteamiento distinto. En su *Discurso sobre el origen y los*

⁶² Charles Louis de Secondat barón de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Traducido al castellano por Don Juan López de Peñalver, t. 1, Madrid, Imprenta de Villalpando, 1820, p. 36.

⁶³ Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, Fondo de cultura económica, 2002, p. 245.

⁶⁴ Montesquieu, *op. cit.*, p. LXX.

⁶⁵ Montesquieu, *Cartas Persas*, México, Cien del Mundo, 1992, p. 53.

fundamentos de la desigualdad entre los hombres, de 1755, desarrolla una visión de la humanidad dividida en dos grandes categorías: pueblos salvajes y pueblos civilizados. Considera que el hombre que está libre del condicionamiento de las sociedades civilizadas se encuentra en “estado de naturaleza pura”, pues no ha sido corrompido por éstas, por lo que en esencia es bueno e inocente, denominándolo “el buen salvaje”. Sin embargo éste ser a pesar de su bondad, lo juzga incapaz de alcanzar el progreso por sí mismo, por lo que no es considerado como un igual y cree que necesita de los hombres “civilizados” para alcanzar este cometido.⁶⁶ Así, el dominio ejercido sobre los “salvajes” estaba ampliamente justificado, y esto en última instancia llevaría en un futuro a que las prácticas colonizadoras estuvieran amparadas bajo el pretexto de “civilizar a los salvajes”.⁶⁷

I.2.- Un escenario complejo en la construcción del “otro”: Francia en el siglo XIX

Los antecedentes acerca de la percepción que tenían los franceses sobre los árabes como grupo social, sin embargo, se remontan a fines del siglo XVIII, con la campaña de Napoleón I en Egipto (1798-1801). Egipto era entonces una provincia del imperio otomano bajo el control de los mamelucos, por lo que su primer acción al llegar a Alejandría fue la de tratar de convencer al pueblo egipcio de su misión libertaria. En su proclamación ensalzaba los preceptos del islam y declaraba que su intención era librarlos del yugo de los mamelucos, afirmando que respetaba a su profeta y al Corán, y aseguraba ser verdadero amigo de los musulmanes.⁶⁸

A pesar que el intento de colonización fallara, su verdadero éxito residió en la comisión científica y cultural por medio de la cual Francia realizó valiosos descubrimientos, desarrolló nuevos estudios como el de la egiptología y le permitió tener contacto con otras costumbres y con la religión musulmana. Esta comisión

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Imprenta de José del Collado, 1820.

⁶⁷ Juan R. Goberna Falque, *Civilización: historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 45.

⁶⁸ Esta declaración puede consultarse en: M. de Norvins, *Histoire de Napoléon*, Bruxelles, Meline, Cans et Compagnie, 1838, pp. 109-110.

fundó el Instituto de Egipto que tenía tres objetivos principales: la propagación de las ideas de la Ilustración, la investigación y publicación de temas naturales, industriales e históricos de Egipto y aconsejar al gobierno francés.⁶⁹ Fruto del segundo objetivo se realizó una obra monumental llamada “Descripción de Egipto”, fiel testimonio de una doble paradoja, por un lado no solamente se reconoce la grandeza de la antigua civilización egipcia y sus construcciones, sino que se la defiende de sus detractores que la consideran bárbara⁷⁰, mientras se desestiman las costumbres y cultura de los egipcios del siglo XIX, a los que consideran carentes de “civilización”. Entreveradas con la descripción de los monumentos, pueden encontrarse frases en donde se califica a sus habitantes como salvajes, trogloditas o bárbaros.⁷¹ Aunque para los egipcios de la época la obra no tuvo ninguna influencia ya que desconocían su publicación.

La ocupación de Egipto dio origen a un conocimiento mutuo de mayor amplitud entre europeos y africanos y preparó a Francia para el futuro contacto con otros pueblos árabes. De esta manera el “ensayo” egipcio sería una prefiguración del proyecto de Napoleón III en Argelia. La colonización de Argelia, tuvo un mayor impacto en la construcción de la percepción “del otro” árabe debido a la mayor duración del proyecto que les permitió interactuar de manera directa con este grupo durante más tiempo.

La política implementada fue la llamada “misión civilizadora” que se convertiría en el modelo a seguir en el resto de las colonias. Ésta consistió en establecer un gobierno de franco-europeización de los pueblos no europeos

⁶⁹ Anouar Louca, “Les contacts culturels de l’Égypte avec l’Occident”, en: *L’Égypte d’aujourd’hui permanence et changements 1805-1976*, Institut de recherches et d’études sur le monde arabe et musulman, Éditions du CNRS, 1997. Versión digital: <http://books.openedition.org/iremam/795>

⁷⁰ “Los errores del viajero mantienen y fortifican todavía los prejuicios desfavorables de los lectores, por los cuales el monumento no es más que una masa informe y una prueba de la barbarie y de la ignorancia de aquellos que lo han levantado.”, sobre “(...) los monumentos egipcios (...) no tenemos en absoluto el derecho de concluir (...) que son de una construcción bárbara.”, Et al, *Description de l’Égypte recueil des observations et des recherches qui ont été faite en Égypte pendant l’expédition de l’armée française*, t. 2, Paris, Imprimerie Panckoucke, 1821, pp. 365 y 585.

⁷¹ “Al extremo de la hacia el norte, está situado el pequeño pueblo de Qournah, que sus salvajes habitantes abandonan, cuando quieren sustraerse del pago de impuestos, [como] nuevos trogloditas se retiran a las numerosas cuevas abiertas en la vecina montaña (...)”, “(...) salvajes habitantes de esas moradas sombrías.”, o también “La ignorancia y la barbarie de sus habitantes (...)”, Et al., *op. cit.*, pp. 5, 20, 70.

considerados como no desarrollados, donde la idea de la civilización era “[aquella en la cual] el hombre progresa de la barbarie y del primitivismo de los orígenes hacia la plenitud de la civilidad”.⁷² A pesar de esto, debido a que el conocimiento del territorio y de sus habitantes en cuanto a lengua, religión y cultura era aún muy pobre, y aunque el contacto cotidiano les proveyó parte de esta información, se consideró necesario reunir un grupo de especialistas que les proporcionara lo necesario para cubrir estas carencias. En 1838 se designó a Barthélemy Prosper Enfantin como encargado de la “Comisión de investigaciones y exploraciones en Argelia”, en el campo de la etnografía, geografía y la historia. Estos estudios tenían como objetivo alcanzar un mejor conocimiento de la sociedad marroquí y de su potencial agrícola e industrial para facilitar su asimilación y evolución a las nuevas formas impuestas por la colonización.⁷³

Posteriormente bajo el régimen de Napoleón III, Francia se conduce bajo el influjo del romanticismo y del liberalismo aunque tratando de compensar el anticlericalismo y el ateísmo del siglo anterior como resultado de la Ilustración y la Revolución francesa⁷⁴. Durante el periodo conocido como segunda república (1848-1852), la abolición de la esclavitud en 1848 en Francia apoya la idea de la igualdad de todos los hombres que sin embargo permitiría legitimar esta misión civilizadora que “sin abolir la excepción colonial la reconfigura”.⁷⁵

Durante el segundo imperio (1852-1870)⁷⁶, a pesar del triunfo de la abolición de la esclavitud, apareció una nueva forma de discriminación de la población que encubría los motivos raciales: ya no se les negaban los derechos del hombre pero

⁷² Dino Constantini, *La mission civilisatrice*. Versión digital: <http://msi.net/La-mission-civilisatrice-De-uxieme>

⁷³ Los integrantes de la misión veían en la civilización de los indígenas una alternativa que permitiría evitar la vía de la armas y su idea era la de un desarrollo no sólo de los colonizadores sino también de los colonizados. Nathalie Coilly, *Le siècle des saint-simoniens Du Nouveau christianisme au canal de Suez*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2006. Versión digital: http://www.bnf.fr/documents/dp_saint_simoniens.pdf, p. 2.

⁷⁴ Participa en la defensa de los Estados pontificios y en 1867 ordena que Roma sea devuelta a la iglesia católica.

⁷⁵ Grondin, Reine-Claude, “Rezenion über: Dino Costantini, Mission civilisatrice. Le rôle de l’histoire coloniale dans la construction de l’identité politique française, Paris: La Découverte, 2008”, en: *Annales, Empires coloniaux*, no. 3, 2008, p. 693. Versión digital: <http://recensio.net/rezensionen/zeitschriften/annales/2008/3/ReviewMonograph74332635>

⁷⁶ También durante este mismo periodo, Napoleón III extiende su dominio hacia Asia en Vietnam, Laos y Camboya, lo cual le permite consolidar mejor su posición.

si los derechos ciudadanos, concediéndose estos últimos solamente a los franceses de origen y a otros europeos.⁷⁷

La política colonial de Napoléon III en este período estuvo fuertemente marcada por la doctrina de los “san simonianos”⁷⁸, en especial por la figura de Ismaÿl Urbain, considerado el gran inspirador de su política arabófila en Argelia⁷⁹ bajo la cual reorganizó la administración colonial a través de la fundación de un comité de las colonias en 1854. El objetivo del comité era lograr una política coherente y armoniosa de colonización y de explotación económica, seguido en 1858 de la creación del ministerio de Argelia, que tenía por objetivos “(...) la libertad y la seguridad del trabajo, [garantizar] los intereses de todos los habitantes (comprendidos los árabes) destinados a la asimilación, la protección y no la tutela del Estado en respeto absoluto del derecho.”⁸⁰ Otra acción de importancia sería el desarrollo de los puertos coloniales y la construcción del canal de Suez entre 1859-1869 por otro san simoniano, Ferdinand de Lesseps.

Aunque hubo un intento de otorgar la ciudadanía francesa tanto a judíos como a musulmanes en 1870 a través del Decreto de Cremieux⁸¹, en la práctica “la naturalización fue raramente atribuida a los [nativos] musulmanes que permanecieron en el régimen conocido como “indigenato”⁸², discriminación que se materializó como ley en 1881 con la publicación del “Código del indígena”, en donde se distinguía a los ciudadanos franceses de origen europeo y a los argelinos

⁷⁷ Dino Constantini, *La mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris: La Découverte, 2008, p. 67.

⁷⁸ Los san simonianos pertenecían a una doctrina considerada como “nuevo cristianismo” consistente en una doctrina portadora de un dogma y un culto susceptible de reemplazar al catolicismo desfalleciente en su función de lazo social universal, y cuyo objetivo era el mejoramiento de las condiciones morales, físicas e intelectuales de la clase pobre que era la más numerosa. Cyrille Ferraton, “Philippe Régner (dir.), Études saint-simoniennes. Antoine Picon, Les saint-simoniens”, en: Astérian, 2003, versión digital: <http://asterion.revues.org/22>

⁷⁹ Philippe Régner, “Thomas-Ismaÿl Urbain, métis, saint-simonien et musulman: crise de personnalité et crise de civilisation (Égypte, 1835)”, en: Jean-Claude Vatin (dir.), *La fuite en Égypte*, CEDEJ-Égypte/Soudan, 1989, pp. 299-316.

⁸⁰ Éric Anceau, “Deux façons de concevoir et d'appliquer la politique coloniale? Le prince Napoléon et Prosper de Chasseloup-Laubat, ministres de l'Algérie et des Colonies (juin 1858-novembre 1860)”, en: Hubert Bonin, *L'esprit économique impérial (1830-1970)*, S.F.H.O.M, 2008, pp. 49-63.

⁸¹ Su autor fue Isaac Adolphe Crémieux, quien fuera masón, ministro de Justicia y primer presidente de la Alianza israelita universal.

⁸² Gilles Manceron, *Le code de l'indigénat dans l'Algérie coloniale*. Versión digital: <http://ldh-toulon.net/le-code-de-l-indigenat-dans-l.html>

considerados indígenas naturalizados franceses. Muy por el contrario, en 1889 se promulgó otra ley en la cual se estableció la naturalización automática de los extranjeros residentes en Argelia, lo que deja en claro la diferencia de trato para los europeos y los nativos.

Para los administradores coloniales el Islam era considerado el enemigo no por una cuestión religiosa, sino porque representaba “(...) el instrumento de la resistencia”⁸³, además encontraban la justificación de todo el corpus de ideas tendientes a la dominación y materializadas en las leyes y códigos coloniales, en los discursos sobre la superioridad de la raza aria sobre la semítica suministrados por los orientalistas europeos en boga.

I.3.- La visión de la “raza” y la “civilización” en la Francia decimonónica: cuatro ejemplos representativos

Las bases del pensamiento: Sacy y el orientalismo francés

Uno de los autores que sentaría las bases del Orientalismo francés fue Antoine Isaac Silvestre de Sacy. Nació en Francia el 22 de septiembre de 1758, en el seno de una familia de notarios. A temprana edad y, debido a la proximidad de su casa con la abadía de *Saint-Germain des Près*, conoció al benedictino Dom Berthereau del cual recibió una gran influencia; fue este religioso quien lo inició en las lenguas orientales, llegando a dominar el árabe, el turco y el persa, como también, lo llevó a sus primeras reflexiones sobre el mundo árabe. Ya insertado en los círculos académicos, Sacy se convirtió en el primer profesor de árabe en la *École spéciale de Langues orientales vivantes*, siendo su director en 1824, y profesor del *Collège de France* hasta alcanzar un gran reconocimiento al asumir la rectoría de la Universidad de París, en 1815.

Unos años después, en 1821, el Conde de Lasteyrie du Saillant fundó una sociedad para el estudio del Oriente; ésta fue titulada “Sociedad Asiática” y sus

⁸³ Henry Laurens, “L’orientalisme français: un parcours historique”, en: Youssef Courbage (dir.), *Penser l’Orient*, Beyrouth, Presses de l’Ifpo, 2004, pp. 103-128. Versión digital: <http://books.openedition.org/ifpo/206>

integrantes no se limitarían al estudio de las lenguas, sino al estudio integral de lo que comprendía el Oriente: Instituciones, costumbres, ideología y política, llevándose a cabo su primera sesión en 1822 bajo la presidencia de Sacy. En este mismo año participó en la formación de la revista *Journal Asiatique*, donde expuso sus trabajos, así como los de otros orientalistas reputados, de esta manera diversas generaciones se formarían con la revista.

Aunque su labor como orientalista fue también reconocida por los funcionarios estatales, en 1805 Sacy asumió un cargo en el Ministerio de Asuntos Exteriores, donde realizó dos grandes aportaciones: en 1806, la traducción del manifiesto de Napoleón al árabe. El objetivo de ese manifiesto tuvo tintes políticos y religiosos porque: “esperaba excitar el fanatismo de los musulmanes contra los rusos ortodoxos”⁸⁴. Otro de los aportes de Sacy al Estado francés fue la traducción en 1830 de la proclamación a los argelinos al árabe, a petición del Conde Bourmount, ministro de guerra y comandante en jefe de la expedición en Argelia. En 1832 fue nombrado Par de Francia, y en ese mismo año hasta su muerte acaecida en 1838, se desempeñó como secretario de la Academia de inscripciones del Instituto de Francia.

Respecto de su producción literaria, Sacy realizó diversos trabajos, pero su punto fuerte fue el estudio de la estructura de la lengua árabe. De su monumental producción, destacaremos tres obras: *Principes de grammaire générale*, de 1799, *Grammaire arabe* de 1810, y *Chrestomathie arabe*, de 1826. En estos escritos el autor de una manera erudita comenta, corrige, y aporta a las traducciones de diversos autores árabes cuya temática comprende tanto historia como poesía. Dos son los adjetivos calificativos de su obra: pedagógica y didáctica⁸⁵. No obstante a pesar de estos objetivos, él no reveló en base a qué criterios seleccionó los textos de cada una de las temáticas.⁸⁶

⁸⁴ Henry Dehérain, *Silvestre de Sacy 1758-1838 ses contemporains et ses disciples*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938, p. VIII.

⁸⁵ Edward Saïd, *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990, p. 160.

⁸⁶ Joseph Puig Montada, *Edward Saïd and the Spanish Orientalists*, Universidad Complutense de Madrid, 2009, p. 4. Versión digital: http://eprints.ucm.es/11764/1/Puig_CentroMohamed6.pdf

Sacy sentó las bases para la enseñanza de la lengua árabe, método adoptado por generaciones de futuros orientalistas, por lo que a Sacy se le reconocería como “padre del orientalismo francés”⁸⁷.

El discurso de Sacy está impregnado de los términos de “raza” y “civilización” de manera directa o implícita. En el caso del primero asocia “raza” con “tribu”, para designar a los grupos sociales que describe, en los comentarios que realiza al final de cada traducción. Al referirse al grupo que perteneció el poeta Nabéga Dhobyani, Sacy no se refirió a este como “la tribu de Kaïs” sino “la raza de Kaïs”⁸⁸; de la misma forma se refirió tanto a los genios como a los imanes⁸⁹. Esto también se puede apreciar en sus reflexiones que lleva a cabo sobre la religión musulmana; Sacy no los ve como un grupo religioso sino como “la raza del profeta Mahoma”⁹⁰.

De esta manera las antologías de Sacy, especialmente la *Chrestomathie arabe*, han sido consideradas como trabajos que “(...) ocultaban y encubrían la censura que los Orientalistas ejercían sobre Oriente”⁹¹, al presentar una imagen manipulada y subjetiva que “(...) los lectores pasaron por alto (...) [tomándola] como una representación objetiva.”⁹²

En *Mélanges de Littérature orientale*, Sacy consideró que desafortunadamente no existen muchas obras donde se puedan conocer las características de la sociedad arábica; por eso, es importante valorar la poesía como fuente de información, ya que en esta es posible apreciar la complejidad de la gramática árabe en los tiempos anteriores a Mahoma. Incluso, escribe Sacy, existe un mayor rigor que en el mismo Corán, para lo cual el autor utiliza el término de “civilización”. Con esto advertimos que Sacy reconoció la importancia de la lengua y sus aportaciones a la cultura árabe, pero por otra parte se muestra contrario a la religión musulmana. Sacy provenía de una familia muy religiosa, de

⁸⁷ Michel Espagne, “Silvestre de Sacy et les orientalistes allemands”, en: *Revue germanique internationale*, no. 7, 2008, p. 3. Versión digital: <http://rgi.revues.org/398>.

⁸⁸ Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. 2, Paris, Imprimerie royale, 2ª. ed., 1826, p. 411.

⁸⁹ Se refiere a los genios en, Silvestre de Sacy, *Ibid.*, p. 525. Sobre los imanes comenta, “Encontramos entre los rafédhis, un gran número de ejemplos de extravagancias imaginadas en favor de Ali y los imanes de su raza.”, en, Silvestre de Sacy, *Mélanges de Littérature précédés de l'éloge de l'auteur par M. le Duc de Broglie*, Paris, E. Ducrocq Libraire-Éditeur, 1861, pp. 262-263.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 263.

⁹¹ Edward Saïd, *op. cit.*, p. 163.

⁹² Joseph Puig Montada, *loc. cit.*

tradición jansenista, siendo calificado por sus contemporáneos como “muy conservador y católico”⁹³.

Volviendo a su trabajo lingüístico, Sacy tradujo fragmentos muy sugestivos, resaltando los valores tanto positivos como negativos de la gente de Oriente. En el caso particular de los drusos, Sacy citó al teólogo *Abu al-Hasan al-Asch'ari*, llamado en el texto simplemente –*Aschari*– quién realizó algunas críticas a la religión musulmana, citando que: “Ninguno entre ellos [los drusos] tenía el recurso, para demostrar la unidad de Dios o la verdad de la misión de Mahoma, ninguna otra prueba que la autoridad del Corán; ellos no conocían ni los razonamientos de la teología escolástica ni las cuestiones filosóficas.”⁹⁴. Su posición frente al Islam se reflejó a lo largo de sus traducciones.

En la *Notice d'un manuscrit pris mal-à-propos pour le Catalogue des livres de la Djami nommée Alazhar, au Caire*, Sacy presentó unas cartas redactadas por un hombre conocido como M. d'Orvalle, quien tenía por encargo del abad M. Sallier investigar los manuscritos para la biblioteca del rey y dirigidas a éste entre 1748 y 1749.

Aquí hay datos interesantes en lo tocante a la religión; Orvalle manifestó su molestia por la dificultad de obtener un catálogo hecho por los sabios de la Universidad de al-Azhar, que comprendían las noticias de cincuenta mil volúmenes, y, al mismo tiempo que alaba la sabiduría de los árabes se lamenta diciendo que además “(...) del celo de los Mahometanos, que es extremo y en proporción exacta con su barbarie y su ignorancia, es costumbre entre ellos no comunicar nada de su religión a un cristiano”⁹⁵.

A través de su posición religiosa, Sacy pudo aproximarse a su objeto de estudio de una manera crítica y razonada⁹⁶, aunque no libre de subjetividad; en sus obras encontramos una alabanza de la cultura árabe y un desprecio a la religión

⁹³ Henry Dehérain, *op. cit.*, p. IV.

⁹⁴ Silvestre de Sacy, *Mélanges de Littérature...*, *op. cit.*, p. 240.

⁹⁵ Emmanuel Latouche, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques publiés par L'institut de France*, Paris, Imprimerie impériale, 1810, p. 214. La traducción es mía.

⁹⁶ Christian Décobert, “L'orientalisme, des Lumières à la Révolution, selon Silvestre de Sacy”, en: *Les Arabes, les Turcs et la Révolution française*, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, no. 52-53, 1989, p. 58.

musulmana, factor que significó un peso y un contrapeso para el desarrollo de su planteamiento. En lo concerniente al Corán, Sacy se sirvió de la gramática y la ortografía árabe para concluir que no es posible probar la divinidad de este libro, a partir de traducciones hechas por otros autores⁹⁷, como lo hace en el texto titulado *Commentaire sur le poème nommé Raïyya*, relativo a la ortografía primitiva del Corán, sin embargo él mismo nunca realizó una traducción directa del libro sagrado, ni de ninguna otra literatura religiosa islámica⁹⁸.

Una mirada “científica” a Oriente: Ernest Renan

Si bien es cierto que Silvestre de Sacy fue el pionero en los estudios orientales en Europa, fue Ernest Renan quién continuó y superó la obra del primero; Renan elevó la filología oriental a niveles antes insospechados: la ciencia.

Renan nació el 27 de febrero de 1823 en Tréguier, Francia. De familia católica, el joven Renan inició su carrera eclesiástica y filosófica; es en este último campo en donde descubrió a los pensadores alemanes, Hegel y Herder, provocando una debilitación de su fe. A los veintiún años recibió las órdenes menores; sin embargo, un año más tarde, tuvo una crisis religiosa que le llevó a perder su fe, a abandonar la Iglesia, abrazar el laicismo y convertirse en un (cuasi) ateo⁹⁹. El contexto le fue favorable para desarrollar esta transformación; la tendencia de la época consistía en apoyar la teoría de la evolución, lo que significaba cuestionar el poder del dogma religioso y traspasar las barreras de las ciencias naturales, para llegar así a los terrenos de las ciencias sociales y humanas. Su fe en Dios sería reemplazada por la fe en la ciencia; a pesar de esta nueva posición, Renan continuó estudiando la religión y los libros sagrados, principalmente la Biblia, pero no desde un punto teológico, sino científico y filológico.

⁹⁷ Emmanuel Latouche, *op. cit.*, pp. 347 y 349 y 355.

⁹⁸ Christian Décobert señala que la escritura de Sacy presenta un doble vacío en relación a la producción escrita árabe; su nula relación con la Biblia y el descuido del fenómeno coránico. Christian Décobert, *op. cit.*, p. 54.

⁹⁹ Edward W. Saïd, *Orientalismo*, Libertarias, España, 1990, p. 169. Según Pierre-Henri Petitbon, esto ocurriría en el liceo de Nancy “se podría creer que su fe desapareció en una suerte de tormento intelectual (...) que barrió con todas sus certezas.”, Pierre-Henri Petitbon, *Taine, Renan, Barrès Étude d'influence*, Paris, Société d'Édition les belles lettres, 1934, p. 108. Según Petitbon, El primer artículo del credo de M. Renan es que Dios no existe. *Ibid.*, p. 122.

Gracias a este esfuerzo contamos con trabajos como el “Ensayo sobre las lenguas semíticas”, estudio inédito con el que obtuvo el premio Volney en 1847; su libro *L’avenir de la science*, escrito originalmente en 1848, pero publicado hasta 1890; *Del origen del lenguaje*, de 1848 e *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas*, de 1855¹⁰⁰, en donde Renan, a través del método filológico, analizó algunos textos religiosos de los hebreos en ciertas épocas históricas; sin embargo aplicó sus hallazgos tanto a musulmanes como a judíos a los que englobó en la misma categoría cultural, por lo que fue criticado.

Este último trabajo (que no fue otra cosa más que la publicación del galardonado ensayo, aunque revisado y con ideas más condensadas), es de entre sus obras, donde se puede apreciar con mayor claridad la concepción que sostuvo a propósito del concepto de raza; en particular sobre la semita que se oponía a la aria.

Hay dos cosas que Renan deja muy en claro aquí: la primera la encontramos en sus primeras páginas y es su opinión contundente sobre la raza semítica, porque consideró que era inferior a la indoeuropea. La segunda, es la misión que tenía su libro, que aparece justo al final de su trabajo: el propósito del estudio de la historia y la filología es probar la unidad de la raza indoeuropea, la cual ha asimilado a todas las demás; en otras palabras, se trataba de justificar la superioridad de ésta.

La superioridad de la raza indoeuropea no se encontraba, según este autor, en su origen o en su constitución física, sino en sus valores morales e intelectuales. Dentro de las construcciones intelectuales se encuentra el lenguaje, por excelencia vehículo transmisor y representativo de una cultura, de una civilización. De ahí que su tesis se concentró en deconstruir la lengua semita para probar su extrema “simplicidad”, su pobreza sintáctica, gramatical y su carencia de exactitud y precisión; éstos, dice Renan, son los signos inequívocos de su limitada capacidad de razonamiento y, por extensión, de creación. En este apartado podemos distinguir claramente la influencia de las ciencias naturales, en especial de la biología, porque:“(…) [las ideas] sobre la degradación de los tipos son todavía más aplicables

¹⁰⁰ Ernest Renan, *L’avenir de la science: pensées de 1848*, Paris, Calmann Lévy, 1890; *De l’origine du langage*, Paris, Au bureau de la revue, 1848; *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1855.

a la lingüística que a la historia natural (...) la filología demuestra que los procedimientos gramaticales tienen su región lingüística y se desvanecen de una lengua a otra por degradaciones sucesivas”¹⁰¹.

Por analogía, esta ausencia de complejidad del lenguaje se tradujo, según Renan, en una civilización escasamente desarrollada: “esforzándose en establecer [un] sistema de correspondencias entre (...) [la] lingüística, [el] utillaje mental y organización cultural en los semitas (...) de manera casi deductiva”¹⁰². Renan entendió que una sociedad civilizada es aquella que cuenta con un espacio urbano e instituciones políticas y judiciales, donde los intereses individuales están subordinados al interés público. También que ésta posee mitología, epopeya, artes plásticas, filosofía y ciencia, siendo Grecia y Persia los modelos por excelencia. Por oposición, presentó a la civilización semítica con su organización tribal y su sistema patriarcal como anárquica, ausente de toda disciplina y capacidad militar.¹⁰³

El origen de esto, y la diferencia con la raza aria, lo atribuyó al estilo de vida nómada practicada por estos pueblos donde el hombre, al encontrarse en un mayor aislamiento, desarrolla de gran manera su individualidad, pero también su egoísmo y falta de preocupación por el bien común, no permitiéndole alcanzar grandes creaciones científicas ni racionales. Sin embargo nuestro autor opina que los semitas contaron con un medio idóneo para la gestación de las ideas religiosas tendientes a la unidad, por lo que arribaron prontamente al monoteísmo, con sus ideas asociadas de revelación y profetismo, que se oponía a todas las complejidades que presentaban las religiones politeístas y que iba en consonancia con la simplicidad de su civilización.

Estas concepciones llevaron a Renan a oponerse a Sacy. A pesar de tener un espíritu jansenista, Sacy no criticó ferozmente el islamismo, sino que lo abordó desde los parámetros de la razón y de la ciencia. En cambio, Renan había perdido su fe, llevándolo a criticar no sólo el cristianismo, sino el judaísmo e islamismo

¹⁰¹ Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1855, p. 394.

¹⁰² Djamel Kouloughli, *Ernest Renan: Un anti-sémitisme savant*, Histoire Epistémologie Langage, 2007, no. 29 (2), p. 105. Versión digital: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00295114>

¹⁰³ Ernest Renan, *op. cit.*, 1858, pp. 4-10.

también. Es aquí donde encontramos el punto esencial en el pensamiento de Renan: su concepción del monoteísmo. Para él, la falta de pluralidad y de fecundidad, impidió a los semíticos alcanzar todo su potencial, traducido en el genio creativo y la inventiva, considerándolos no solamente limitados en su capacidad de razonamiento sino como una raza incompleta¹⁰⁴; justificó así la inferioridad de su raza respecto de la indoeuropea o aria.

Empero, al resultar el islamismo la forma más pura de monoteísmo, gran parte de sus críticas iban dirigidas no sólo a esta religión sino a los árabes en general: Renan consideró al Islam no sólo como una reacción en contra de la doctrina de la trinidad y la encarnación, sino contra la noción de pluralidad. Por ello, como grupo social, percibió a los árabes como poseedores de un carácter indómito y egoísta¹⁰⁵.

Todos estos postulados se reflejaron su trabajo titulado “Nuevas consideraciones sobre el carácter general de los pueblos semíticos y en particular sobre su tendencia al monoteísmo”¹⁰⁶, en donde aborda el orientalismo visto desde la escisión entre el semitismo y el arianismo¹⁰⁷, por lo que estudios posteriores sobre su obra han entendido este trabajo como antisemita¹⁰⁸.

Pero Renan no fue el primero. En 1828 Amédée Thierry en su *Histoire des Gaulois*, esbozó un concepto de raza derivado de los naturalistas de la época¹⁰⁹, sin

¹⁰⁴ Ernest Renan, *op. cit.*, pp. 17 y 19.

¹⁰⁵ En varias ocasiones Renan los describe de esta manera, tómense como ejemplos los siguientes: “En ninguna otra raza, las pasiones egoístas han tenido más desarrollo; la vida árabe no es más que una sucesión de odios y venganzas.”, y también “(...) este extremo egoísmo, sus pasiones indomables, esta preocupación exclusiva de sí mismo, que forman el fondo del carácter semítico.” Ernest Renan, *op. cit.*, pp. 4 y 288. La traducción es mía

¹⁰⁶ “Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme”, en: *Journal asiatique ou Recueil de Mémoires, d'extraits et de notices relatif à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux*, Février-mars 1859, pp. 214-282, avril-mai 1859, pp. 417-450.

¹⁰⁷ Céline Trautmann-Waller, “Du caractère des peuples sémitiques à une science de la mythologie hébraïque (Ernest Renan, Heymann Steinthal, Ignác Goldziher)”, *Revue germanique internationale*, no. 7, 2008. Versión digital: <http://rgi.revues.org/408>.

¹⁰⁸ Para conocer los pormenores de estas críticas véase, Shmuel Almong, “The racial motif in Renan's attitude to jews and judaism”, en: *Antisemitism through the ages*, Jewish Encyclopedia, Oxford, 1988, pp. 255-278.

¹⁰⁹ Nicolas Bancel, “Construction et circulation de la notion de «race» au cours du XIX siècle”, en: *L'invention de la race Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris, Éditions la Découverte, 2014, p. 103.

embargo la visión de la raza de Renan tuvo mucho mayor acogida y sería reproducida en la Europa del siglo XIX, no solo a través de sus escritos dirigidos a especialistas, sino de viva voz y a un público general, como fue el caso del discurso pronunciado el 23 de febrero de 1862 en el Colegio de Francia, con motivo de la inauguración del “Curso de lengua hebrea, caldea y siria”. En este discurso expuso de manera directa, y sin tapujos, la visión que tenía del Islam y los musulmanes:

En cuanto al porvenir, señores, yo veo cada vez más el triunfo del genio indoeuropeo. Desde el siglo XVI, un hecho inmenso (...) se manifiesta con una sorprendente energía: es la victoria definitiva de Europa (...) Antes el semitismo era maestro todavía sobre la tierra. El Oriente musulmán combatía al Occidente, tenía mejores ejércitos y una mejor política, le enviaba riquezas, conocimientos, civilización. De ahora en adelante los roles han cambiado. El genio europeo se desarrolla con una grandeza incomparable; el islamismo por el contrario se descompone lentamente; hoy en día se derrumba con estruendo. Actualmente la condición esencial para que la civilización europea se propague, es la destrucción de la cosa semítica por excelencia, la destrucción del poder teocrático del islamismo, por consecuencia la destrucción del islamismo; ya que el islamismo no puede existir más que como religión oficial; cuando se le reduzca al estado de religión libre e individual, perecerá. El islamismo no es solamente una religión de estado como la ha sido el catolicismo en Francia bajo Luis XIV, como es todavía en España; es la religión excluyente del estado; es una organización como sólo los estados pontificios en Europa ofrecen el modelo (...) la guerra (...) no cesará hasta que el último hijo de Ismael esté muerto de miseria o haya sido relegado por el terror al fondo del desierto.

El islam es la más completa negación de Europa; el islam es el fanatismo, como la España de Felipe II y la Italia de Pío V apenas hayan conocido; el islam es el desprecio de la ciencia, la supresión de la sociedad civil; es la espantosa simplicidad del espíritu semítico, estrechando el cerebro humano, cerrándolo a toda idea delicada, a todo sentimiento fino, a toda búsqueda racional, para enfrentarlo a una eterna tautología: Dios es Dios. El porvenir señores, está entonces en Europa y solo en Europa. Europa conquistará el mundo y ahí difundirá su religión, que es el derecho, la libertad, el respeto de los hombres, esta creencia que tiene algo de divino en el seno de la humanidad. En todos los órdenes, el progreso para los pueblos indoeuropeos consistirá en alejarse cada vez más del espíritu semítico (...) nosotros nos volveremos cada vez más cristianos. En política nosotros conciliaremos dos cosas que los pueblos semíticos han

siempre ignorado: La libertad y la fuerte organización del Estado (...) Esto me parece el porvenir, sí el porvenir está en el progreso¹¹⁰.

En este discurso inaugural apreciamos dos contradicciones fundamentales con lo manifestado en su *Historia general y sistema comparado de lenguas semíticas*. La primera de ellas la encontramos en las primeras líneas. Ahí existe una aceptación expresa de la existencia de evidencias de civilización en la cultura semita, incluso, en algunos aspectos admitió ser mejor que la indoeuropea. La otra es respecto a sus propias convicciones religiosas: en repetidas ocasiones menciona su total desacuerdo con los tres credos monoteístas y, sin embargo, aquí él se asume como cristiano.

En esta comunicación advertimos, que su acometida va dirigida hacia el Islam y los musulmanes, exponiendo no solamente su desacuerdo sino su total desprecio hacia ellos. Este tratado, sin embargo, no será el único donde es posible localizar esta imagen “del otro” musulmán.

En sus *Études d'histoire religieuse*, de 1857, Renan realizó una comparación entre la historia de Job y una historia árabe: “(...) la rebelión, la obstinación, la disputa y el altivo sentimiento del árabe exclamando en la desgracia: ¡Dios es grande!, sentimiento que nada de común tiene con la virtud cristiana de la resignación.”¹¹¹

Otra idea que se resalta en esta conferencia, es la del Islam como obstáculo para el progreso de la ciencia, planteamiento que ya había sido esbozado en su obra antes mencionada “El porvenir de la ciencia”. Renan se siente parte de una generación que ha sido llamada a combatir esta oposición entre la ciencia y la religión musulmana “(...) El islamismo perecerá por la sola influencia de la ciencia europea y será nuestro siglo el designado como aquel donde comenzarán a suscitarse las causas de este inmenso evento”¹¹².

¹¹⁰ Ernest Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation: discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, au Collège de France*, Paris, Michel Lévy Frères Libraires-Éditeurs, 1862. Versión digital: <http://galica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k29776q/f3.image>, pp. 27 y 28.

¹¹¹ Ernest Renan, *Estudios de Historia religiosa*, Madrid, F. Sempere y compañía editores, 1901, p. 97.

¹¹² Ernest Renan, *L'avenir de la science: pensées de 1848*, Paris, Calmann Lévy, 1890, p. 50.

Desde su *Averroès et l'Averroïsme*, de 1852, continuó con esta idea; en este libro intentó mostrar lo pernicioso que fue el islamismo para el desarrollo de la ciencia entre los árabes, en particular para la filosofía, porque les impidió sustentar una cultura racional; por eso, simplifica Renan, los árabes no fueron capaces de producir obras filosóficas propias, no haciendo otra cosa más que adoptar o imitar la filosofía de los griegos y que la imagen transmitida de ella fue contaminada por una mezcla de elementos bárbaros, por lo que consideraba que no se trataba de la Grecia clásica. Por esta razón, dedica este trabajo a analizar la figura y obra de Averroes, pues a su parecer, fue un libre pensador alejado del Islam y el último representante de la filosofía árabe propiamente dicha.

En el prólogo de la tercera edición, declaró que, a pesar de contar con nuevas fuentes descubiertas y de trabajos eruditos como el de Dozy, su forma de pensar no varió sobre los orígenes y el carácter de la filosofía árabe en general. Asimismo, otra de las críticas recurrentes es el carácter insustancial conferido a la historia antigua de los árabes; tanto por su inexactitud como por la intrascendencia de su política, Renan la considera como un relato sobre: “Caprichos de déspotas absurdos y sanguinarios, revueltas de gobernadores, cambios de dinastías, sucesiones de vizires, la humanidad completamente ausente, ninguna voz de la naturaleza, ningún movimiento verdadero y original del pueblo”¹¹³.

Entre los más acerbos cuestionamientos se encuentran aquellos en contra de “El Corán”, al cual le niega el carácter de libro sagrado, fruto de una revelación por considerarlo producto de una impostura, de un engaño muy bien argumentado, y juzga por ello al Islam la más débil de entre las religiones. Es tan alto el grado de falsedad que le confiere, que incluso plantea la facilidad con la que un profeta como Mahoma podría aparecer y crear un nuevo movimiento parecido al islamismo: “(...) un europeo hábil, conociendo la lengua árabe, presentando una leyenda por la cual se vinculara de una manera o de otra a una rama de la familia del profeta y predicando doctrinas de igualdad o de fraternidad susceptibles de ser bien

¹¹³ *Ibid.*, p. 187.

comprendidas por los árabes podría con ocho mil o diez mil hombres conquistar el Oriente musulmán y excitar un movimiento comparable al del Islam.”¹¹⁴

Según nuestro punto de vista, las críticas dirigidas por Renan a la cultura árabe se pueden clasificar en tres grandes grupos: a) relativas al carácter y personalidad de los Árabes, b) relativas al Islam y en particular al Corán, c) relativas a su historia política y social, y d) relativas a sus aportaciones culturales. Son sin embargo a mi parecer las críticas religiosas el punto álgido de su pensamiento, de las cuales indiscutiblemente el resto se desprenden y por todas estas apreciaciones es sin duda que ha sido conocido por su islamofobia.¹¹⁵

Una visión compartida: Arthur de Gobineau

Otro autor que compartía algunos de los puntos de la visión de Renan fue Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), nacido en Ville d’Arvey, en el seno de una familia noble bordelés. Fue diplomático, filósofo y se especializó en estudios orientales. Su obra cumbre *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*¹¹⁶, fue y sigue siendo un trabajo polémico que influenció a muchos estudiosos de su época. Uno de ellos fue el propio Renan, con quien compartió una perspectiva filológica y orientalista común¹¹⁷, llegando a incorporar parte de sus planteamientos en posteriores ediciones de su *Histoire générale*.

Michelangelo Guida opina que fue el propio Renan quien impuso en los círculos universitarios las tesis de Gobineau, en favor de los arios¹¹⁸. Algunas de las ideas expuestas por Gobineau en sus libros I y II, terminados en 1853, y III-VI, de 1855, ya se pueden observar en la primera edición de la *Histoire générale* de Renan, resultado tal vez de una simple coincidencia de pensamiento.

¹¹⁴ Ernest Renan, *L’Avenir de la science*, op. cit., p. 502.

¹¹⁵ Nicolas Bancel, op. cit., p. 109.

¹¹⁶ Arthur de Gobineau, *Essai sur l’inégalité des races humaines*, Paris, Éditions Pierre Belfont, 1967.

¹¹⁷ Edward Saïd, op. cit., p. 187.

¹¹⁸ “Renan had in some way imposed on the university circles the pro-Aryan thesis of Arthur de Gobineau of the ineptitude of the Semites in arts and sciences.”, Michelangelo Guida, “Al-Afghani and Namik Kemal’s replies to Ernest Renan: Two anti-westernist Works in the formative stage of islamist thought”, en: *Turkish Journal of Politics*, vol. 2, no. 2, 2011, p. 4. Versión digital: <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/115.pdf>

De forma similar, Gobineau utilizó los conceptos de raza y civilización de forma entremezclada. De ahí que una de sus primeras puntualizaciones, sea dejar en claro que su paradigma de “civilización” es aquel que describe a la sociedad europea, heredera de la grandeza clásica de Grecia y Roma, contrastándola con las demás sociedades. Por otro lado, define también a la civilización como “un estado de estabilidad relativa, donde las multitudes se esfuerzan por buscar pacíficamente la satisfacción de sus necesidades, y refinan su inteligencia y sus costumbres”¹¹⁹. Aunque niega la influencia del clima sobre el desarrollo o atraso de las civilizaciones, existen partes en su discurso en las que parecería todavía darle crédito a éstas, por lo que los vestigios de la teoría de Buffon se hacen notar.¹²⁰

Gobineau está convencido que a pesar que superficialmente las naciones hayan abanderado el lema de la fraternidad, en el fondo, siempre subyace la verdadera creencia sobre la desigualdad de las razas. A este respecto y anticipándose a las críticas aclara que se está refiriendo a grupos no a individuos en lo particular.

A partir de este postulado, afirma que las diferencias étnicas son permanentes y sus caracteres genéricos permanecen inalterables en lo esencial. Para “probarlo”, Gobineau se apoya en múltiples ejemplos tomados de diferentes grupos sociales. De esto deduce que al ser diferentes en sus caracteres físicos, lo son también en sus caracteres individuales y, por extensión morales: “Esta permanencia de los caracteres genéricos es suficientemente pleno para producir los efectos de semejanza radical y de desigualdad, y ampliar las leyes naturales y para aplicar la vida fisiológica de los pueblos las mismas distinciones que yo aplicaré más tarde a su vida moral”¹²¹. Esto traerá como consecuencia, una jerarquización del valor de las razas humanas.

En lo tocante a los árabes, tomó como ejemplo las representaciones escultóricas y pictóricas milenarias de los egipcios; en relación con su aspecto actual, puede apreciarse que no han cambiado sus rasgos del rostro ni su constitución física, por lo que concluye tampoco ha variado la naturaleza de su

¹¹⁹ Arthur de Gobineau, *op. cit.*, pp. 106 y 107.

¹²⁰ *cf. supra*, pp. 8-9.

¹²¹ Arthur de Gobineau, *op. cit.*, p. 140

temperamento. Coincide con Renan en dos de sus críticas, relativas a la personalidad de los árabes y sus aportes culturales. Las descripciones son muy similares y la esencia de sus concepciones la misma: “Arrogante, poco inventor (...)”¹²², y con una civilización que “(...) no fue otra cosa que la civilización greco-siria rejuvenecida, reavivada por el aliento de un genio bastante corto, pero más nuevo, y además alterado por una mezcla de persa”¹²³.

En cuanto a la religión, también encontramos críticas; no obstante, no se muestra tan cáustico como Renan: “El tema religioso del profeta [Mahoma] fue una combinación entre la ley de Moisés y la fe cristiana, (...) [y presentaba para] las poblaciones orientales (...) un cebo de un sabor seductor, y [como] novedad teológica tenía oportunidad de ganar creyentes entre los Sirios y los Egipcios. Para coronar la obra, la nueva religión se presentaba sable en mano, otra garantía de éxito entre las masas sin lazo común, y penetrados del sentimiento de su impotencia”¹²⁴, pero no al grado de afirmar como lo hizo Bouchet que simpatizaba con el Islam¹²⁵.

Gobineau, por su parte, propone que las razas están dominadas por una ley de repulsión intrínseca a todo lo que les sea extranjero, por lo que se excluyen mutuamente manteniendo solamente un contacto superficial. En relación de la cultura europea con la árabe declara: “En cuanto a la repulsión recíproca, no hay duda.”¹²⁶.

Esta percepción de rechazo y desigualdad ontológica, entre arios y semitas, entre cultura europea y cultura árabe, aunadas a las imágenes negativas presentadas por Renan, constituyen el enclave en el que se situarán dos ideas importantes: la primera, la de la intolerancia, la cual la hará dimanar directamente

¹²² Arthur de Gobineau, *op. cit.*, p. 173.

¹²³ *Ibid.*, p. 175

¹²⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹²⁵ “Cuando se examina la obra de Gobineau a la luz de ese gusto por la tradición esotérica que impuso en Francia René Guénon, se advierte su carácter de precursor y no solamente por su apertura al misterio oriental, sino también por su favorable opinión con respecto al Islam.”, Rubén Calderón Bouchet, “Arturo Gobineau y el mito de los orígenes”, en: *Verbo*, vol. 387-388, Madrid, 2000, p. 650. Versión digital: <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/2000/V-387-388-P-631-665.pdf>

¹²⁶ Arthur de Gobineau, *op. cit.*, p. 172.

del islamismo como su consecuencia natural¹²⁷; y la otra es la imposibilidad de cohabitación entre semitas y arios en los tiempos primitivos¹²⁸ y, por extensión, en los tiempos modernos.

A pesar de los diferentes postulados presentados por Sacy, Renan y Gobineau encontramos que ellos comparten algunos puntos en común:

Para estos tres autores los árabes forman parte de la “raza semítica”, y tienden a asociar permanentemente sus caracteres físicos a sus caracteres morales. Su personalidad, y por lo tanto sus aportaciones culturales son siempre comparadas y situadas en un nivel de inferioridad con respecto a la “raza indoeuropea” como arquetipo de verdadera “civilización”. De esta manera los autores tuvieron como premisa principal que los árabes son “semicivilizados” y una gran parte de las críticas que les dirigieron están centradas en el aspecto religioso; de esta forma el “extremo monoteísmo” de los árabes es la fuente de la que hacen derivar toda intolerancia. Cuando hablan de ella en sus obras se están refiriendo a los árabes de al-Andalus, pero muchas veces extienden sus visiones del “otro” a los árabes del siglo XIX tanto de Egipto como de Argelia a manera de ejemplo que permita probar sus teorías.

Según lo analizado en las obras de estos autores es posible apreciar que no existía todavía una diferenciación entre los árabes y los musulmanes, de manera que nunca utilizan este término para designarlos, así al mencionar “árabe” dan por supuesto que profesa la religión musulmana. Sin embargo la intolerancia que les es atribuida hace imposible para los autores llevar una convivencia armoniosa entre los europeos-cristianos y los árabes-musulmanes cuando comparten el mismo escenario.

¹²⁷ “La intolerancia de los pueblos semíticos es la consecuencia necesaria de su monoteísmo. Los pueblos indoeuropeos antes de su conversión a las ideas semíticas, no habiendo tomado jamás su religión como verdad absoluta (...) fueron ajenos a la intolerancia y al proselitismo: he aquí porque no se encuentra más que en estos pueblos la libertad de pensar, el espíritu de examen y la búsqueda individual. Los semitas por el contrario, aspirando a realizar un culto independiente de las variedades provinciales debían declarar malas todas las religiones diferentes de la suya. La intolerancia es efectivamente en este sentido una obra de la raza semítica (...)”. Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé...*, p. 7.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 459.

Reinterpretando a Ibn-Khaldún: William de Slane

Otro autor que también consideró el tema de la “raza” en su obra fue William McGuckin de Slane (1801-1878). Nació en Belfast Irlanda en 1801 pero en 1838 se nacionalizó francés, por lo que se considera parte de la escuela francesa. Se graduó en el Trinity College de Dublin y de ahí se mudó a París en 1822 para estudiar lenguas orientales bajo la tutela de Silvestre de Sacy. En 1828 ingresó en la Société Asiatique y entre 1843 y 1846 fue enviado por el gobierno francés a catalogar varios documentos importantes en las bibliotecas de Argelia y Constantina. En 1846 fue designado como intérprete principal de la armada franco-africana y también se desarrolló como profesor de lengua árabe en la Escuela de lenguas Orientales de París. Luego fue comisionado por la Biblioteca Nacional para catalogar sus manuscritos árabes. De entre su vasta obra destaca su *Histoire des Berbères*, (publicada en 2 volúmenes entre 1847-1851) que era una traducción del libro de Ibn-Khaldún, y uno de los trabajos que circulaban en España.¹²⁹

En el prólogo de la primera edición en árabe de 1847, se menciona en qué radica el valor de esta obra: “Cet ouvrage, si intéressant en lui-même, ayant acquis une nouvelle importance par la conquête de l’Algérie, le Ministre de la Guerre en ordonna la publication (...)”¹³⁰. A su vez el autor en la introducción de la versión en francés, expone una apreciación ambivalente de esta obra de Ibn Khaldún:

(...) [Es] una de las producciones más notables del espíritu árabe, y veremos hasta qué punto el saber, la alta filosofía, la sagacidad del genio y el sentido común pueden aliarse con la credulidad y la superstición: capítulos dignos de Montesquieu se encontrarán allí acompañados por otros en los cuales serán tratados como verdaderas ciencias la magia, la geometría, la cábala, la alquimia y la oneirocrítica.¹³¹

¹²⁹ Aurora Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Editorial Dykinson, 2000, p. 67.

¹³⁰ William McGuckin de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale par Abu-Zeid Abd-er-Rahman Ibn-Mohammed Ibn-Khaldoun*, Alger, Imprimerie du gouvernement, 1847, t. 1, p. VI.

¹³¹ William McGuckin de Slane, 1852, t. 1, p. III. “(...) une des productions les plus remarquables de l’esprit arabe, et l’on verra jusqu’à quel point le savoir, la haute philosophie, la sagacité du génie et le bon sens même peuvent s’allier avec la crédulité et la superstition: des chapitres dignes de Montesquieu s’y trouveront accompagnés d’autres dans lesquels seront traitées comme sciences véritables la magie, la géométrie, la cabale, l’alchimie et l’oneirocritique.” La traducción es mía.

Como el resto de la obra está llena de referencias a la raza, el autor inicia explicando los tipos de razas utilizados por Ibn Khaldún: árabes puros, árabes arabizados, árabes sucesores de árabes y árabes bárbaros.¹³²

I.4.- Principales aportaciones del Orientalismo alemán

El orientalismo español no solamente se vería influenciado por los pensadores franceses, sino que también recibió una gran aportación por parte de la escuela alemana, y holandesa. Según la opinión de Aurora Rivière, entre las obras que mayor impacto tendrían en los autores españoles, se encuentran las de Herder, Hammer, Flügel, McGuckin de Slane y Dozy (que se verá más adelante).

Johann Gottfried Herder (1744-1803), fue un filósofo y crítico literario alemán. Se sintió muy atraído por la literatura oriental, al grado de considerársele como “(...) el pionero del interés alemán por Oriente”¹³³. Estuvo particularmente dedicado al estudio del lenguaje, su *Ensayo sobre el origen de la lengua* (1772), gira en torno a la idea que en los alfabetos de Oriente se encontraba el origen de los de Occidente.

Entre sus obras más importantes destacan *Ideas para la filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-1791), en donde también volvemos a encontrar la idea de la influencia del clima sobre la configuración de las razas, a manera de ejemplo citamos la descripción que hace de los árabes:

(...) aunque su península fue formada como país de libertad más que de belleza, y ni el desierto ni la vida nómada pueden ser las mejores cuidadoras de la bella figura, ese pueblo duro e intrépido, que según veremos en lo sucesivo, extendió su vasta influencia a tres partes del mundo, es al mismo tiempo un pueblo de cuerpo bien formado.¹³⁴

También se ha comentado que en sus ensayos destaca la contribución de los musulmanes, “asegurando que los árabes fueron los maestros de Europa”.¹³⁵

¹³² Para mayor detalle véase William McGuckin de Slane, *op. cit.*, pp. III-VII.

¹³³ Gabriel Terol Rojo, “Las influencias orientales en el pensamiento occidental: De la Ilustración al idealismo postkantiano”, *Ars Brevis*, no. 17, 2011, p. 163.

¹³⁴ Herder, *Ideas para una filosofía de la Historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959, pp. 169-170.

¹³⁵ Maxime Rodinson, *La fascinación del Islam*, Madrid, Júcar, 1989, p. 80.

Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), aunque nacido en Austria, es considerado parte de la escuela alemana. Egresado de la academia Oriental de Viena, se desempeñó principalmente como intérprete y traductor de árabe, persa y turco. Fundó la primera revista de Europa especializada en temas orientales denominada *Fundgruben des Orients* (1809-1818) en colaboración con Silvestre de Sacy. Aunque escribió una *Litteraturgeschichte der Araber* (Historia de la literatura de los árabes), publicada entre 1850 y 1856, su obra principal se considera *Geschichte des Osmanisches Reiches* (Historia del Imperio Otomano), en diez volúmenes que vieron la luz entre 1827 y 1835, trabajo que sin embargo ha sido blanco de críticas por considerarla una compilación burda sin un análisis crítico “(...) which is not much more than an uncritical compilation of Turkish and Greek source material gutted and ordered approximately according to chronology (...)”¹³⁶.

Gustav Leberecht Flügel (1802-1870) estudió filosofía y teología en Liepzing, pero su mayor atención se centró en el estudio de las lenguas orientales que llevaría a cabo tanto en Viena como en París. Su obra más importante la constituye la edición bibliográfica y enciclopédica de Hajji Khalifa traducida al latín (en 7 volúmenes publicados entre 1835-1858) “(...) great catalogue of some 14,500 Arabic, Persian and Turkish writings, as well as Ibn al-Nadim’s tenth-century listing of Works in Arabic, the *Fihrist*.”¹³⁷

Además de los orientalistas también jugaron un papel importante las ideas sobre la raza de Kant. Sin ánimo de profundizar en su propuesta filosófica que excede con mucho los límites de esta investigación, únicamente considero importante apuntar que Kant definía el concepto de raza en términos de una “peculiaridad radical que apunta hacia un linaje común y que al mismo tiempo admite múltiples caracteres permanentemente hereditarios, no solamente del mismo género animal, sino también del mismo tronco”¹³⁸. Esta idea sobre la raza se diferenciaba de la de Buffon en que los rasgos raciales no eran causados por la

¹³⁶ Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and its discontents*, New York, The Overlook press, 2006, p. 151.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁸ Kant, *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. In: *Dilthey, W. & Maier, H. (Ed.). Kants gesammelte Schriften*. Berlin, Gruyter, 1788, vol. 8, p. 163. Cita tomada de la traducción de María Verónica Galfione.

influencia del ambiente sino que simplemente eran activados, por lo que la raza para Kant era una condición específica de la existencia del individuo en los diversos climas. Aunque en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en su noveno principio propone “la perfecta integración civil de la especie humana”¹³⁹, también se ha considerado que sus ideas sobre la raza fortalecieron:

(...) el ideario racial de los intereses imperiales en un momento en que ya había comenzado su aparición ‘otra’ literatura que se oponía directamente a las prácticas colonizadoras (por ejemplo, en Herder); [que] legitimaría la autoproclamación de Europa en el liderazgo mundial de aquella cruzada universal por medio del coloniaje (...)¹⁴⁰.

Por último no podríamos cerrar este capítulo sin comentar brevemente la visión que desde la filosofía de la historia tenía Hegel sobre los árabes, y que en cuanto a la filología compartía con Renan:

(...) pertenecían a un momento pasado del desarrollo del espíritu humano: habían cumplido su misión, que era preservar el pensamiento griego, y traspasado a otros la antorcha de la civilización. Desde el punto de vista de la filología comparada, se creía que los que vivían utilizando los lenguajes semitas eran incapaces de la racionalidad y la civilización superior que estaban al alcance de los arios. Podía usarse cierta interpretación de la teoría darwiniana de la evolución para apuntalar la pretensión de que los que habían sobrevivido en la lucha por la vida eran superiores y, por lo tanto, tenían el derecho de dominar.¹⁴¹

Para cerrar este apartado no está por demás subrayar algunas similitudes de pensamiento que compartieron los intelectuales franceses y alemanes arriba estudiados. Ambos coincidieron en la importancia que tenía el estudio de la Filología como herramienta para medir la evolución de una “raza” o “civilización” y en este sentido fue imprescindible para apoyar sus teorías. Así, entre mayor fuese el nivel

¹³⁹ Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 24

¹⁴⁰ Patricio Lepe-Carrión, “Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant”, *Filosofía unisinos*, no. 15, 2014, p. 80.

¹⁴¹ Albert Hourani, *La historia de los árabes*, Barcelona, Ediciones B, 2014, p. 369.

de desarrollo y complejidad que le conferían a una determinada lengua, mayor también era para ellos el grado de desarrollo de su pensamiento, y por ende su “superioridad racial”. El segundo punto en común fue que a pesar de las ligeras variantes existentes en su concepción de la influencia que tenía el clima sobre el desarrollo del ser humano, en general podría afirmarse que los dos tuvieron la firme convicción de que este factor de alguna manera determinaba también la construcción de sus valores morales, por lo tanto para ellos, un mejor clima indirectamente producía mejores seres humanos, y en este sentido era uno de los aspectos más importante a tomar en cuenta al momento de establecer era la “mejor raza”. De esto se derivó que la raza indoeuropea era superior que la semítica a la cual pertenecían los árabes. Estas reflexiones serían las que circularían por toda Europa y no tardarían en llegar a España.

CAPÍTULO II. EL CONCEPTO DE “TOLERANCIA” ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS EN LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX

II.1.- El Orientalismo español en el siglo XVIII y sus influencias

Después de la expulsión de los moriscos, el interés por lo árabe fue decayendo para resurgir sólo hasta las últimas décadas del siglo XVIII como producto de la necesidad de configurar una “nueva” nación. Bajo el reinado de Carlos III el vacío que había dejado la expulsión de los jesuitas en 1767, se aprovechó para llevar a cabo una reforma a la educación, en donde las Universidades debieron someterse al control de la Corona. En este marco, junto con su ministro de Hacienda Pedro Rodríguez de Campomanes, -quien en 1764 se convirtió en presidente de la Real Academia de la Historia- se crearon los Reales estudios de san Isidro en 1770, en lo que fuera el Colegio imperial de la Compañía de Jesús, y bajo la influencia de la Ilustración se creó la cátedra de árabe. Posteriormente en 1786 se abrió otra más en El Escorial, lugar que albergaba una gran colección de manuscritos árabes, por lo que se hizo necesaria su catalogación y estudio. Para este efecto Carlos III y Campomanes invitaron al maronita libanés Miguel Casiri a trabajar en dicho proyecto, convirtiéndose este último en discípulo de Campomanes realizando juntos numerosas traducciones. Fruto de esta ardua labor aparece su catálogo *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, en donde clasifica y describe los 1851 manuscritos árabes contenidos en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. La importancia de este trabajo radica en que constituiría una base documental con la que trabajarían los posteriores arabistas.

La primera cátedra creada en El Escorial la ocupó el monje originario de Orgaz, Patricio de la Torre, quien no solamente se desempeñaría como académico, traductor oficial en el Ministerio de Estado, sino que sería designado vicéconsul en Tánger. Entre sus obras más importantes encontramos su *Gramática de la Lengua árabigo-erudita*, y su corrección al *Vocabulista castellano árabigo* de Fray Pedro de

Alcalá, diccionario de especial importancia porque fue el primero en su tipo en Europa.

Otro de los filoarabistas que trabajaría con Casiri fue Faustino de Muscat y Guzmán quien firmaba sus trabajos con el pseudónimo de Faustino de Borbón. Sus datos biográficos son muy escasos, algunas de las noticias que se tienen sobre su vida apuntan que nació cerca de 1740¹⁴².

En 1760 ingresó en el Instituto Apostólico de san Cayetano. Posteriormente solicitó al rey Carlos III un puesto de trabajo en la Real Biblioteca, y en 1754 ingresó en la Biblioteca del Escorial con el propósito de auxiliar en la copia de manuscritos árabes. La mayoría de su producción bibliográfica estaba compuesta por manuscritos de los cuales una gran parte eran diccionarios o traducciones. Entre sus obras publicadas destacan sus *Cartas para ilustrar la Historia de la España árabe*, de 1796, que eran básicamente una refutación a la obra *Historia crítica de España y la cultura española* de Juan Francisco Masdeu, publicada en 1795. Esta obra fue muy criticada en su tiempo por considerar que su dominio del árabe era muy escaso y Masdeu le reprocharía la autenticidad de las fuentes utilizadas, además de ser uno de los primeros en reconocer “el papel de los árabes y judíos españoles en la transmisión de saberes a una Europa ignorante.”¹⁴³

A pesar del interés de Faustino de Borbón por la lengua árabe y sus manuscritos, se deja traslucir una visión negativa sobre los árabes como lo muestra una nota dejada por el autor al principio de su Carta III: “[Esta] carta es utilísima para hacer ver a los mahometanos que han levantado (...) testimonio a nuestra nación, por sostener ellos los disparates de su dogma (...)”¹⁴⁴.

En esta última parte del siglo XVIII todos estos trabajos más algunos otros que se hicieron¹⁴⁵ tuvieron como común denominador al estudio de la lengua árabe,

¹⁴² Para mayor información sobre sus datos biográficos consultar: Ricardo González Castrillo, “Un filoarabista de mediados del siglo XVIII: Faustino de Muscat y Guzmán”, *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 26, 2015, pp. 121-145.

¹⁴³ Bernabé López García, “España y el mundo árabe-islámico: historia de una multiplicidad de relaciones y encuentros”, *Cuadernos de la Escuela diplomática, El islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España*, no. 48, Madrid, 2013, p. 17.

¹⁴⁴ Faustino de Borbón, *Cartas para ilustrar la Historia de la España árabe*, Madrid, Blas Román, 1796, p. XVII.

¹⁴⁵ Como los de Pablo Hodar y Gregorio Mayans.

esto de ninguna manera fue casualidad, ya que el estudio de la lengua constituyó un “elemento ideológico e instrumental básico por su capacidad aglutinadora y cohesionadora en los procesos de unificación nacional.”¹⁴⁶ En el caso de España además se sumó la importancia que el conocimiento de la lengua árabe tenía para la mejor comprensión su pasado, en especial el medieval, ya que sin éste no sería más que una historia a medias.

II.2.- El Éxodo de las ideas: Del orientalismo francés al orientalismo español en el siglo XIX

En la primera parte del siglo XIX en España con la guerra de Independencia, la promulgación de la constitución de 1812 y el regreso del absolutismo con Fernando VII, el acento estaba puesto en alcanzar una transformación nacional y para esto se hacía indispensable por principio de cuentas definir la identidad española. Esta fue la principal aportación que tuvo la historiografía española y en especial los estudios árabes. Además de esto, a los antecedentes del orientalismo español del siglo XVIII ya descritos, se sumaría la influencia de los estudios orientales en Europa comentados también páginas atrás. De esta manera, los arabistas españoles no pudieron soslayarse del clima del movimiento romántico del siglo XIX, caracterizado por una apetencia por lo exótico y lo extravagante y una atracción por las culturas árabe y la judía; pero sobre todo no estuvieron exentos de las influencias de los orientalistas alemanes (en menor medida) y franceses en la utilización de los conceptos de “raza” y “civilización” de manera implícita o explícita, aunque dependiendo de los autores algunos compartieron sus visiones mientras que otros las refutaron.

Estas ideas llegaron a España de dos formas: a través de la circulación tanto de revistas especializadas como de trabajos monográficos y por la vía discipular. De esta manera encontramos que en el *Journal asiatique*, Renan publicó algunos de sus trabajos como son: sus *Nuevas consideraciones sobre el carácter general*

¹⁴⁶ Aurora Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, op. cit., p. 71.

de los pueblos semíticos y en particular su tendencia al monoteísmo, y algunos extractos que después formarían parte de *Averroes y el Averroísmo*,¹⁴⁷ que fue traducida al español¹⁴⁸, al igual que sus *Estudios de historia religiosa*¹⁴⁹. Estos trabajos circularon dentro de los espacios académicos como es el caso de la Universidad Central junto con otros como la *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas*, las traducciones de Sacy y también la *Histoire des Berbères*, del barón McGuckin de Slane, en el periodo comprendido entre 1854-1868.¹⁵⁰

Otra de las ideas de Ernest Renan que tendría gran impacto en España sería la referente a su concepción sobre la Nación, en *¿Qué es una Nación?*, conferencia que dictaría en la Sorbona en 1882, en relación a la anexión de las provincias francesas de Alsacia y Lorena por parte de Prusia en 1870, pero que se tomaría como base para construir la idea de Nación también en otros países. En ella es categórico: La Nación no es la raza, la lengua, la religión, los intereses comunes, ni el territorio; ¿Entonces que es la Nación?:

Una nación es (...) una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se ha hecho y de aquellos que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado [común] (...) es una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón [que] crea una conciencia moral que se llama una nación¹⁵¹.

Por otro lado, dentro de los discípulos de Sacy se encontraba el sevillano Pascual de Gayangos y Arce (1809-1897) que aunque inició sus estudios en Madrid tanto con los Escolapios como en los Reales Estudios de San Isidro bajo la tutela

¹⁴⁷ “Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme”, *Journal asiatique*, Ve série, t. 13, février-mars 1859, pp. 214-282 et 417-450. “Deuxième lettre de M. Renan à M. Reinaud, membre de l’Institut. (...) relatifs à la philosophie (...) d’Averroès (...)”, *Ibid.*, IVe série, t. 15, avril 1850, t. 1, pp. 387-392.

¹⁴⁸ Traducción de Edmundo González-Balanco, F. Sempere, Valencia, 2 vols. Aunque no está fechada podría ser de 1852 ya que se encuentra clasificada dentro de las obras de este año en: Henri Girard, *Bibliographie des oeuvres de Ernest Renan*, Paris, Les presses universitaires de France, 1923. Versión digital: <https://archive.org/details/bibliographiedes00girauoft>

¹⁴⁹ Traducción de Cristóbal Litrán, Impr. de El Pueblo, Valencia. De la misma manera ocurre con esta obra que no está fechada pero que aparece dentro de la lista de 1857.

¹⁵⁰ Aurora Rivière Gómez, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵¹ Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Editorial Franco Savarino, 2004, pp. 11 y 12.

del padre Artigas¹⁵², a sus escasos trece años se trasladó a Francia donde ingresó en el Colegio *Pont le Voy*. En 1825 Gayangos inició con Sacy sus estudios de lengua árabe en *l'École Spéciale de Langues Orientales*, y permaneció con él durante tres años en los que adquirió las bases de ésta lengua, aunque no eran suficientes como para proseguir una carrera como arabista, ya que posteriormente el mismo afirma su deseo de perfeccionar y corregir su gramática.¹⁵³ En 1828 Gayangos, contrajo matrimonio y se trasladó a Londres. Posteriormente entre 1836 y 1837 se desempeñó como catedrático de árabe en el Ateneo de Madrid y en 1837 regresó a Inglaterra, donde redactaría su obra cumbre, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, publicada entre 1840 y 1843. En este trabajo podemos encontrar su apreciación respecto de las costumbres de los habitantes de al-Andalus, “su piedad, su aptitud para la ciencias, su coraje y su generosidad; su ingenio, y mil eminentes cualidades por las cuales ellos se han vuelto célebres entre las naciones”.¹⁵⁴

A lo largo de sus páginas Gayangos cita al autor *Ibn Ghalib*, quien lleva a cabo una comparación de los habitantes del al-Andalus con varios pueblos: con los árabes en su carácter y orgullo, aborrecimiento de la opresión, generosidad, limpieza de su persona, buenos modales y elegancia; con los hindúes en su amor al estudio, y la costumbre de heredar sus conocimientos a sus descendientes; con los turcos en su aptitud para la guerra y manejo de las armas; con los chinos en la delicadeza de su trabajo y su habilidad para imitar figuras; y finalmente afirma que los habitantes del al-Andalus son de entre todas las naciones los que más se parecen a los griegos por su conocimiento en las ciencias naturales y físicas y sobre todo en su capacidad para extraer el agua de las entrañas de la tierra y su habilidad para la agricultura. De estas comparaciones, Pascual de Gayangos coincide con la de los griegos, resaltando el hecho que varios autores encontraron gran semejanza

¹⁵² Entre 1824 y 1834 este jesuita cuyo nombre verdadero era Juan Artigues, fue discípulo de Conde y catedrático de árabe en los Reales estudios de San Isidro también conocidos como Colegio Imperial. Citado por Rocío Velasco de Castro, “Arabismo y Colonialismo Español: Pascual de Gayangos y la cuestión marroquí”, en: *Norba. Revista de Historia*, vol. 22, 2009, p. 251.

¹⁵³ Cristina Álvarez Millán, *Pascual de Gayangos A Nineteenth-Century Spanish Arabist*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, p. 89.

¹⁵⁴ Pascual de Gayangos y Arce, *History of the Mohammedan dynasties in Spain*, vol. 1, London, Oriental Translation fund of Great Britain and Ireland, 1840, p. 112.

entre los musulmanes de al-Andalus y éstos, lo cual justifica por el hecho “(...) que [los griegos] habitaron por largo tiempo este territorio y por lo tanto los musulmanes se convirtieron en herederos de toda su sabiduría en las ciencias”.¹⁵⁵

Para el autor, las cualidades más representativas de los andalusíes eran: su imaginación y la elegancia de sus gustos y costumbres, su hospitalidad, su virtudes militares tales como la valentía, resistencia y disciplina, la altivez de su carácter, devoción hacia sus amigos, sentido de justicia, compasión y generosidad; cualidades que son “(...) tan brillantes y manifiestas como resplandeciente y llamativa es la belleza del país el cual habitan.”¹⁵⁶

Encontramos también que Pascual de Gayangos no solamente compartía la idea del efecto que ejercía el clima sobre el carácter, personalidad, costumbres y hábitos de los árabes (andalusíes); sino que creía también que el clima estaba determinado a su vez por la influencia de los astros. Sobre lo que *Ibnu Ghálib* afirma bajo la autoridad de Ptolomeo¹⁵⁷, para Pascual de Gayangos solamente es válida la influencia del sol y del planeta Venus, representados por “el cuarto y quinto clima”, en la determinación de la imaginación, elegancia y buen gusto de las costumbres de los andalusíes. No está de acuerdo sin embargo, en la influencia que le otorga al planeta Mercurio, llamado “el sexto clima”, sobre su sentido de justicia, y amor a la filosofía porque para él este clima solo pasa cerca de la zona norte de al-Andalus.

Por otra parte Gayangos subraya como una de las cualidades más sobresalientes de los andalusíes su hospitalidad con los extranjeros, cualidad que se pone de manifiesto en múltiples historias por lo que en el ejercicio de esta virtud superan a otros musulmanes. Como un ejemplo apunta el de Abdel-Rahmán III el cual no escatimaba en gastos al momento de ayudar a otros:

Habiendo escuchado que el supremo juez de Fez intentaba cruzar la frontera de Ceuta, lugar de su residencia a Andalus (...) entre Algeciras y la frontera lejana donde su armada había acampado fueron construidos

¹⁵⁵ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, p. 118.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁵⁷ “(...) owing to the influence exercised by the planet Venus, the people of Andalus are endowed with a lively imagination, elegance of manners, exquisite taste in food, clothing, ad whatever concerns their persons, cleanliness, and love of pleasure and music. Mercury imparts to the inclination to economy and orderly habits, ardour in the acquisition of learning, love of philosophy and the natural sciences, justice and impartiality in their judgments”, *loc. cit.*

palacios bajo [sus] órdenes donde fueron recibidos y alojados. Los gastos de la erección de los palacios, treinta en número (uno por cada día) fueron de mil mitcales cada uno.¹⁵⁸

También muestra una gran admiración por sus capacidades militares, fascinación que encuentra su sostén en el gran fervor mostrado por los árabes en la propagación del Islam, y que les suministró la fuerza necesaria para luchar contra los “infeles” por varios siglos. Qué nación, se pregunta el autor “(...) de entre aquellas que reconocen las verdades sublimes contenidas en el Corán, mostró un mayor celo por la religión, mayor capacidad para mantener sus principios y una presteza mayor para tomar las armas y ganar la corona del martirio? (...)”.¹⁵⁹

Otra de las cualidades que más estima Gayangos entre los árabes es la justicia, añadiendo que es la que mejor definió a los soberanos de al-Andalus. Entre los más destacados por poseer esta virtud nombra a Al-Mansur y Al-Mu'tasim, rey de Almería. Ensalza asimismo las costumbres y hábitos de los habitantes de Córdoba, a los que describe como poseedores de un gusto excelente tanto para la comida como para el vestido, y de modales refinados. Pero sobre todo alaba sus valores morales: “(...) su estricta observancia de la oración, el gran respeto y veneración en que tienen a su mezquita, su aversión al vino y la destrucción de sus [recipientes] cada vez que los encontraban, su aborrecimiento de toda práctica ilícita, su gloria en la nobleza de su ascendencia y en sus empresas militares y su éxito en [todas] las ciencias.”¹⁶⁰

Pascual de Gayangos a su vez no sólo transmite sus conocimientos sino que influye en las ideas de otros, al punto que se le considera “(...) fundador del arabismo español actual, el oráculo de su tiempo, y el primero [en formar] discípulos (...)”¹⁶¹, entre los que se encontraban Eduardo Saavedra, José Moreno Nieto,

¹⁵⁸ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶¹ Rocío Velasco de Castro, *op. cit.*, p. 250.

Francisco Fernández y González, Francisco Codera y Zaidín¹⁶², y los discípulos de este, Julián Ribera y Miguel Asín Palacios.¹⁶³

En conjunto, todos los postulados de los orientalistas franceses y alemanes presentados en el capítulo anterior, sin duda impactarían profundamente en la interpretación de autores posteriores (tanto franceses como españoles) respecto de la construcción y análisis sobre las relaciones de tolerancia/convivencia entre musulmanes y cristianos como se verá más adelante.

II.3.- La tolerancia en el surgimiento del hispanismo francés: Charles Romey (1804-1874)

Nacido en París en 1804, fue hijo de Louis Romey, un diplomático de origen siciliano que le transmitió su pasión por la Historia. Estudió en el Colegio de Sorèze en Languedoc, y después en una institución privada caracterizada por su espíritu liberal. Fue periodista y colaboró en diversas revistas literarias de corte liberal¹⁶⁴. Sin embargo su trabajo más relevante lo constituye lo que sería la primera Historia de España. A comienzos de 1838 se completa finalmente el primer volumen titulado *Histoire générale d'Espagne. Histoire d'Espagne depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, que abarcaba nueve capítulos hasta el año 866.¹⁶⁵ Posteriormente en 1839 se lleva a cabo la primera traducción al español de la obra por parte de Antonio Bergnes de las Casas.¹⁶⁶

Según el autor en su prólogo, lo que lo motivó a redactar una Historia General de España, fue la carencia a su parecer de una historia fidedigna que pudiera

¹⁶² Bernabé López García, "El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista", Universidad Autónoma de Madrid, en Felice Gambin (Ed.), *Alle radici dell'Europa. Miri, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*. Volume III: secoli XIX-XXI, Firenze, SEID Editori, 2011, p. 145.

¹⁶³ Bernabé López García, "España y el mundo árabe-islámico: historia de una multiplicidad de relaciones y encuentros", *op. cit.*, p. 17.

¹⁶⁴ Jean-René Aymes y Mariano Esteban de Vega (Eds.), *Francia en España, España en Francia. La historia de la relación cultural hispano-francesa (siglos XIX-XX)*, Salamanca, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Universidad de Salamanca, 2003, p. 97.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁶ "Antonio Bergnes de las Casas (1801-1879) fue un personaje muy original en la cultura catalana de su tiempo: filólogo autodidacta, helenista, restaurador de los estudios clásicos en la España del XIX, estuvo ideológicamente vinculado al liberalismo". Jean René Aymes, *op. cit.*, p. 114.

considerarse verdaderamente nacional.¹⁶⁷ Otra de las razones por las que consideraba digno de escribir sobre este tema, era por los intereses que Francia tenía en España y porque la consideraba como un intermediario entre África y Europa.¹⁶⁸

Respecto de la tolerancia encontramos una sola mención referente al gobierno de Abd el-Rahman; el autor lo presenta como un personaje de gran fervor religioso, fervor que sin embargo no le impidió tener una política de tolerancia, y apertura cuando menos en los aspectos no fundamentales del Islam. Incluso permitió que se estableciera el grupo religioso de los hanbalistas junto al de los malekitas.¹⁶⁹

Como no es de extrañar a lo largo del texto encontramos incontables menciones a la raza; “raza de los Omeyas”¹⁷⁰, “Árabes de raza pura”¹⁷¹. Aunque el autor no lo hace de manera exclusiva para referirse a los árabes.¹⁷²

Fue debido al reconocimiento que hizo Romey del gusto por la poesía y el estudio que poseía Abd el-Rahman, lo que le llevó a afirmar que la religión musulmana y la “civilización” no son cuestiones opuestas: “Todo esto lleva sobreentendido un grado de cultura y señorío muy descollante, y está demostrando que cabe hermanar con el islamismo grande desarrollo de civilización”¹⁷³. Aseveraciones que –como corresponde a un autor liberal-, hizo al tomar en cuenta las fuentes árabes y fue el primer historiador general en utilizarlas en su obra (después de José Antonio Conde)¹⁷⁴.

Según Mariano Esteban de Vega la recepción de la obra de Romey en la historiografía española en un principio no fue muy afortunada, debido a que se consideró que denostaba la *Historia de España* del padre Juan de Mariana, por lo

¹⁶⁷ Charles Romey, *Histoire d'Espagne depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, t. 1, Paris, Furne, 1839, p. III.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶⁹ “Sa ferveur religieuse était extrême. Ce grand zèle n'étouffait pas cependant chez lui toutes lumières et toute tolérance, au moins en ce qui touchait aux dissidences non fondamentales de l'Islamisme”. *Ibid.*, t. 4, p. 2.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 330,

¹⁷² En el texto también podemos encontrar menciones a la “raza eslava”, “la raza de Carlomagno”, entre otras.

¹⁷³ Charles Romey, *op. cit.*, trad. española, t. 20, Barcelona, Bergnes, 1839, p. 71.

¹⁷⁴ Jean-René Aymes, *op. cit.*, p. 104.

que recibió numerosas críticas entre las que destacan las de Juan Cortada y Sala¹⁷⁵, Francisco Codera y Zaidín¹⁷⁶ y Manuel Merry y Colón¹⁷⁷.

Respecto de cómo consideraba Romey el tema de la tolerancia/intolerancia entre musulmanes y cristianos, Esteban de Vega comenta:

Romey no ofrece una visión demasiado tópica de la intolerancia religiosa de los españoles: por ejemplo, al estudiar la Castilla del siglo XIII, subraya la libertad legal de la que gozaba el culto judío y musulmán [comparándolo con] Francia o Inglaterra.¹⁷⁸

II.4.- La tolerancia “desdeñosa” de Eugène Saint-Hilaire (1805-1889)

Uno de los primeros franceses en redactar una Historia de España en esta primera mitad del siglo XIX, y en considerar el tema de la tolerancia entre musulmanes y cristianos fue el historiador Eugène Rosseeux Saint-Hilaire. Nacido en Francia en 1805, se desarrolló como profesor en la Facultad de Letras de París convirtiéndose en titular de la cátedra de Historia antigua entre 1855 y 1872, año en el que fue elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Destacó por sus estudios religiosos realizados acerca del Antiguo testamento; sin embargo, su obra histórica más importante la constituye su monumental *Histoire de l'Espagne*, compuesta por 12 volúmenes publicados entre 1844-1873.

Saint-Hilaire comienza su prólogo llevando a cabo una crítica sobre las anteriores “Historias de España” por considerarlas incompletas, y así justifica el porqué de su obra: “Les pido perdón a los historiadores de los dos últimos siglos, por estudiar [la Historia de España], tenía que hacerlo: ya que los pomposos

¹⁷⁵ Juan Cortada, *Historia de España: desde los tiempos más remotos hasta 1839*, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1841-1842, t. 1, pp. 164, 190, 253-255 y 309. Citado en Jean-René Aymes, *op. cit.*, p. 121.

¹⁷⁶ Codera acusaba a Romey de incurrir en numerosos errores en la interpretación de las fuentes árabes. *Ibid.*, p. 125.

¹⁷⁷ Merry y Colón criticó el hecho de que Romey fuera extranjero y liberal. *loc. cit.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 107.

periodos de Mariana, la piadosa credulidad de Ferreras, y hasta la vasta erudición de Masdeu, eran para mí letra muerta"¹⁷⁹.

Según Saint-Hilaire, la primera dificultad al abordar la Historia de España radica en su falta de unidad, unidad que a su parecer solamente se la pudo otorgar el hecho de luchar contra los árabes durante ocho siglos:

Queremos totalmente la misma cosa, y quererla durante ocho siglos, con esta indomable perseverancia que caracteriza a la raza ibérica, tal es la unidad grande y efectiva de España. A este lazo común de una nacionalidad sellada por la guerra, hay que añadirle la misma lengua, la misma religión, el mismo modo de vivir, la frugalidad que la naturaleza le enseña al hombre en este clima pérfido, donde todo exceso mata; el coraje, que es, junto con la tenacidad, la virtud más vieja de los españoles; la fe en Dios, la desconfianza de los hombres, [rasgos] comunes de los pueblos que han sufrido mucho, y la paciencia, humilde herencia que las generaciones se transmiten esperando días mejores; tal es el patrimonio común a toda la raza española (...)¹⁸⁰.

Inicia el autor el segundo tomo de su obra con un capítulo que lleva por nombre *Mahomet et le Koran*. La razón de incluirlo y llevar a cabo unas breves reflexiones sobre el Islam se resume en lo siguiente: "(...) l'Arabie nous explique le Koran comme le Koran nous explique la conquête de l'Espagne."¹⁸¹

La primera mención a la "tolerancia", viene de la mano de la influencia que el judaísmo y el cristianismo tuvieron en el Corán: "Au christianisme il a pris ses vertus douces et dévouées, sa merveilleuse théorie de la puissance des bonnes œuvres et de la prière, et jusqu'à cette sublime tolérance, qui borna peut-être les conquêtes politiques."¹⁸². De esta manera para Saint-Hilaire la tolerancia musulmana es

¹⁷⁹ "J'en demande bien pardon aux historiens des deux derniers siècles, pour l'étudier, il fallait la faire: car les pompeuses périodes de Mariana, la pieuse crédulité de Ferreras, et jusqu'à la vaste érudition de Masdeu, étaient pour moi lettre morte". Eugène Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, Paris, Levrault, 1857, t. 1, p. iij. La traducción es mía.

¹⁸⁰ "Vouloir tous la même chose, et la vouloir pendant huit siècles, avec cette indomptable persévérance qui caractérise la race ibérique, telle est la grande et réelle unité de l'Espagne. Ajoutez à ce lien commun d'une nationalité scellée par la guerre une même langue, une même religion, une même façon de vivre, la frugalité que la nature enseigne à l'homme dans ce climat perfide, où tout excès donne la mort; le courage, qui est, avec la ténacité, la plus vieille vertu des Espagnols; la foi en Dieu la méfiance de hommes, communes aux peuples qui ont beaucoup souffert, et la patience, humble héritage que les générations se transmettent en attendant des jours meilleurs; tel est le patrimoine commun à toute la race espagnole (...)" *Ibid.*, p. vj. La traducción es mía.

¹⁸¹ *Ibid.*, t. 2, p. 2.

¹⁸² *Ibid.*, p. 6.

básicamente un préstamo del cristianismo. Pero la tolerancia que se desarrolla no le confiere un carácter de ninguna manera desinteresado, “(...) une tolérance habilement calculée et qui ne se démentit pas même après le triomphe, tels furent les liens communs qu’il voulut donner à tous ces peuples et à toutes ces religions que le dieu de l’islam appelait sous sa foi”¹⁸³, pues en los primeros años de la conquista se les permitió conservar su fe a los cristianos a cambio de un tributo:

(...) jusqu’à la tolérance intéressée que prescrit le Koran envers les infidèles, auxquels il permet de conserver leur foi moyennant un léger tribut, tend à assurer l’empire de la religion nouvelle par la terreur, par l’intérêt, par la reconnaissance même, à défaut de la persuasion”¹⁸⁴.

Más adelante insiste en que a medida que los árabes se alejan de su centro religioso “Arabia”, sus conquistas se tornan menos espirituales y más materiales, su fanatismo ahora se une a la política al contemplar la riqueza que les ofrecía la Península Ibérica, por lo que la tolerancia podía ser su arma más eficaz: “(...) l’intérêt leur conseille la tolérance comme un arme plus puissante encore pour la soumettre que l’épée”¹⁸⁵.

No obstante, en el siguiente capítulo, entrando en materia sobre la conquista de los árabes, aunque Saint-Hilaire acepta que en los primeros años hubo una cierta tolerancia¹⁸⁶, “la religion chrétienne, tolérée par les conquérants, s’honora sous leur domination, qui n’était pas toujours oppressive (...)”¹⁸⁷, no deja de nombrarla “dédaigneuse tolérance”¹⁸⁸, porque no aceptaba ni prosélitos ni mártires. La conquista de España para el autor tuvo más bien un carácter político que religioso, donde había una contradicción entre la tolerancia a la que obligaba el Corán y el espíritu guerrero de los primeros conquistadores musulmanes: “Or, il n’y a-t-il pas dans ce principe même de tolérance commandé par le Koran, et si

¹⁸³ Eugène Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁶ Aunque no es nuestro tema, considero importante comentar que existen también en el texto varias menciones a la tolerancia de los musulmanes para con los judíos. A este respecto véanse pp. 44, 106, 284 y 37.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 81.

scrupuleusement obéi par les vainqueurs de l'Espagne, contradiction évidente avec l'esprit de prosélytisme guerrier qui caractérisait les premiers conquérants de l'islam?"¹⁸⁹.

Finalmente, en la última mención que se hace sobre este concepto, el autor acepta que a pesar de las grandes diferencias religiosas entre musulmanes y cristianos en al-Andalus existió una tolerancia por interés y conveniencia por parte de ambos bandos:

Plus nous avancerons dans l'histoire d'Espagne, et plus nous serons frappés, au milieu de ces haines religieuses si vivaces, de l'étrange facilité des proscrits des deux nations à rompre les liens qui les unissent à leur pays et à épouser toutes les querelles de leurs nouveaux alliés. Et cependant, par une inconséquence qui fait honneur à la tolérance des deux peuples plus qu'à leur conviction, nous ne voyons pas ces proscrits forcées, pour acheter un asyle chez les ennemis de leur pays, de quitter la religion de leurs pères ; la seule chose qu'ils en dépouillent, ce sont les préjugés religieux, qui vont chaque jour s'atténuant entre ces deux races naguère séparés par tant de barrières. Bientôt nous verrons les mariages internationaux devenir plus fréquents, et [aux] deux nations louer leur courage et leurs soldats au prince et à la religion qui les paiera le mieux.¹⁹⁰

Después de realizado este análisis, es posible afirmar que la concepción de la "tolerancia" que tenía Eugène Saint-Hilaire respecto de las relaciones entre musulmanes y cristianos en al-Andalus, era sobre todo la de un arma política que se utilizaba a conveniencia y no implicaba que existiera un respeto real a la diferencia del "otro".

Sirva pues esta visión externa sobre la tolerancia para llevar a cabo una comparación con los autores españoles presentados más adelante.

¹⁸⁹ Eugène Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 82.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 421.

II.5.- De la “tolerancia medieval” a la “tolerancia decimonónica”

Del concepto de raza nos hemos ocupado ya en el capítulo anterior, ahora nos permitiremos iniciar con una breve reseña de la evolución del concepto de “tolerancia”.

Como comentábamos al inicio de este trabajo, el concepto de “tolerancia medieval” estaba intrínsecamente relacionada con el aspecto religioso que influía en todos los demás ámbitos. En cambio de los siglos XVI-XVIII según Joseph Pérez, el concepto no se relacionaba con el aspecto religioso, sino con el acto diario de soportar algo, y no castigarlo aunque lo mereciese según la ley o la costumbre. La definición de tolerancia consignada en el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española en su tomo VI de 1739, tenía dos acepciones, la primera mantiene la misma idea de la Edad Media: Sufrimiento, paciencia, aguante; y la segunda añade: permisión o disimulo de lo que no se debiera sufrir sin castigo del que lo ejecuta. Esta definición se mantuvo inalterable hasta 1788.

Para principios del siglo XIX el término evoluciona hacia una «tolerancia civil», en la edición de 1803 del Diccionario de la Real Academia de la Lengua española aparece tolerancia como: “Permiso concedido por un gobierno para practicar libremente cualquier culto religioso”, y también un nuevo término llamado “tolerantismo”, que tenía por significado: “Opinión de aquellos quienes creen que cada Estado debería permitir la libre práctica de cualquier culto religioso”. En 1832, la expresión “culto” es reemplazada “creencia”: “libre ejercicio de toda creencia religiosa”, reflejando con esto una mayor apertura. Sin embargo, según Javier Fernández Sebastián el reconocimiento y la incorporación de las libertades religiosas en la legislación no aparecieron hasta 1869.

De esta manera el concepto de tolerancia medieval se fue modificando progresivamente desde una idea vinculada al ámbito religioso hasta desembocar en una secularización de su sentido.

Me parece pertinente aclarar que a pesar que se trata de la tolerancia entre musulmanes y cristianos en Al-Andalus, no solamente hay que considerar el significado que este concepto tenía en la Edad Media, sino analizar cómo fue

influido por la idea de tolerancia religiosa que circulaba en el siglo XIX. Ésta idea a su vez estaba determinada por los cambios políticos y sociales que estaban ocurriendo en la España de esa época, lo que sin duda repercutiría en las reflexiones de sus autores, de esta forma, a partir de la idea de “tolerancia decimonónica”, fue que se reinterpretó la “tolerancia medieval”. Por ello se hace necesario llevar a cabo un recuento de los principales sucesos acaecidos en esta centuria en España.

II.6.- Panorama general de España en la primera mitad del siglo XIX

Este periodo se caracterizó por ser una fase de constantes transformaciones y por ende de gran inestabilidad política. El punto de quiebre para España en este principio de siglo se produjo con la invasión napoleónica en 1808 y el nombramiento de José Bonaparte como rey, lo que traería como consecuencia el inicio de la guerra de Independencia.¹⁹¹ Para gobernar José I, se rodeó de un grupo de españoles reformistas ilustrados que vieron en él la vía para la regeneración de España, por lo que se les denominó “afrancesados”. Es aquí donde apareció la primera gran división política del siglo entre éstos y los considerados patriotas. Posteriormente en Cádiz se establecieron las Cortes del mismo nombre que dieron origen a la Constitución de 1812, en donde se estableció que el gobierno de España sería a partir de ese momento el de una monarquía parlamentaria, reconocía a Fernando VII como rey constitucional, se suprimió la Inquisición y declaró la religión católica como única.¹⁹² Esta Constitución supuso el triunfo de la burguesía y el liberalismo, al incluir los principios democráticos de libertad e igualdad para sus ciudadanos. Esta confesionalidad del Estado plasmada en el artículo 12, aparentemente suponía una incongruencia con el carácter liberal de su texto, sin embargo como la mayoría de la comunidad era católica, -incluyendo a los diputados-, estos elementos eran

¹⁹¹ En esta guerra tuvieron una participación importante los mamelucos (mercenarios egipcios al servicio de los franceses) quienes formaron parte del ejército napoleónico.

¹⁹² La religión de la nación española es y será perpetuamente católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra. Constitución de 1812, artículo 12, título II, capítulo II.

plenamente compatibles. Además se consideraba que no existía la “tolerancia”, y este tema no representaba una preocupación principal, debido a que la presencia en España de otros “credos” era mínima, por lo que no existía una conciencia de pluralidad en ese momento.¹⁹³

Con el retorno de Fernando VII en 1814 se volvió de nueva cuenta al absolutismo, se derogaron las Cortes de Cádiz y la Constitución, y comenzó la persecución de los liberales y el exilio de muchos de ellos en Francia. Esta situación generó un descontento general, por lo que en 1820 se sucedieron levantamientos militares por todo el país que obligaron a Fernando VII a aceptar la Constitución de 1812. A partir de 1820 se inicia el llamado “Trienio liberal”, periodo en el que ocurrieron las independencias de las más importantes colonias de España¹⁹⁴. Respecto de la tolerancia religiosa, la posición del mundo liberal siguió siendo la misma de la expresada en Cádiz aunque ya era posible percibir una mayor apertura.¹⁹⁵

En 1823 España fue invadida nuevamente por los franceses con el objetivo de acabar con la monarquía liberal y restaurar de nueva cuenta el absolutismo en la figura de Fernando VII. No obstante, en esta ocasión se introdujeron algunas medidas liberales como la creación de la Bolsa o el código de comercio, lo que despertó el descontento entre los absolutistas a quienes se denominaría como “realistas exaltados”, iniciándose en 1826 una rebelión que adquirió su punto álgido en Cataluña; a esta revuelta se le conoció como “Guerra de los agraviados”. Este grupo apoyaba a Carlos V como nuevo rey¹⁹⁶, de aquí que se les llamara “carlistas”. A la muerte de Fernando VII acaecida en 1833, se declaró a su hija la infanta Isabel II como nueva reina, -hecho que los carlistas no reconocieron-, por lo que se inició la primera guerra carlista (1833-1840), aquí es donde aparece otra de las divisiones políticas más importantes en esta primera mitad de siglo: los carlistas y los isabelinos; los primeros eran partidarios de un régimen absolutista y los segundos

¹⁹³ Ana Isabel González Manso, “Tolerancia religiosa y modelo de iglesia en España en la primera mitad del siglo XIX”, *Historia Constitucional*, no. 15, Oviedo, 2014, p. 115.

¹⁹⁴ Restándole en este tiempo únicamente Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

¹⁹⁵ Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, p. 131-132.

¹⁹⁶ Carlos Ma. Isidro, hermano de Fernando VII.

de uno liberal¹⁹⁷. En este intervalo ocurrieron dos hechos de gran importancia, por una parte el regreso de los exiliados liberales, y por otra, la redacción de una nueva Constitución, la de 1837, hechos que contribuyeron a desencadenar un debate sobre la libertad religiosa y la tolerancia de cultos.¹⁹⁸

Posteriormente los liberales se dividieron en moderados y progresistas. Las principales acciones de los progresistas consistieron en la disolución de las órdenes religiosas y la desamortización de los bienes del clero¹⁹⁹. Respecto de la tolerancia, los liberales progresistas “(...) quisieron que se declarase que nadie pudiese ser perseguido por sus opiniones religiosas con tal de que se respetase el culto establecido, la moral y las leyes que lo protegía; con ello no consideraron estar pidiendo libertad de cultos”²⁰⁰, es decir que existía una tolerancia en los espacios privados, pero no en los públicos, por lo que había tolerancia de creencias pero no libertad de cultos.

En 1843, las Cortes declararon mayor de edad a Isabel II con tan sólo trece años proclamándola reina, situación con la que el Papado no estuvo de acuerdo, lo que provocó un rechazo por parte de los liberales progresistas que los llevó a cuestionar la tolerancia religiosa.

Respecto al partido moderado, en 1844 asumió la presidencia de su gobierno Ramón María Narváez, aprobándose al año siguiente una nueva Constitución Moderada donde se estableció que el poder se compartiría entre la Corona y las Cortes, restaurando a la religión católica como la propia de España. De esta forma esta primera mitad de siglo finalizó con una política real tendiente a favorecer a este partido.

¹⁹⁷ Entre estos últimos destacaron los militares Baldomero Espartero, Ramón María Narváez y Leopoldo O'Donnell quienes después de la guerra formaron parte del gobierno.

¹⁹⁸ El artículo 11 de la Constitución de 1837 establecía que “La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles”. Citado en Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹⁹ Los cuales se subastaron públicamente con lo que se originaron los grandes latifundios. El general Espartero se convirtió en el líder de los progresistas, pero su gobierno generó tal descontento que se unieron tanto moderados como progresistas para derrocarlo por lo que finalmente se exilió en Londres en 1843.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 137.

II.7.- El concepto de “tolerancia” entre musulmanes y cristianos en al-Andalus en la construcción de la identidad española (1800-1859)

La historiografía española de la primera mitad del siglo XIX se caracterizó por la producción de grandes historias generales, por lo que el tema de al-Andalus no tuvo un carácter monográfico, ya que en el mejor de los casos se le dedicó un tomo, o cuando mucho un capítulo dentro de las obras; además no siempre consideraban las relaciones de tolerancia entre musulmanes y cristianos. De esta manera los autores que a continuación se presentan en este capítulo, fueron los que trataron sobre dicho tema en este período y se organizan cronológicamente con base en la fecha de publicación de su obra principal²⁰¹.

Aunque en la actualidad los autores que tratan sobre este tema utilizan indistintamente los términos de “convivencia” o “tolerancia”, -como ya se comentó al inicio de este trabajo-, el término “convivencia” para referirse a las relaciones entre musulmanes y cristianos es inexistente en la historiografía española del siglo XIX.

La tolerancia liberal y afrancesada de José Antonio Conde (1766-1820)

Entre los autores españoles de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX es José Antonio Conde a quien se considera como el precursor de los estudios árabes en España. Su obra principal titulada *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, desafortunadamente fue publicada de manera póstuma entre 1820-21, pero debido a la calidad de la misma, fue considerada como “(...) la primera síntesis de historia de la España musulmana”²⁰².

²⁰¹ Es importante aclarar que aunque hubo muchas otras obras escritas en este periodo, no consideran en su contenido las relaciones entre musulmanes y cristianos y los términos de tolerancia/intolerancia o sus equivalentes, razón por la que no se consideran en el presente trabajo. Por otra parte, aunque hay algunos otros autores que vivieron en esta primera mitad de la centuria, si sus obras fueron publicadas después de 1859 tampoco se integran en el presente apartado.

²⁰² Bernabé López García, “Enigmas de Al-Andalus: una polémica”, en: *Revista de Occidente*, no. 224, Enero 2000, en el monográfico “Al-Andalus frente a España: un paraíso imaginario”, p. 3.

Desde la perspectiva de Conde, todas las historias escritas con anterioridad estaban llenas de errores y sólo consideraban el punto de vista cristiano; de estas reflexiones unilineales, muchos historiadores consideraron que la entrada de los árabes a España fue excesivamente cruenta, poblando el imaginario colectivo con la idea de un ejército de fanáticos. Por ello Conde decidió tomar otra dirección: se propuso relatar los acontecimientos históricos a partir de las voces de los autores árabes. En sus propias palabras, consideró su trabajo cómo una traducción fiel y apegada a las memorias y escritos arábigos que consultó²⁰³, de manera que: “Los lectores (...) deben (...) leer este libro cual si estuviera escrito por un autor árabe”²⁰⁴, por lo que su originalidad estriba en “(...) escribir la historia desde el punto de vista de los vencidos”.²⁰⁵

El período que vivió José Antonio Conde estuvo lleno de acontecimientos de gran relevancia: el ocaso de la Ilustración, la independencia de Estados Unidos de Norteamérica, la Revolución francesa y los albores del Romanticismo, acontecimientos que sin duda influirían en su pensamiento y en su obra.

²⁰³ La obra de Abu Abdala Muhamad ben Abi Nasr (...) contiene una breve Crónica de la conquista de España, sucesión de los Amires (...) la serie de los Beni Omeyas, Reyes de Córdoba; y vidas de varones ilustres de España (...) para (...) la conquista, gobierno de los Walies y Amires, (...) la primera dymnastía, y medios tiempos de la dominación arábiga, la historia de Aben Alabar, el Codai, Valenciano (...) Y (...) un (...) fragmento (...) al fin de este Codice (...) que se refiere [a] la entrada y primer tiempo de los Árabes (...) Para el medio tiempo de la dominación (...) la obra de Meraudi , (...) Prados áureos (...) [acerca de] acaecimientos del año 327 de los Árabes, y la expedición de Abderraman III, (...) y conquistas (...) de Zamora por las tropas del Rey de Córdoba, y los Cristianos acaudillados por el Rey Radmir de Galicia (...) hasta el año de 336 (...) Para (...) después de (...) la dinastía de los Omeyas en España, (...) me ha servido la historia de varones ilustres Españoles de Abul Casem Chalaf ben Abdelmelic ben Bascual de Córdoba, que comprende (...) desde el primer siglo de la Hegíra hasta el quinto en que vivió el autor. (...) [Para] la época de los Moros Almorávides, y de los Almohades (...) la historia de Fez de Abdel Halim de Granada (...) [para el] último período de la dominación (...) las obras de Lizan-Edin ben Alchatib Asatemaní, (...) historia de las dinastías de África y España (...) La historia de Granada (...) Plenilunio de la dinastía Nasrina en Granada (...) para [Granada] (...) la historia de sus Reyes, escrita por Abdala Algiazami de Málaga. Y también la [de] Ahmed Almaxarsi del reinado del Rey Jucef Abul Hagiag [de Granada]. Y de la de los Beni Mermes (...) por Ismail ben Jucef, Amir de Málaga, intitulada el Olor de la rosa (...) los anales de Abulfeda, los de Xakiki y del Fesani (...) y (...) de Aben Sohna (...) He extractado (...) la obra de Abu Teib de Ronda (...) [y] la obra rara de Abdala Aly ben Abderahman ben Huzeil de Granada (...) [que contiene] noticias de sucesos militares y (...) batallas, que no mencionan otros escritores (...) La mayor parte de estos manuscritos están en la biblioteca Real pública de Madrid, y en la del Escorial: y algunos pocos son míos y de mis amigos. José Antonio García Conde, *Historia de la dominación de los Árabes en España*, Madrid, Imprenta que fue de García, 1820, pp. XXIX-XXXII.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. XXV.

²⁰⁵ Bernabé López García, *op. cit.*, p. 3.

El 10 de diciembre de 1801 la Real Academia de la Historia aprobó su admisión; sin embargo, su relación con los franceses durante la invasión a España repercutió negativamente en su vida, pues al ser éstos derrotados en 1812 tuvo que huir de Madrid y refugiarse en París donde fue interprete de José Bonaparte causando su “expulsión de la Real Academia de la Historia entre 1812 y 1816”²⁰⁶ por considerarlo “de ideario liberal y afrancesado”²⁰⁷. De esta manera, al haber sufrido el exilio, fue visto por sus compatriotas no solamente como afrancesado sino como traidor.

Por otra parte cabe destacar que también José Antonio Conde tuvo relación con Silvestre de Sacy, y aunque no de manera discipular como en el caso de Gayangos, sí de manera epistolar y mucho antes que con este último autor. Es su trabajo como intérprete de José Bonaparte lo que de alguna manera lo ayuda a entrar en contacto con Sacy. Como prueba de esto, se publicaron en 1897 cuatro cartas de Conde dirigidas a Sacy redactadas entre 1797 y 1811²⁰⁸ en donde podemos constatar que existió una influencia mutua. En la primera carta fechada en 1797, podemos darnos cuenta que gracias a Conde, Sacy descubre que la lengua en que estaba un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París sobre el cual trabajaba y no podía comprender, no era como pensaba en un principio “(...) un dialecto particular de África o de Madagascar (...)”²⁰⁹, sino que se trataba de literatura aljamiada²¹⁰, de la cual Conde poseía varios manuscritos, y se considera que “(...) a él se debe el desciframiento cierto de la literatura aljamiada”²¹¹, pero no se le reconoció hasta mucho tiempo después porque en su tiempo nunca publicó tales traducciones. En su carta de 1807, informa a Sacy sobre el contenido de su *Historia de la dominación de los árabes* que preparaba en ese momento y finalmente, en la de 1811, agradece a Sacy que a través de su trabajo *Dinastía* y

²⁰⁶ Bernabé López García, *op. cit.*, p. 3.

²⁰⁷ *loc. cit.*

²⁰⁸ Hartwig Derenbourg, L. Barrau-Dihigo, “Quatre lettres de Josef Antonio Conde à Silvestre de Sacy, en: *Revue Hispanique*, t. XVIII, Paris, Sorbonne, 1897, pp. 258-278.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 260.

²¹⁰ Se refiere a documentos escritos en español antiguo pero en caracteres árabes.

²¹¹ Antonio B. Domínguez Prats, “José Antonio Conde (1766-1820) Autor de *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original”, en: *Antigüedad cristiana (Murcia)*, no. 23, 2006, p. 889.

*nombre de los asesinos de Oriente*²¹², conoció la verdadera etimología de este nombre.

Esta influencia francesa y el calificativo de liberal que le fue otorgado a Conde –términos que aparentemente en un principio fueron opuestos-²¹³, son sin embargo las características que marcan el objetivo principal de su obra, el cual deja claramente asentado en su prólogo: “(...) es como el reverso de nuestra historia, y así como en ella se dice bien poco o nada de la sucesión y orden de las dinastías Árabigas y de las costumbres Moriscas, así en esta se habla muy poco de las de León y Castilla.”²¹⁴. Por esta razón Conde fue asimilado a un grupo “(...) de estudiosos [Pascual de Gayangos y Francisco Fernández y González entre otros] que se convertirán en blanco de la historiografía tradicional, acusados de practicar sabotaje a unos valores construidos sobre una visión parcial del pasado.”²¹⁵

A través de su traducción de las fuentes árabes Conde llegó a la conclusión que durante los primeros años de la dominación, los árabes establecieron mejores condiciones a los cristianos, porque a cambio del tributo se les permitió “El libre ejercicio de su religión, la conservación de sus templos, y la seguridad de sus personas, bienes y posesiones (...)”²¹⁶ y como los árabes cumplieron cabalmente los pactos, este autor los consideró como “[de] generoso ánimo y hospitalidad (...)”²¹⁷.

Los conceptos que utiliza nuestro autor para describir la interacción pacífica entre musulmanes y cristianos se repiten frecuentemente y algunos de éstos reflejan la influencia de la Ilustración²¹⁸. De esta manera a lo largo del texto encontramos:

²¹² El título original es: *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'origine de leur nom*.

²¹³ “Los sucesos del año 1808 y la aparición de diversos bandos o partidos enfrentados (afrancesados y patriotas, y, entre estos últimos, liberales y serviles) darán lugar a una enconada batalla de ideas y palabras que discurrirá en paralelo a la guerra y a la revolución.” Javier Fernández Sebastián, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 38.

²¹⁴ José Antonio García Conde, *op. cit.*, p. XXV.

²¹⁵ Bernabé López García, *op. cit.*, p. 3.

²¹⁶ *Ibid.*, p. XV.

²¹⁷ *loc. cit.*

²¹⁸ Aún y a pesar de que para 1739 la definición de tolerancia consignada en el “Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española”, en su tomo VI, continuaba básicamente con la misma idea de la Edad Media: “Sufrimiento, paciencia, aguante”, y también “permisión o disimulo de lo que no se debiera sufrir sin castigo del que lo ejecuta.” Sentido que se mantendrá inalterable hasta 1788, en “El Nuevo tesoro lexicográfico”, en donde se define la tolerancia como paciencia y sufrimiento. Del latín *tolerancia, toleratio*.

“libertad de ejercicio de religión”, “humanidad”, y “seguridad”. También se suman los de “posesión pacífica”, “caridad”, “benignidad”, “clemencia”, “alianzas”, “paces”, “treguas” y “amistad”. De esta forma en diversos episodios es posible encontrar ejemplos de ello:

Respecto de la conquista de Toledo menciona que todos los que estaban sujetos a tributo “(...) gozarían el libre ejercicio de su religión, el uso y conservación de sus iglesias”²¹⁹. Sobre lo que decretó el Califa Omar ben Abdelaziz en relación con los cristianos, “(...) Mandó (...) que se dejase a los cristianos en pacífica posesión de sus templos, conforme a las estipulaciones que hubiesen intervenido, sin que ningún Muslim los inquietase con ningún pretexto; y así se observó en todas las provincias.”²²⁰

De acuerdo con la afirmación Bernabé López según la cual “(...) desde Conde la revalorización del pasado árabe viene asociada con el liberalismo.”²²¹, la simpatía e identificación de Conde con los árabes da inicio a esta corriente historiográfica la cual reivindicó la importancia de la cultura árabe en la construcción de la identidad española, razón por la cual a lo largo de su obra encontramos muchas referencias de la mayor o menor tolerancia expresada entre árabes y cristianos. Sobre el rey Hixém, por ejemplo, relata que “(...) era muy temido de sus enemigos, y muy amado de sus pueblos: con su clemencia, liberalidad y condición fácil y humana grangeaba (*sic*) las voluntades de todos: era muy caritativo con los pobres de cualquiera religión, y pagaba los rescates de los que caían en manos de sus enemigos”²²². Del Reinado de Abderahman ben Alhakem extrae de las fuentes consultadas, como según él debían ser tratados los cristianos: “(...) En las entradas de la tierra no matéis a las mujeres, a los niños, ni viejos sin fuerzas, ni a los monjes de vida apartada, salvo cuando ellos hicieren daño. No matéis ni prendáis a quienes disteis seguro, ni quebrantéis sus condiciones y posturas. El seguro que un caudillo diere todos lo mantengan (...)”²²³, por lo que el autor lo considera “(...) tan intrépido

²¹⁹José Antonio García Conde, *op. cit.*, p. 18.

²²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²²¹ Bernabé López García, “Arabismo y orientalismo en España radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Revista Awraq*, anejo al volumen XI, 1990, p. 8.

²²² José Antonio García Conde, *op. cit.*, p. 61.

²²³ *Ibid.*, p. 115.

y duro en la guerra como humano y benigno en la paz (...)”²²⁴. Almanzor es un buen ejemplo para ilustrar el pensamiento de Conde, ya que a pesar de la reputación de que gozaba el caudillo, el autor considera que en sus primeras expediciones “Usaba de clemencia con los vencidos, y no permitía herir ni ofender con violencias a la gente pacífica y desarmada.”²²⁵

Por otra parte según nuestro autor, proporciona ejemplos en el que muestra que los musulmanes emplearon a cristianos en sus gobiernos. Menciona Conde, que el primero en servirse de ellos fue Alí ben Juzef rey de Marruecos en 1107 a quiénes les otorgó “(...) empleos de recaudadores y de caballeros de su corte (...)”²²⁶.

Conde hace hincapié también en las buenas relaciones entre los reyes de ambos bandos, cita el caso del rey Aben Alahmar que acepta ponerse al servicio del rey Fernando de Castilla, quien “(...) le abrazó y le llamó su amigo, y no le quiso tomar nada de lo suyo, contento de recibirle por su vasallo y que fuese dueño de todas sus tierras y ciudades: [solamente] concertó que le pagase cierta cantidad de mitcales de oro en cada año, [y que le sirviera] con cierto número de caballeros cuando le llamase para alguna empresa, y de ir a sus Cortes cuando le convocase, como hacían sus grandes ricos hombres”²²⁷. Cuando murió el rey de Castilla en 1252 Aben Alahmar continuó con la misma política, enviando con su hijo el rey Alfonso “(...) cartas para renovar con él sus tratados de paz y alianza en los mismos términos que los había tenido con su padre”²²⁸.

Con respecto a la entrega de la ciudad de Granada por parte de los musulmanes a los cristianos, nuestro autor hace mención del rey de Abu Abdalah Zaquir quién “(...) se veía cada día más aborrecido de los suyos (...) por su poco valor (...) [y por su] amistad con los Cristianos le llamaban mal Muslim (...)”²²⁹.

Con estas consideraciones, apreciamos que los ejemplos que utiliza Conde describen hechos y acciones donde se muestra aquella idea de la tolerancia

²²⁴ José Antonio Conde, *op. cit.*, p. 124.

²²⁵ *Ibid.*, p. 69.

²²⁶ *Ibid.*, p. 200.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 267-68.

²²⁸ *Ibid.*, p. 270.

²²⁹ *Ibid.*, p. 317.

medieval, pero utilizando para describirlos palabras pertenecientes a un vocabulario en donde comienzan a aparecer atisbos de una noción mucho más laica resultado no solamente de la influencia francesa, sino de la necesidad de contribuir a través de su *Historia*, con España en su proceso de autodefinición. Esta visión de la ideología liberal hace que Conde incluya a los árabes como parte del pasado no solo como elementos comparativos contrarios o ajenos (invasores/enemigos) sino complementarios que ayudarían a definir la identidad española. Paradójicamente a los ejemplos de tolerancia presentados por Conde en su trabajo, él mismo sufre un exilio que “constituye precisamente el reverso de dicha tolerancia.”²³⁰

Tolerancia y progreso: Eugenio de Tapia García (1776-1860)

Tapia nació en Ávila en 1776, estudió en la Universidad de su ciudad natal filosofía y teología, continuó sus estudios en el seminario conciliar y posteriormente se dedicó al estudio del derecho. Tuvo problemas con la Inquisición en 1814 por lo que fue encarcelado, aunque en este mismo año fue elegido miembro de la Real Academia. Durante el trienio liberal (1820-1821) colaboró con *El Constitucional* y *el Redactor Español*. De 1823 a 1831 se exilió en París; a su regreso y durante los gobiernos liberales ocupó varios cargos de importancia como: diputado, magistrado honorario, procurador de Ávila, Senador y Director de la Biblioteca Nacional entre 1843 y 1847. Dentro de su amplia obra, tanto literaria como jurídica e histórica, destacamos dos trabajos que nos interesan. El primero publicado en 1838 *Discurso histórico-crítico sobre la decadencia del imperio musulmán en España*, y el segundo *Historia de la Civilización española*, en 1840.

El período que le tocó vivir a Tapia estuvo lleno de grandes transformaciones e inestabilidad política, no solamente atravesó el trienio liberal, sino la primera guerra carlista (1833-1840), en donde los continuos conflictos entre isabelinos y carlistas²³¹, no permiten que se consolide la unidad en España. Como una crítica a

²³⁰ David Capuchino Santos, *La España del exilio: afrancesados y liberales entre 1813 y 1833*. Versión digital: https://www.academia.edu/7459285/La_Espa%C3%B1a_del_exilio_afrancesados_y_liberales_entre_1813_y_1833

²³¹ Llamados así por ser partidarios del régimen absolutista de Carlos María Isidro de Borbón.

esta situación en el prólogo de su *Discurso*, encontramos de manera muy “elocuente”, la siguiente afirmación “(...) las discordias intestinas (...) acabaron en España con el imperio floreciente de los árabes [entorpeciendo] la gloriosa restauración de la monarquía castellana (...) lección que en el día pudiera aprovechar a esos españoles alucinados por la ignorancia y el fanatismo (...)”²³², en donde la idea básica es que “la desunión de un reino es causa de su perdición”.²³³ Uno de los ejemplos más ilustrativos de esto lo encontramos en la repartición de los reinos de Fernando I en 1037 antes de su muerte entre sus hijos, “[ocasionando diversas discordias [que pudieron haber causado] la ruina del imperio cristiano si los árabes hubiesen estado unidos.”²³⁴

El autor aclara que toda la información relativa a los árabes la ha sacado de la obra de Conde *Historia de la dominación de los árabes* anteriormente analizada. Para los detalles sobre la monarquía española dice haber consultado diversos autores los cuales en algunos puntos no estuvieron de acuerdo en lo consignado por las fuentes árabes, por lo que ha decidió dar crédito según él “a la opinión más verosímil bien examinadas todas las circunstancias”²³⁵; de esta manera, Tapia continua en la línea liberal de Conde.

Su anhelo de unidad en la conformación de una nación se ve expresado en la idea de una identidad que integre todos sus miembros y esto se ejemplifica en su trabajo a través de las relaciones entre musulmanes y cristianos. Antes del comienzo de las dinastías almorávide y almohade, cuando los cristianos pelean contra los musulmanes los llama simplemente “moros” o “mahometanos”. Sin embargo cuando éstos se unen a los cristianos para hacer frente a los nuevos invasores, Eugenio de Tapia ya hace una distinción entre andalusíes y musulmanes africanos, y denominó a estos últimos “árabes del desierto” o “moros africanos”, y llamando a los musulmanes españoles “árabes españoles” o “árabes andaluces”,

²³² Eugenio de Tapia García, *Discurso histórico-crítico sobre la decadencia del imperio musulmán en España*, Madrid, Yenes, 1838, p. 1.

²³³ José Antonio Bernaldo de Quirós Mateo, *Eugenio de Tapia: un análisis del cantar de mio Cid en 1838*. Versión digital: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista5/cid.htm#3>

²³⁴ Eugenio de Tapia García, *op. cit.*, p. 8.

²³⁵ *Ibid.*, p. 62.

significando con ello que al momento de hacer frente a un enemigo común y externo los árabes sí eran considerados parte de España.

Aunque dentro del *Discurso* de Eugenio de Tapia, los términos de tolerancia e intolerancia no aparecen como tales, es posible encontrar ejemplos que los ilustran. Hay un reconocimiento explícito a los beneficios de la tolerancia, cuando se refiere a la conquista de Toledo apunta: “(...) el pueblo cansado de sufrimientos y privaciones abrió las puertas a Alfonso, habiendo este prometido a los habitantes seguridad y protección en sus personas y bienes, libertad de culto, conservación de las mezquitas y de jurisdicción de los cadis para los súbditos musulmanes.”²³⁶

Por el contrario, presenta ejemplos para demostrar que existe una relación directa entre la intolerancia y la imposibilidad de llevar a cabo un proyecto de nación en común:

Parece que los cristianos y los musulmanes estaban dominados por una triste fatalidad, y que cuando debían unirse más para conseguir los unos o los otros el dominio de esta desventurada nación, era entonces precisamente el tiempo de sus mayores desavenencias. De este modo se prolongó por espacio de ocho siglos una lucha terrible, sangrienta por demás, y sólo interrumpida por treguas de corta duración.²³⁷

Por otra parte, en esta obra de Tapia es posible encontrar una crítica implícita al fanatismo cristiano, resultado tal vez del problema que tuvo con el tribunal de la Inquisición, y al mismo tiempo un reconocimiento a la superioridad cultural de los árabes frente a los cristianos:

Los progresos intelectuales de la monarquía castellana (...) fueron (...) lentos (...) Por el contrario [los árabes] se dedicaron con tanto ardor a las ciencias, y a algunos ramos de la literatura, que llegaron a distinguirse por su cultura en Europa, cuando ésta dominada por el feudalismo y la superstición yacía en la más profunda ignorancia (...) Por de contado sabemos positivamente que los muzárabes (*sic.*) ó cristianos que vivían mezclados con los musulmanes, se dedicaron tanto al estudio y cultivo del árabe desde el siglo IX (...) Sin embargo (...) los cristianos restauradores de la monarquía castellana, a los cuales [me dirijo] en este Discurso, cultivaron poco las ciencias físicas y matemáticas y aun la literatura hasta

²³⁶ Eugenio de Tapia García, *op. cit.*, p. 12.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

el siglo XIII, a pesar del ejemplo (*sic*) que les dieron los árabes desde el siglo X en adelante.²³⁸

Avanzando en el tiempo España vive la revolución de 1836, época en la que se considera se consolidó la división de los liberales entre moderados y progresistas.²³⁹ Eugenio de Tapia fue un liberal progresista²⁴⁰, puesto que estuvo de acuerdo con la idea que es el Estado quien debe generar las condiciones para que el individuo alcance un desarrollo o progreso integral, y se ha dicho que heredó un cierto grado de conciencia nacional de la generación anterior.²⁴¹ Razón por la cual encontramos en su texto “(...) las nociones de defensa de la patria e independencia como nuevas claves articuladoras del discurso histórico nacional.”²⁴²

Según Juan Sisinio Pérez Garzón, hacia 1837 tanto los liberales como los progresistas coincidían en conjugar la representatividad nacional del nuevo Estado liberal con el autoritarismo concentrado en la institución monárquica.²⁴³ *La Historia de la civilización española* de Eugenio de Tapia refleja estas ideas²⁴⁴, y al igual en que en su *Discurso*, toma de base la obra de Conde, pero en este caso, crítica algunos puntos con los que no está de acuerdo. Por ejemplo el referente a la afirmación de que en tiempos de Abderrahmán I los cristianos vivían como “salvajes”²⁴⁵, por lo que consideró que a este respecto Conde actuó de mala fe.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.

²³⁹ Josep Fontana, *Historia de España, La época del liberalismo*, vol. 6, Madrid, Crítica/Marcial Pons, 2007, p. 155.

²⁴⁰ El término progresista (como adjetivo y sustantivo) fue posterior a 1820 y después de la muerte de Fernando VII, quedó vagamente asociado a la herencia liberal y popular de la Constitución de Cádiz. Javier Fernández Sebastián, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 47-48. “(...) tenía un sesgo progresista demasiado evidente en un momento de repliegue conservador;”. Francisco de Asís López Serrano, “Modesto Lafuente como paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX: Una revisión bibliográfica”, *Chronica Nova*, no. 28, 2001, p. 332.

²⁴¹ Francisco de Asís López Serrano, *op. cit.*, p. 321.

²⁴² Martín F. Ríos Saloma, *La Reconquista en la Historiografía española contemporánea*, México/Madrid, UNAM/Sílex Ediciones, p. 178.

²⁴³ Juan Sisinio Pérez Garzón, “Nación española y revolución liberal: La perspectiva historiográfica de los coetáneos”, en: Carlos Forcadell, *Nacionalismo e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998, pp. 48-49.

²⁴⁴ “Aunque en la obra de Tapia es perceptible la impronta de Guizot –autor de moda-, el enfoque esencial de su constitucionalismo se lo suministran las investigaciones de Martínez Marina”. Francisco de Asís López Serrano, *op. cit.*, p. 331.

²⁴⁵ “(...) viven como fieras (...) nunca lavan sus vestidos, que no se los mudan y los llevan puestos hasta que se les caen despedazados en andrajos, que entran unos en casa de otros sin pedir

En esta obra descubrimos la idea que tiene Tapia sobre cómo la intolerancia es un obstáculo para el progreso, subrayando por el contrario la relación entre tolerancia y progreso. Respecto de los almorávides y los almohades comenta: “[estos feroces africanos] opresores a un tiempo de los cristianos y de los árabes andaluces, sin la cultura y tolerancia de estos, solo se distinguían por un exaltado fanatismo, y un sistema de retroceso al estado antiguo de sus bárbaras instituciones.”²⁴⁶

A su vez la intolerancia considera proviene de una falta de civilización “(...) esta intolerancia musulmana fue desapareciendo con los progresos de la civilización. En el siglo X ya eran frecuentes las comunicaciones entre los árabes y las monarquías cristianas con motivos de treguas y tratados de paz que solían celebrarse.”²⁴⁷, por eso es que se ha considerado que el autor “(...) cataliza el nacionalismo prospectivo, de corte progresista, que trababa perfectamente “historia” y “proyecto”.²⁴⁸

Al igual que en su Discurso, en esta obra podemos encontrar una crítica muy fuerte a la Inquisición. Respecto al eclesiástico de Toledo Rodrigo Jiménez comenta: “Ni su diferente creencia, ni el encono con que se hacía entonces la guerra entre cristianos y almohades, le obsecaron (*sic*) con bárbara intolerancia, como al cardenal Cisneros, que hizo quemar millares de manuscritos árabes en Granada.”²⁴⁹

Para resaltar también esta idea se apoya en el trabajo de William Prescott de 1837 *History of the reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic*: “Desde la hora fatal en que se estableció la inquisición en España (...) varió de aspecto la religión de este desgraciado país. El espíritu de intolerancia, hasta entonces oculto en la oscuridad de los claustros, se presentó fieramente al público con todo su aparato de terror.”²⁵⁰

licencia”. Eugenio de Tapia García, *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, Madrid, t. 1, Yenes, 1840, p. 52.

²⁴⁶ Eugenio de Tapia García, *op. cit.*, p. 221.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 223-224.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 328-329.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 184.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 300.

En cambio podemos apreciar que existe casi una apología al reinado de Isabel I, el cual considera arquetipo de la civilización intelectual y moral. Según el autor respecto de las relaciones con los musulmanes, éste se distinguió por su tolerancia para con ellos, observándose en todo momento las condiciones prometidas en los convenios y se castigando a quienes trataran de atentar en su contra, incluso afirma que se respetó su religión: “(...) no [consintiendo] que ningún moro se haga cristiano por fuerza”²⁵¹, aunque también sostiene que la misma inquisición influyó en los reyes exigiéndoles en algunos casos que: “(...) deberían matar a los moros o echarlos de sus dominios, aunque fuese quebrantando los pactos hechos por sus predecesores.”²⁵²

Tolerancia y civilización: Pascual de Gayangos y Arce (1809-1897)

Anteriormente habíamos ya hablado del papel de Gayangos como transmisor de las ideas francesas. Ahora nos permitiremos analizar su obra a la luz de su aportación en la construcción de la identidad española a través de su concepción de las relaciones entre musulmanes y cristianos en al-Andalus. Alejado de la inestabilidad política del reinado de Isabel II, escribe su *History of the Mohammedan Dynasties*, basada principalmente en la traducción de la obra del historiador argelino al-Maqqari. En el primer volumen solamente encontramos una referencia al término tolerancia y otra sobre intolerancia. Sin embargo, esto puede darnos una idea bastante precisa de su pensamiento. El primer concepto lo encontramos en el capítulo III, el cual entre otros temas trata del nivel educativo de los andalusíes, que según la opinión del autor considera importante destacar: “A La gente de alto rango o con cierto nivel de educación le era permitido discutir y comparar los méritos de las siete diferentes escuelas de Corán en presencia de sus soberanos cuando estos contaban con la penetración necesaria, la tolerancia y el amor por las ciencias.”²⁵³

Este párrafo es un reflejo de la gran admiración que Gayangos sentía por la sabiduría de los árabes, y es en esta única ocasión en todo el tomo I que utiliza el

²⁵¹ Eugenio de Tapia García, *op. cit.*, 250.

²⁵² *Ibid.*, p. 301.

²⁵³ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, vol. 1, p. 141.

concepto de tolerancia. Su antítesis la encontramos en el prefacio. Aquí Gayangos realiza dos críticas, una a los autores que escribieron con anterioridad sobre Al-Andalus y otra al cardenal Jiménez de Cisneros:

La Historia de España durante la Edad media ha sido y aún es (...) un montón de fábulas y contradicciones (...) sin embargo sería injusto atribuir esta negligencia únicamente al fanatismo –real o afectado- de autores dignos de elogio por su crítica o su estudio. La causa real debe ser buscada en la superstición y la intolerancia del Gobierno español. Ningún intento fue hecho en ningún momento para reparar el horrible daño inflingido a la literatura en general, y además a historia y a las antigüedades de la península española, según el decreto bárbaro del Cardenal Jiménez [por el cual destruyó] ochenta mil volúmenes árabes.²⁵⁴

Aunque los términos tolerancia e intolerancia no se usan directamente para describir relaciones musulmanes-cristianos, si los ejemplifica utilizándolos por separado. De esta manera la principal contribución de Gayangos es hacer hincapié en cómo los árabes contribuyeron a la civilización de España. Esta característica se vincula “(...) al ideario progresista (...) pues implica una posición revisionista sobre los defensores de una visión tradicional de la Historia de España exaltadora del catolicismo como su eje central.”²⁵⁵

En Pascual de Gayangos no sólo encontramos un reconocimiento a la civilización árabe, sino también una inclusión de los habitantes de al-Andalus, a los cuales considera ya como árabes españoles. Muy contraria es la opinión que le merecen los beréberes: “(...) las ciencias matemáticas, las cuales desde el derrocamiento del Califato de Córdoba se habían casi extinguido en España por el fanatismo y la ignorancia de los conquistadores de África”.²⁵⁶

En dos ocasiones el autor apoyándose en la información de Ibn Khaldún dice que beréberes también eran muchos de los que participaron en la invasión de España bajo el mando de Musa, y que la mayoría profesaba el judaísmo siendo su conversión al islam rápida y forzada por las circunstancias, por lo que: “(...) ellos

²⁵⁴ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, p. VIII.

²⁵⁵ Bernabé López García, “El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista”, *op. cit.*, p. 144.

²⁵⁶ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, vol. I, p. 384.

sintieron gran compasión por sus antiguos hermanos. De ahí que en la invasión de España por los beréberes, los judíos quienes esperaron ser librados por ellos del estado de opresión en el cual vivían, en todas partes hicieron causa común con ellos.”²⁵⁷

En el tomo II hay una mención indirecta a la tolerancia a propósito de la relación entre musulmanes de al-Andalus y musulmanes de África:

[De haber sido] (...) menos intolerantes y más unidos juntos, la facción de los muwallad probablemente nunca habría levantado su cabeza, pero durante las guerras interminables y las contiendas sanguinarias entre las tribus de origen árabe o africano que habitaban la península (...) los muwallads estuvieron del lado de [los beréberes] obteniendo a menudo del partido victorioso un incremento de poder.²⁵⁸

Paradójicamente la obra de Gayangos nunca se tradujo al español, pero su influencia marcaría a sus discípulos a quienes impondrá como condición para poder redactar una obra específicamente sobre los musulmanes en España realizar un fuerte trabajo monográfico previo y traducir las obras árabes claves.²⁵⁹

Tolerancia y patriotismo: Juan Cortada y Sala (1805-1868)

Nacido en Barcelona, fue abogado, periodista colaborador en el *Diario de Barcelona* y profesor de enseñanza secundaria y en la Universidad de su ciudad natal. En el terreno político fue diputado moderado de Tarragona en 1843 y como escritor se distinguió por ser novelista histórico especialista en Cataluña. En su faceta de historiador²⁶⁰ su obra más importante la constituye su *Historia de España, desde los tiempos más remotos hasta 1839*, publicada entre 1841-1842, y se le

²⁵⁷ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, vol. 1, p. 531. Véase también p. 511.

²⁵⁸ Pascual de Gayangos y Arce, *op. cit.*, vol. 2, p. 458.

²⁵⁹ Bernabé López García, “Enigmas de Al-Andalus: una polémica”, *Revista de Occidente*, no. 224, enero 2000, p. 34.

²⁶⁰ Cortada “representa al grupo de catedráticos de instituto y de Universidad de mediados del siglo XIX que iniciaron el proceso de construcción de la Geografía y la Historia como disciplina escolar.” Gonzalo Pasamar e Ignacio Peiró (Eds.), *Diccionario de historiadores españoles contemporáneos (1840-1980)*, Madrid, Akal, 2002, p. 204.

considera uno de los historiadores más notables de la Cataluña isabelina.²⁶¹

Aunque para algunos autores, en general la obra de Juan Cortada revela la gran influencia de François Guizot²⁶², según Mariano Esteban de Vega su *Historia de España* fue publicada antes de que Cortada tuviera acceso al trabajo del francés.²⁶³ Además, en la obra de Guizot, no existe ninguna mención ni a la tolerancia ni a la intolerancia entre musulmanes y cristianos, por lo que no es probable que las ideas que expone Cortada a este respecto hayan sido resultado de la influencia de éste.

En su prólogo Juan Cortada deja muy en claro que el propósito de su trabajo es realizar un servicio a la patria²⁶⁴, de esta manera todo su discurso irá encaminado a mostrar la necesidad de que España ya no sea “(...) un conglomerado de regiones, sino la patria sobre la que se asienta la nación.”²⁶⁵ Para ser un liberal con tintes conservadores, Juan Cortada en lo que respecta a la tolerancia entre cristianos y musulmanes no se muestra tan escéptico como otros de sus contemporáneos pertenecientes a esta misma corriente. A lo largo de su texto el autor utiliza varios ejemplos que ilustran la tolerancia aunque utilizando otros sinónimos como paces²⁶⁶, treguas²⁶⁷ y relaciones²⁶⁸, los cuales repite en más de una ocasión, y el de amistad el cual lo emplea dos veces²⁶⁹. La opinión que tiene

²⁶¹ Mariano Esteban de Vega, “Castilla en la configuración de la Historia nacional española”, Manuel Redero San Román (Ed.), *Castilla y León en la Historia contemporánea*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2008, p. 47.

²⁶² Jean René Aymes y Javier Fernández Sebastián, *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Servicio Editorial Universidad del País Vasco, p. 127 y Joan J. Adrià I Montolío, *La Civilización doctrinaria: Guizot y la Historia Europea*. Versión digital: <http://www.latorredelvirrey.es/la-civilizacion-doctrinaria-guizot-y-la-historia-europea>. Sobre François Guizot puede consultarse su *Histoire de la Civilisation en Europe*, Paris, Pichón et Didier Éditeurs, 1828, y su *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain*, Paris, Pichón et Didier, 4 vols., 1830.

²⁶³ Mariano Esteban de Vega, *op. cit.*, p. 49.

²⁶⁴ Juan Cortada, *Historia de España desde los tiempos más remotos hasta 1839*, adornada con hermosas láminas grabadas que representan trages (*sic*), armas, armaduras y muebles de los españoles de varias épocas y embellecida con un hermoso Atlas geográfico-histórico compuesto de ocho mapas iluminados, que designan los diferentes límites y divisiones de España en las principales épocas de su historia, y dan una noticia de los lugares en que ocurrió algún hecho memorable, 3 vols., Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1841-1842, p. 9.

²⁶⁵ Martín F. Ríos Saloma, *op. cit.*, p. 18.

²⁶⁶ Para mayor detalle véase Juan Cortada, *op. cit.*, pp. 355, 504 y 544.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 355, 376, 544.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 263, 299, 333, 442, 556.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 385-386 y 416.

del periodo correspondiente a los primeros gobiernos ejercido por parte de los musulmanes después de la invasión es en general positiva: “(...) la esclavitud quedó casi abolida, y se establecieron varios y sencillos medios para salir de este estado: así fue que fue gracias a esto y al benigno comportamiento de Abdelaziz con los vencidos, se entablaron entre estos y los Árabes íntimas y amigables relaciones.”²⁷⁰

Esta misma impresión es mantenida con respecto al reinado del emir Abderramán I:

(...) recorrió Abderramán una gran parte de las ciudades de Andalucía, y en todas ellas dejó recuerdos de su visita, ora remediando abusos, ora erigiendo mezquitas, ora fundando escuelas. Y nótese de paso que casi todos los emires que le habían precedido hicieron lo mismo, de donde se infiere que los árabes consideraban que después de la paz, que es siempre la primera necesidad de los pueblos, ninguna cosa debía promoverse con más ahínco que la religión y la enseñanza (...)²⁷¹.

Este ejemplo es muy importante ya que el autor lo utiliza con una doble finalidad: por un lado como un modelo a seguir por España, y por el otro, como una crítica a la situación política de su tiempo caracterizada por los conflictos entre carlistas e isabelinos. De esta manera continua Cortada: “Documento importante que puede servir de lección a más de un pueblo moderno que descuida ambas cosas (...) las naciones han sido siempre lo mismo, y al paso que tienen muchas sendas para precipitarse en la desgracia, solo hay una capaz de conducir las a la felicidad.”²⁷²

Cortada también utiliza ya la noción de relaciones internacionales en su discurso: “Al mismo período [año 805] debe referirse la tregua que los musulmanes acordaron con (...) (Alfonso) rey de Galicia, la cual presenta el primer ejemplar de relaciones diplomáticas entre el gobierno de Córdoba y los reyes Cristianos del norte de la Península (...)²⁷³.

²⁷⁰ Juan Cortada, *op. cit.*, p. 197.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 222.

²⁷² *loc. cit.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 237.

Respecto del término tolerancia en su discurso solamente lo emplea en una ocasión, en la parte correspondiente al reinado de Ordoño I y a propósito de los cristianos de Córdoba:

(...) aunque en virtud de los pactos (...) podían practicar públicamente su culto (...) tenían rigurosamente prohibido denostar a Mahoma y hablar contra su creencia. Algunos cristianos sin embargo, confiando más de lo que debieran en la tolerancia de los musulmanes, y desconociendo su propia posición, hablaban públicamente de Mahoma en términos que irritaron a sus sectarios, proviniendo de aquí altercados, contiendas y varios excesos.²⁷⁴

De esta manera para Juan Cortada la importancia de la tolerancia radica en ser una práctica que podría ayudar a conformar una verdadera unidad nacional que diera origen a la patria.

Una tolerancia imposible: Antonio Alcalá Galiano (1789-1865)

Fue político, estadista y escritor. A los doce años comenzó a prestar servicio efectivo como cadete de los Reales Guardias, pero en 1807 abandonó la carrera militar para dedicarse a la diplomacia. En 1821 se convirtió en Intendente de la provincia de Córdoba y fue elegido diputado por Cádiz en diciembre de este mismo año²⁷⁵. En los últimos momentos del Trienio liberal (1820-1823) participó en la conspiración que condujo a la proclamación de la Constitución de Cádiz derogada por Fernando VII siendo autor de la propuesta de inhabilitación del rey.²⁷⁶, por lo

²⁷⁴ Juan Cortada, *op. cit.*, p. 263.

²⁷⁵ Gonzalo Pasamar e Ignacio Peiró (Eds.), *op. cit.*, pp. 62-63.

²⁷⁶ La proclama redactada por Alcalá decía así: "España está viviendo a merced de un poder arbitrario y absoluto, ejercido sin el menor respeto a las leyes fundamentales de la Nación. El Rey, que debe su trono a cuantos lucharon en la Guerra de Independencia, no ha jurado, sin embargo, la Constitución, pacto entre el Monarca y el pueblo, cimiento y encarnación de toda Nación moderna. La Constitución española, justa y liberal, ha sido elaborada en Cádiz, entre sangre y sufrimiento. Mas el Rey no la ha jurado y es necesario, para que España se salve, que el Rey jure y respete esa Constitución de 1812, afirmación legítima y civil de los derechos y deberes de los españoles, de todos los españoles, desde el Rey al último labrador (...)". Rafael Sánchez Mantero, *Fernando VII. Borbones*, no. 6, Alianza, Madrid, 2001, p. 142.

que resultado de esta acción su nombre encabezó la lista de los condenados a muerte.²⁷⁷

Resultado de lo anterior se vio obligado a exiliarse en Londres donde se dedicó a la enseñanza de la lengua y literatura española, llegando a convertirse en el primer catedrático de castellano del King's College de Londres y posteriormente fue nombrado profesor de lengua y literatura española en la Universidad de Londres gracias a sus excelentes relaciones. En 1829 inauguró un discurso en el Ateneo Español de Londres lugar que educaba a los hijos de los emigrados. Durante el tiempo en el que permaneció en Inglaterra se vio influenciado por la política inglesa a la que admiraba por su estabilidad y aristocracia y fue un gran lector de Montesquieu.²⁷⁸ Regresó a España en 1832, reiniciando su actividad parlamentaria en 1834, después de la muerte de Fernando VII. A partir de su exilio en Londres sus ideas políticas sufrieron una gran transformación pasando del liberalismo al conservadurismo. Fue elegido diputado en Cádiz en 1837 permaneciendo en este cargo hasta la revolución de 1840, década en la que se afianzó totalmente en el partido moderado, y también en la que se publica su obra *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la Reina Doña Isabel II*²⁷⁹, que fue una adaptación al español de la obra del historiador británico Samuel Astley Dunham.²⁸⁰

En esta obra en lo referente a las relaciones entre musulmanes y cristianos el autor, como corresponde a una postura conservadora, se muestra contrario a los árabes. En algunas partes de su discurso critica a Conde, y en general los relatos provenientes de fuentes árabes “Hay (...) que desconfiar de los relatos de los árabes, propensos a dar por verdades lo que su imaginación les pinta como bueno

²⁷⁷ Raquel Sánchez García, “El primer exilio de Alcalá Galiano 1824-1834”, en: *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, no. 19, Universidad de Valladolid, 1999, p. 144.

²⁷⁸ Respecto a la opinión que tenía Montesquieu sobre la literatura española, Alcalá comenta “Nada menos que Montesquieu (aunque, a propósito, él no sabía nada de ella) llegó tan lejos como para decir que los españoles tenían un único libro bueno (refiriéndose al Quijote) (...)”. María del Carmen Heredia Campos, “La cultura española y el regeneracionismo liberal. El discurso de Antonio Alcalá Galiano en la Universidad de Londres en 1828”, en: *Espacio, tiempo y forma, serie V, Historia Contemporánea*, no. 14, 2001, p. 184.

²⁷⁹ Antonio Alcalá Galiano, *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la Reina Doña Isabel II*, Madrid, Sociedad Literaria y tipográfica, 1844- 46.

²⁸⁰ Samuel Astley Dunham, *History of Spain and Portugal*, Philadelphia, Carey & Lea, 5 vols., 1832–1833.

y apetecible.”²⁸¹. De la misma forma no está de acuerdo con la idea –tan de moda en ese momento-, de la gran influencia de la cultura y civilización árabe en España, haciendo depender casi exclusivamente lo español de la tradición clásica²⁸²: “Acaso de despreciar a árabes como bárbaros se propende ahora al extremo opuesto de considerarlos como llegados a un estado superior de cultura.”²⁸³. Estas ideas se repiten también en la lección inaugural que ofreció en la Universidad de Londres en 1828, en donde a propósito del poema del Cid comenta: “[aunque] pertenece al tiempo en que los árabes eran todavía dueños de la mejor y mayor parte de la península (...) yo no veo en él ninguna proporción considerable de palabras conocidas como árabes, ni de aquellos que se consideran giros árabes.”²⁸⁴

Su menosprecio iba más allá de la lengua y se extendía a su civilización en general, encontrando comentarios como los siguientes: “El imperio de los árabes en el sur de España no fue menos distinguido por el esplendor literario como por sus torpezas militares.”²⁸⁵, considerando que solo expresaban “(...) verdades triviales y vulgares, como suelen serlo las que dicen los mahometanos como sentencias, no extendiéndose toda su sabiduría a más que a observaciones comunes (...)”.²⁸⁶

En general, las opiniones del autor son razón suficiente para justificar por qué las referencias a la tolerancia e incluso a la intolerancia sean mínimas en su vasta obra, tanto en el concepto en sí mismo como en ejemplos que los ilustren. En el tomo I existe una sola referencia a la tolerancia sobre Hixem ben Abderrahman, donde se utiliza para describir su personalidad: “(...) con la dulzura de sus modos, con su amor a la justicia y con su ilustración y tolerancia, daba a su pueblo fundado motivo de formar esperanzas de un feliz reinado.”²⁸⁷

En el tomo III podemos encontrar otra única mención sobre Abderrahman en Córdoba con respecto al fanatismo de los cristianos:

²⁸¹ Antonio Alcalá Galiano, *op. cit.*, t. 1, p. 196.

²⁸² María del Carmen Heredia Campos, *op. cit.*, p. 218.

²⁸³ Antonio Alcalá Galiano, *op. cit.*, t. 1, p. 196.

²⁸⁴ María del Carmen Heredia Campos, *op. cit.*, p. 177.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁸⁶ Antonio Alcalá Galiano, *op. cit.*, t. 2, p. 13.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 242.

Deseando (...) poner fin a la efusión de sangre, mandó al metropolitano que convocase en Córdoba un concilio donde fuese condenado aquel entusiasmo peligroso de los fieles, dando a estos a entender que debían apreciar la tolerancia de que disfrutaban en vez de insultar a la población mahometana, ofendiéndola en sus ideas religiosas; medio por el cual se traían su segura y completa ruina.²⁸⁸

Es curioso constatar que todas las referencias sobre la tolerancia aparecen en la traducción de Dunham y en la información sacada de Conde, como la siguiente sentencia en donde habla de las fuentes cristianas y las árabes “(...) en general los moros merecen ser creídos más que los cristianos, porque entran en particularidades prolijas, al paso que los otros solo hacen asertos generales y vagos.²⁸⁹ Por el contrario, el uso del término intolerancia viene en los pies de página en los cuales se muestran los comentarios que hizo Alcalá Galiano sobre el texto, entendiéndose con esto que refuta las ya de por sí breves menciones que existen de la tolerancia en su traducción, como la siguiente cita a propósito de los mártires de Córdoba:

(...) su tragedia (*sic*) pone patente del modo más cabal posible cuál era la política del gobierno musulmán en materia de religión, como porque hay de los padecimientos y caracteres de las víctimas una relación verídica (...) que es la de San Eulogio, testigo ocular primeramente y después víctima así mismo de la intolerancia de los infieles (...) ²⁹⁰.

La tolerancia en el “preludio” colonial: Serafín Estébanez Calderón (1799-1867)

Serafín Estébanez Calderón conocido como “El Solitario”, nació en Málaga en 1799, y se desempeñó principalmente como arabista, político y literato costumbrista. Muy joven pasó a Granada donde estudió leyes y humanidades. En sus primeros años se identificó con el liberalismo, posteriormente participó en la Primera Guerra Carlista militando con el partido isabelino. Antonio Cánovas del Castillo²⁹¹, decía que Estébanez era conservador, por lo que se hace difícil

²⁸⁸ Antonio Alcalá Galiano, *op. cit.*, t. 3, p. 79.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 73.

²⁹¹ Quién era su primo en segundo grado.

clasificarlo políticamente.²⁹² En 1837 obtuvo la cátedra de árabe del Ateneo de Madrid, aunque tuvo que dejarla por ser nombrado jefe político de Cádiz y luego de Sevilla en 1838. Su carrera política lo llevaría posteriormente a convertirse en ministro, diputado de Málaga, consejero de Estado y senador.²⁹³

Dentro de sus trabajos literarios, destacamos su obra más célebre titulada *Cristianos y Moriscos*, publicada en 1838, que fue una novela histórica influenciada totalmente por la corriente del Romanticismo.

Aunque en realidad su labor fue más de literato que de historiador, con motivo de los conflictos entre España y Marruecos, en 1844 publicó un libro titulado *Manual del oficial en Marruecos*²⁹⁴, obra que le valdría ese mismo año ser elegido miembro supernumerario de la Academia de la Historia, para posteriormente convertirse en académico de número.

Manuela Manzanares considera que el objetivo de esta obra era principalmente: "(...) familiarizar al público en general con algunas noticias de aquellos pueblos, ignorados a pesar de su cercanía."²⁹⁵ Sin embargo Bernabé López opina que en realidad fue concebida "(...) con la clara pretensión de ofrecer un instrumental básico para [el] personal, fundamentalmente militar que, por cualquier eventualidad de las relaciones con el norte de África, hubiese de desempeñar un papel determinado dentro de un ejército colonial"²⁹⁶, opinión con la que concordamos más, ya que la obra tiene un afán eminentemente colonialista, como lo reflejan las palabras del mismo autor en su prólogo:

(...) creímos de algún útil familiarizar al público con algunas nociones y noticias acerca de aquellos países, si cercanos a nuestra España que casi con la mano se les toca, tan apartados hoy por la lejanía de toda comunicación o trato, que nadie acuerda haberse ocupado de ellos, ni en su lectura ni en sus estudios. Y en verdad que es falta harto notable,

²⁹² Ronald J. Quirk, *Serafín Estébanez Calderón. Bajo la corteza de su obra*, New York, Peter Lang, 1992, p. 10.

²⁹³ Benoît Pellistrandi, *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, p. 388.

²⁹⁴ Las fuentes principales de esta obra son: la obra de Aben Muhammad al-Saleh al-Garnati, *El agradable y divertido Kartás o código que trata de los soberanos de Mauritania y fundación de Fez; la Descripción de África* de Luis del Mármol y *la Misión Histórica* de Fray Juan del Puerto.

²⁹⁵ Manuela Manzanares de Cirre, *op. cit.*, p. 117.

²⁹⁶ Bernabé López García, *op. cit.*, p. 131.

porque si bien aquella sociedad semi-bárbara no ofrece aliciente para las consideraciones de filósofo (...) hacen sabrosas las investigaciones del historiador, todavía lo enlazados que estuvieron en algún tiempo los destinos de ambos países en tiempo de los árabes, las posesiones que allí hemos tenido y de las que conservamos algunas, como muestra de tanto tesoro y más que todo el porvenir que allí se brinda a nuestra patria, norte a donde se dirigió constantemente la política de Fernando el V, deben fijar hondamente la atención de todos los españoles.²⁹⁷

La obra está dividida en capítulos que tratan diversos aspectos: geográficos, económicos, políticos, sociológicos y culturales, e incluye un breve compendio de la Historia de Marruecos desde sus orígenes hasta la dinastía “Fielesi” imperante en los días en que se redactó la obra. Dentro de la Historia de Marruecos incluye dos capítulos destinados a las dinastías Almorávide y Almohade; el capítulo XVII trata de esta última, y en el contexto del gobierno de Al-Mamún es donde encontramos un ejemplo de tolerancia de los musulmanes para con los cristianos, y también el concepto en sí, para realizar una comparación entre la forma en que Al-Mamún la ejercía en Marruecos a diferencia de lo sucedido en al-Andalus:

Había (...) [Al-Mamún] llevado consigo a África un crecido número de aventureros cristianos, levantados en los estados del rey de Castilla, y con su consentimiento, si bien tuvo [Al-Mamún] que firmar ciertas condiciones, una de las cuales era que los cristianos edificarían en Marruecos una iglesia en donde celebrar la misa y demás ceremonias de su culto católico, y podrían usar de campanas de bronce, cosa que los moros andaluces nunca toleraron en los pueblos sujetos a su mando. Cumpliendo pues, con lo pactado y en recompensa de los grandes servicios que le prestaron sus auxiliares (...) luego que entró en Marruecos, señaló sitio conveniente para una iglesia, y habitaciones espaciosas para los cristianos de su guardia.²⁹⁸

Por lo demás, la totalidad de la obra está saturada de afirmaciones que aluden a la “misión civilizadora” y a la justificación del proyecto colonizador, destacando para ello, la importancia que tenían las misiones españolas: “Hay en Tánger también un convento de españoles de san Francisco (...) este

²⁹⁷ Serafín Estébanez Calderón, *Manual del oficial en Marruecos o Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel Imperio*, Madrid, Imprenta de D. Ignacio Boix, 1844, pp. 3-4.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 239.

establecimiento bien dirigido pudiera ser un plantel de buenos y entendidos intérpretes”²⁹⁹, haciendo siempre referencia a la oposición “de la barbarie africana contra la civilización europea”³⁰⁰. Baste el siguiente párrafo para ejemplificarlo: “(...) tenemos la íntima confianza de que por esta vez la justicia de una nación civilizada [España] obtendrá victoria sobre la insolencia de un pueblo medio salvaje [Marruecos], teniendo fin esos ultrajes, que si nos hacen desmerecer a nuestros propios ojos, nos vilipendian miserablemente ante la Europa entera”³⁰¹.

La Tolerancia liberal y romántica: Miguel Lafuente Alcántara (1817-1850)

Nació en Archidona Málaga, en 1817 en el seno de una familia de literatos. Estudió filosofía y leyes en la Universidad de Granada, terminando sus estudios en 1840. La promulgación de la Constitución de 1837 permitió una cierta flexibilidad por lo que en 1839 nació “El Liceo Artístico y Literario”, y su revista “La Alhambra”, en donde la temática árabe fue fundamental, por lo que “romanticismo literario y liberalismo político se unen”³⁰². Lafuente Alcántara fue invitado a participar en la sociedad del Liceo y en la Comisión Provincial de Monumentos de Granada³⁰³, por su manifiesto interés en la herencia islámica, quien lo designó para examinar los objetos encontrados en la excavación arqueológica de 1842 en Medina Elvira.³⁰⁴ En 1846 fue elegido diputado de su ciudad natal y en 1847 fue nombrado miembro de la Real Academia de la Historia; fue caballero de la orden de Carlos III y corresponsal de la sociedad oriental de París.

Dentro de sus trabajos históricos destacamos dos: su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia *Condiciones y revoluciones de algunas razas*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 316.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 318.

³⁰² Cristina Viñes Millet, *Granada y Marruecos: arabismo y africanismo en la cultura granadina*, Granada, El Legado Andalusi, 1995, p. 72.

³⁰³ Nacida en 1844.

³⁰⁴ “[Concluyendo que se trataba] de los vestigios de la antigua ciudad romana de Illíberis, tras remitir sendos informes a la Academia de la Historia y a la Sociedad Arqueológica Matritense (...) descubrimientos [que] alcanzaron una importante resonancia entre la arqueología isabelina (...)”. José Manuel Rodríguez Domingo, “La protección institucional de las «antigüedades árabes» en Granada”, en: *El patrimonio arqueológico en España en el siglo XIX: el impacto de las desamortizaciones*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2012, p. 294.

españolas y especialmente de la Mozárabe en la edad media, publicado en 1847, y su obra más importante *Historia de Granada comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*³⁰⁵.

Su *Historia de Granada* se basó principalmente en la *Bibliotheca hispano-arábica* de Casiri, en la *Historia de la dominación de los árabes* de Conde, -la cual consideró "(...) una historia llena de interés y vida, cuyos errores de índole gramatical se tienen que relativizar, pues aún no habían aparecido los trabajos de Sacy, (...)"³⁰⁶, y en la *History of the Mohammedan dynasties* de Gayangos³⁰⁷, con el que mantuvo correspondencia continua para informarle de sus avances, plantearle sus dudas, pero sobre todo externarle su preocupación sobre las pocas fuentes primarias de las que disponía, que sin embargo revelan que no toda la información que utilizó para construir su obra fue de segunda mano.³⁰⁸

Aunque según declara el autor en su prólogo, su obra está en contra del uso del Romanticismo en la historia de los árabes, según Manuela Manzanares de Cirre, Lafuente Alcántara sigue exactamente esta misma tendencia "(...) de los cuatro tomos de que consta la obra, dos y medio están dedicados a la romántica historia de los árabes (...) su estilo es retórico, florido y románticamente adjetivado (...) [por esta razón] su obra tiene un valor documental y pintoresco, pero no científico."³⁰⁹ Afirmación con la difiero ya que el hecho que utilizara un estilo literario no le restó valor como trabajo histórico.

Sus dos obras fueron redactadas y publicadas durante la Década Moderada (1844-1854), llamada así por constituir un parte del reinado de Isabel II en donde el

³⁰⁵ Publicada en Granada en 1843 y en París en 1852.

³⁰⁶ "(...) algo por otro lado no del todo cierto, pues la primera edición de la Gramática árabe del francés se editó en 1810. Otra cosa es que no estuviera a disposición de los historiadores españoles en castellano." Francisco de Asís López Serrano, *De los orígenes a Pelayo. Modesto Lafuente en su contexto historiográfico*, Publicaciones y divulgación científica Universidad de Málaga, 2014, pp. 140-141.

³⁰⁷ Manuela Manzanares de Cirre, *op. cit.*, p. 174.

³⁰⁸ En una carta del 6 de noviembre de 1845, fechada en [Granada] le comunica a Gayangos sobre una escritura árabe encontrada "revolviendo manuscritos de archivos" y que pensaba utilizar en su *Historia de Granada*. En otra carta del 3 de febrero de 1846 le informa también el hallazgo de nuevos manuscritos árabes. Bernabé López García, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad de Granada, 2011, pp. 112-113.

³⁰⁹ *loc. cit.*

poder es detentado por los liberales conservadores del partido moderado y en donde la Historia se caracterizaba por ser “(...) una disciplina tutelada por la ciencia oficial [y] en una enseñanza fuertemente marcada por el centralismo político y la reducción del área de libertad”³¹⁰. Debido a estos acontecimientos desapareció el Liceo y su revista, aunque cumpliría con la misión de canalizar la investigación histórica centrada en el pasado árabe.³¹¹

En la obra cumbre de Lafuente Alcántara es posible encontrar numerosas menciones de la tolerancia y de la raza, tomadas tanto de las fuentes que utiliza como en comentarios propios. En cuanto a la raza hay diversas referencias interesantes. Para hacer alusión a los musulmanes y a los cristianos usa términos como “(...) guerreros de diversa civilización, de antipática raza y de opuesta ley”³¹². Mientras que cuando habla de los musulmanes de África, los llama “raza indómita del desierto”³¹³; a los almorávides en particular los denomina “raza nómada”³¹⁴.

Cuando emplea el término tolerancia no en todas las ocasiones lo hace para referirse al periodo de al-Andalus, pero de las relativas a éste tomamos dos ejemplos. El primero se refiere a los almorávides quienes al contemplar la situación de los cristianos en España se pronuncian sobre “(...) la necesidad de desarraigar la mala simiente y reprimir a los ingratos que abusaban de la tolerancia musulímica.”³¹⁵ El otro ejemplo corresponde al gobierno del rey Mohamed de Granada (1370-1390), donde afirma que “Moros, cristianos y judíos vivían amparados con igual tolerancia en la hermosa ciudad que una autoridad paternal constituyó patria común de todos los hombres laboriosos y útiles.”³¹⁶

³¹⁰ Francisco de Asís López Serrano, “Modesto Lafuente como paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX: Una revisión bibliográfica”, *Chronica Nova*, no. 28, 2001, p. 325.

³¹¹ El último número de la Alhambra aparece el 6 de junio de 1843. Cristina Viñes Millet, *op. cit.*, p. 74.

³¹² Miguel Lafuente Alcántara, *Historia de Granada comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga desde remotos tiempos hasta nuestros días*, Granada, Imprenta y librería de Sanz, 1844, t. 2, p. 275.

³¹³ *Ibid.*, p. 173.

³¹⁴ Menciona que las características de la raza nómada son: rostro moreno, cejas pobladas, bigote retorcido y barba espesa. Así es como describe a Yusef caudillo de los almorávides. *Ibid.*, p. 223.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 277.

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 358-359.

Respecto a su discurso de ingreso, se ha comentado que el tema mozárabe “(...) está visto desde el punto de vista cristiano y basado en fuentes cristianas”³¹⁷, sin embargo en el texto hay constancia que el autor utiliza tanto fuentes árabes como cristianas. En cuanto a la tolerancia en algunos casos el autor sostiene que hay coincidencia de ambas fuentes. Cuando trata de la invasión de los árabes, a quienes les llama “raza oriental”³¹⁸, apunta:

(...) los anales de ambos pueblos, justifican que una discreta tolerancia proporcionó a los musulmanes conquistas más rápidas que el ímpetu de sus escuadrones. Es por lo tanto una vulgaridad suponer que los árabes impusieron a los españoles vencidos la alternativa de abrazar la fe musulmana o sentir el golpe de la cimitarra.³¹⁹

Tolerancia e intolerancia en el discurso nacionalista: Modesto Lafuente y Zamalloa (1806-1866)

Fue un político, periodista, literato e historiador nacido en Palencia. Estudió teología y leyes y se graduó como bachiller en teología por la Universidad de Valladolid (1832). Inicialmente fue partidario de un liberalismo progresista y tuvo una abundante producción bibliográfica, de la que destacó su *Historia general de España* compuesta por 30 volúmenes, que fueron saliendo a la luz desde 1850 hasta su muerte acaecida en 1866. Con este trabajo logró ser nombrado miembro de la Real Academia de la Historia en 1853, y la temática de su discurso de ingreso versó sobre las *Fundaciones y vicisitudes del Califato de Córdoba, causas y consecuencias de su caída*.³²⁰ Disertación que constituyó, por una parte, un elogio y alabanza de la cultura árabe de este periodo en España, en la que el autor imitando a Conde, condenó a los antiguos cronistas e historiadores que presentaron a los musulmanes como un pueblo inculto y bárbaro. Sin embargo, no es posible

³¹⁷ Manuela Manzanares de Cirre, *op. cit.*, p. 174.

³¹⁸ Miguel Lafuente Alcántara, *Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la Mozárabe en la edad media*, Madrid, Imprenta de El Faro, 1847, p. XVI.

³¹⁹ *loc. cit.*

³²⁰ Gonzalo Pasamar e Ignacio Peiró (Eds.), *op. cit.*, pp. 346-347.

ignorar la “otra cara de la moneda”, en donde desarrolla una feroz crítica acerca del Islam:

Porque esa civilización al parecer tan brillante del pueblo de Oriente es la civilización del fanatismo y de la esclavitud. Porque la religión del código musulmán es la religión de la espada, es la religión de un paraíso de repugnantes obscenidades, es un dogma que pretende crear un cielo corrompido para sancionar la corrupción en la tierra.³²¹

Políticamente pasó de un liberalismo a una postura más conservadora y moderada, y a partir de 1854 trabajó a favor de Leopoldo O'Donnell y la Unión Liberal, y participó durante el Bienio Progresista en la redacción de una nueva Constitución española. En 1856 fue nombrado director de la Escuela Superior de Diplomática, fue integrante de la Junta Superior de Archivos y Bibliotecas y fue miembro del Consejo de Estado en 1860-1863 y 1864.³²²

Volviendo a su magna obra, ésta tuvo como base la lectura de *la Histoire d'Espagne* de Charles Romey escrita en 1839, lo que le dio la idea de construir algo similar para España, ya que consideraba que desde la obra del padre Juan de Mariana no se había aportado nada nuevo, dejando en claro su objetivo al inicio del tomo I “Se trata de llenar el lamentable vacío (...) en el que se hallaban nuestros estudios de historia nacional”.³²³ A pesar que la obra recibió críticas por parte de autores como: Baumgarten, Paxtot y Ferrer, Pascual Boronat y Morel Fatio.³²⁴, logró “(...) construir un discurso cuya argumentación y coherencia interpretativa se hizo tan clara que [llegó a] ser, en efecto, la historia nacional por antonomasia de España”³²⁵, y “uno de los libros más leídos durante la segunda mitad del siglo XIX

³²¹ Modesto Lafuente, *Fundación, engrandecimiento y caída del califato de Córdoba*. Discursos leídos en sesión pública de la Real academia de la historia el 23 de enero de 1853 seguido de la contestación de Don Antonio Cavanilles, Madrid, Establecimiento tipográfico de D.F. de P. Mellado, 1853, p. 12.

³²² *loc. cit.*

³²³ Modesto Lafuente y Zamalloa, *Historia General de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, Establecimiento tipográfico Mellado, 1850-1867, t. 1, p. VI.

³²⁴ El detalle de la naturaleza de estas críticas se encuentra en: Francisco de Asís López Serrano, “Modesto Lafuente como paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX: Una revisión bibliográfica”, *Chronica Nova*, no. 28, 2001, p. 318.

³²⁵ Juan Sisinio Pérez Garzón, “Memoria, Historia y Poder. La construcción de la identidad nacional española”, en: F. Colom, (Ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, vol. 1, p. 22.

y en los primeros años del siglo XX³²⁶, al punto que el mismo gobierno en 1851 publicó una Real cédula, en donde recomendaba que se adquiriera la obra por parte de los ayuntamientos y las diputaciones, alcanzando de esta manera su obra “(...) un rango muy cercano a la oficialidad como ninguna otra obra había gozado hasta ese momento.”³²⁷

Respecto al tema que nos ocupa, “Es José Antonio Conde su principal proveedor de noticias sobre los árabes”³²⁸, y en el discurso preliminar de su obra, Modesto Lafuente se dedica a poner de relieve la cultura y civilización islámicas, por lo que se encuentran párrafos salpicados de afirmaciones positivas. A manera de ejemplo tenemos el siguiente, en donde también lleva a cabo una distinción entre los árabes y los beréberes: “Funda pues Abderrahmán el imperio de los Omniadas [Omeyas], la dinastía más brillante que ocupó jamás los tronos del mundo. Y la raza árabe, noble, ardiente y generosa como sus corceles, se sobrepone a la raza berberisca, inquieta, turbulenta y pérfida como los nómadas sus antepasados.”³²⁹

En este primer tomo solo se encuentra una mención a la tolerancia, aunque para el autor no es gratuita, pues la considera “(...) hija de la necesidad y obra de la política (...)”³³⁰ y manifiesta que hubiera continuado, a no ser por San Eulogio principalmente, que provocó que se suscitara el martirio como único medio de evitar que los mozárabes fueran arrastrados por la civilización árabe, “y [que se fundieran] en la población musulmana por el idioma, por las costumbres, por los trajes, por la literatura y hasta por los matrimonios (...) [ocasionando que] “(...) la sangre de los mártires [abriera] de nuevo un abismo entre los dos cultos y entre los dos pueblos (...)”³³¹. Por otra parte aseguró que la tolerancia o intolerancia no dependía las características del pueblo musulmán, sino del carácter del emir en turno.

³²⁶ citado en: Francisco de Asís López Serrano, *op. cit.*, p. 321.

³²⁷ Francisco de Asís López Serrano, *De los orígenes a Pelayo. Modesto Lafuente en su contexto historiográfico*, Publicaciones y divulgación científica Universidad de Málaga, 2014, p. 273.

³²⁸ *Ibid.*, p. 235. Además de Conde, utiliza a Gayangos solo en tres temas, uno de ellos el referente a la defensa de la historiografía española de los ataques de Dozy.

³²⁹ La primera edición de esta obra salió a la luz en 1850. Sin embargo para el presente trabajo se ha utilizado la edición de 1930, compuesta de 10 tomos, de los cuales respecto al tema tratado sólo nos fueron útiles los seis primeros. Modesto Lafuente, *Historia General de España*, Barcelona, Montaner y Simón, 1930, t. 1, p. XXIX.

³³⁰ *Ibid.*, p. XXXIV.

³³¹ Modesto Lafuente, *op. cit.*, p. XXXV.

En el segundo tomo, en la parte relativa a la conquista por los árabes, Modesto Lafuente, según Francisco López reproduce casi totalmente a Romey³³², inicia llevando a cabo una crítica a los escritores anteriores: “(...) desde luego que no fue ni tan ruda, ni tan cruel, ni tan bárbara como nos la pintaron nuestros antiguos cronistas (...) y algunas de sus condiciones fueron más humanitarias de lo que podía esperarse de un pueblo invasor que ocupaba por conquista un país donde hallaba diferente religión y distintos hábitos y costumbres (...)”³³³. Sobre este mismo asunto, en el capítulo XI comenta que el llamado Llanto de España de la crónica del Rey sabio, no era otra cosa que “(...) la expresión del justo dolor de ver una patria subyugada y una falsa religión enseñoreándose en ella que la pintura exacta de la situación y de los hechos: porque ni todos los templos fueron destruidos, ni todos los obispos y sacerdotes degollados, ni perecieron todos los fieles, ni todas las ciudades fueron arrasadas (...)”³³⁴.

En el capítulo XII podemos encontrar varios ejemplos relacionados con la intolerancia en los cuales el autor expresa que ésta se daba sobre todo en el pueblo y en las autoridades religiosas de ambos grupos:

(...) algunos musulmanes exagerados, cuando oían tocar la campana que llamaba a los cristianos a los divinos oficios, tapábanse los oídos, y hacían otras demostraciones semejantes, prorrumpiendo a veces en exclamaciones ofensivas, y a veces también poníanse a orar por la conversión de los que ellos llamaban infieles. Los cristianos, por su parte, cuando oían al muezín desde el minaret o torre de la mezquita llamar a la oración a los musulimes, hacían iguales imprecaciones y poníanse a gritar: Sálvanos, Domine, ab auditu malo, et nunc, et in aeternum. Con esto exasperábanse, unos y otros, y a la provocación y a los denuestos seguíanse las riñas, las violencias y los choques.³³⁵

En el tercer tomo no se encontraron más que dos referencias. La primera, concerniente de nueva cuenta a una valoración positiva de la cultura árabe: “Este proceder de Al-Mamún, que nos recuerda el de Abderramán el Grande con Sancho

³³² Francisco de Asís López Serrano, *De los orígenes a Pelayo. Modesto Lafuente en su contexto historiográfico*, Publicaciones y divulgación científica Universidad de Málaga, 2014, p. 418.

³³³ Modesto Lafuente, *op. cit.*, t. 2, p. 134.

³³⁴ *Ibid.*, p. 230.

³³⁵ *Ibid.*, p. 252.

el Gordo, revela los instintos generosos de aquella noble raza árabe que se iba a extinguir en España, al propio tiempo que la tolerancia que había ya entre árabes y españoles, que parte de la religión llegaban a rivalizar en hidalguía”³³⁶.

La otra es un comentario que hace el autor respecto de una cita, y constituye un reconocimiento por parte de Lafuente a la existencia de una convivencia entre los dos grupos:

El p. Fr. Luis de Ariz en su historia de Ávila, describe las fiestas que en 1107 hubo en aquella ciudad con motivo de las bodas de Blasco Muñoz con Sancha Díaz (...) añadiendo que la infanta doña Urraca danzó con el gallardo moro Fermín Hiaya a la usanza de la morería, y los demás cada cual con sus moras. Suceso que manifiesta lo admitida que estaba ya esta clase de fiestas populares, la mezcla de árabes y cristianos en los regocijos públicos y la modificación que en esta parte habían ido sufriendo las costumbres, a que debió contribuir mucho el ejemplo del enlace de Alfonso VI con la mora Zaida, la hija de Ebn Abed de Sevilla.³³⁷

A lo largo del tomo cuarto solamente al inicio encontramos algo interesante en relación a nuestro tema. El autor critica la pérdida de la tolerancia de los cristianos, a los que ya denomina españoles:

Parece un drama interminable el de la unidad española (...) No se cansan los españoles de pelear contra los enemigos de su libertad y de su fe: se cansan pronto de mirarse como hermanos: No los fatiga una guerra perpetua; los fatiga subordinarse entre sí. El genio altivo, independiente y un tanto soberbio heredado de sus mayores, los hace infatigables para la resistencia a las agresiones y dominaciones extrañas, los hace indóciles, sordos a la conveniencia de la disciplina, de la concordia y de la fraternidad.³³⁸

Por último, el tomo sexto trata sobre el siglo XV, desde sus inicios, hasta el comienzo de la guerra de Granada. Aquí encontramos tres ejemplos de cómo la tolerancia va a desaparecer definitivamente. En el primero hay una crítica expresa por parte de Lafuente sobre las medidas tomadas y que representan un fiel reflejo de la situación de intolerancia que se vivía a principios del siglo XV:

³³⁶ Modesto Lafuente, *op. cit.*, t. 3, p. 133.

³³⁷ *Ibid.*, p. 156.

³³⁸ Modesto Lafuente, *op. cit.*, t. 4, p. 1.

(...) ordenanzas tan duras como la de la reina doña Catalina en Valladolid (...) sobre el encerramiento de los judíos y de los moros, [estuvieron encaminadas] a obligarlos a vivir en barrios aparte, circundados de una muralla, aislarlos todo lo posible de los cristianos y evitar su trato y comunicación, privarlos de traficar y de ejercer oficios mecánicos, y en una palabra, cerrarles todos los caminos y reducirlos a la impotencia.³³⁹

En cambio, respecto de los preceptos establecidos por parte de los Reyes Católicos, no se muestra tan crítico, e incluso justifica su proceder:

Tan pronto como Isabel y Fernando restablecieron la tranquilidad y el orden en sus reinos, (...) fijaron su atención y su vista en aquella hermosa porción de España que con mengua de la cristiandad y desdoro del nombre español estaba sufriendo cerca de ocho siglos hacia el yugo de la dominación musulmana. Príncipes tan amantes y celosos de la pureza de la fe católica, no podían tolerar en paciencia que el estandarte de Mahoma siguiera ondeando en los muros de Granada, y que los infieles sarracenos continuaran enseñoreando el fértil territorio y las hermosas ciudades del reino granadino.³⁴⁰

Finalmente Modesto Lafuente termina con un ejemplo en donde lamenta la pérdida de la tolerancia entre musulmanes y cristianos:

(...) el emir Muley Abul Hacen, (...) en 1466 había sucedido a su padre el prudente y templado Abén Ismail, aliado más que enemigo del rey Enrique IV, y en cuyo tiempo llegó a haber tal tolerancia entre moros y cristianos, y tal correspondencia entre castellanos y granadinos, que unos y otros, amortiguadas al parecer las antiguas antipatías religiosas, se mezclaban alternativamente en los juegos, torneos y demás espectáculos de la época, y entraban y salían libremente de sus tierras, y gozaban de una seguridad recíproca, los musulimes en la corte de Castilla, los cristianos en la de Granada; (...) turbó aquella accidental y desacostumbrada armonía (...)³⁴¹.

³³⁹ Modesto Lafuente, *op. cit.*, t. 6, p. 307.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 318.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 319.

La contribución de Modesto Lafuente fue más allá de una simple aportación al discurso nacionalista de su tiempo. Su *Historia general de España* al ser una de las más consultadas de su época, tuvo un papel muy relevante en la difusión de una imagen de los árabes, que sin abandonar del todo los prejuicios existentes en torno a ella en el aspecto religioso, ya ofrecía una estimación más positiva de su cultura y un reconocimiento a su papel de transmisora de sus saberes a España y a Europa en general.

CAPÍTULO III. EL CONCEPTO DE “TOLERANCIA” ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS EN TORNO A LA GUERRA DE ÁFRICA (1859-1860)

En la segunda mitad de siglo XIX España atravesó por varios periodos políticos: las dos guerras Carlistas, la Guerra de África y la Revolución de 1868 hasta el inicio de la Restauración borbónica. Sin embargo de estos sucesos, el que mayor influencia tuvo en las obras analizadas de los autores que presentaremos en este apartado, fue sin duda el conflicto entre España y Marruecos que culminaría con la llamada “Guerra de África” entre 1859 y 1860.

Los antecedentes de esta guerra pueden situarse desde 1840 con las constantes incursiones de los marroquíes de la región del Rif en los territorios de Ceuta y Melilla, hasta llegar a 1859 año en que bajo el pretexto de ser atacado un destacamento español en la región de Ceuta por parte de los rifeños, se desató la guerra. La declaración de ésta, corrió a cargo del general en jefe Leopoldo O'Donnell perteneciente al partido de la Unión liberal que sustituía a Joaquín Baldomero Espartero del partido progresista.

Al inicio del conflicto, la mayoría del pueblo estaba a favor de la guerra. Esta opinión se reforzó gracias al papel de la prensa de la época que independientemente de su tendencia política, contribuyó a exaltar la idea de buscar “el desagravio de España”, y a mostrar los beneficios que la guerra podría traer al país, como se puede ver a continuación:

Las novedades, progresista, demanda seguridad al gobierno en el tema de las indemnizaciones; *El Correo español* explora sus demandas a las importantes ventajas comerciales; *El Occidente* se muestra seguro de la justicia de la causa española; *El Reino* –financiado por Gobernación– afirma: «hoy se ha despertado en nuestra nación el espíritu patriótico que nos animaba en 1808»; *la Época*, unionista, habla de la civilización contra la barbarie; *El Estado*, órgano moderado que dirigía Campoamor, escribe «que el Gobierno ha debido mandar que nuestros batallones pasaran el Estrecho luego que espiró (sic) el plazo», y *la Discusión*, demócrata, se expresa (...) en estos términos: «Estamos seguros de que el país recibirá

con inmenso júbilo esta noticia. Es una necesidad para la patria reconquistar el puesto que ha perdido en el mundo»³⁴².

Todas estas ideas no solamente influyeron en la gente del común, también repercutieron en los intelectuales de la época, teniendo como resultado un inusitado interés por los estudios orientales. Se ha comentado que el orientalismo español a partir del segundo tercio de este siglo, tuvo como objetivo principal “ayudar a la construcción de la identidad española (...) por parte de la política liberal”³⁴³. Sin embargo, a imitación de los estudios orientales en el resto de Europa, estuvo también ligado a las prácticas colonialistas, -aunque obviamente en menor medida en comparación con Gran Bretaña o Francia-, y en el caso de España un mayor conocimiento sobre Marruecos, le permitía entre otras cosas, un mayor nivel de apropiación, control y dominio de su territorio y población. Además, cabe destacar que a diferencia de otras naciones europeas que llevaban a cabo estos estudios, no tuvieron como España, durante varios siglos población musulmana y judía en su seno, por lo que el etnocentrismo local y descompromiso de la aventura colonial venían a ser dos claves específicas y [diferenciadoras] del arabismo hispano frente al europeo.³⁴⁴

Merece también especial importancia mencionar el papel que desempeñó el diplomático Francisco Merry y Colom en las negociaciones de paz entre el España y Marruecos que culminarían con la firma del tratado de Was-Ras y que pondría fin a la guerra Tetuán en 1860. No obstante, cuatro años después Merry y Colom sería enviado en una misión diplomática a Rabat para entrevistarse con el Sultán de Marruecos, y los intereses colonialistas se hacen patentes nuevamente, como lo demuestra su *Diario*, en donde de manera explícita se describe el propósito que tenía su viaje: “Objeto La política de la Embajada española estuvo encaminada a destruir el protectorado inglés y a conseguir del Sultán que no atendiese consejos

³⁴² Joan Serrallonga Urquidi, “La guerra de África (1859-1860). Una revisión”, *Ayer*, La política en el reinado de Isabel II, no. 29, 1998, p. 144.

³⁴³ *Ibid.*, p. 22.

³⁴⁴ Bernabé López García, “Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, en: *Awraq*, anejo al volumen XI, 1990, pp. 35-69. Versión digital: https://www.uam.es/otroscentros/TEIM/archivos/documentos/blg_awraq_xi.pdf, p. 5.

de las naciones extranjeras en sus cuestiones con España. Así lo prometió S.M sh[erifiana]”³⁴⁵.

Todos estos factores sin lugar a dudas influyeron para que los autores españoles que se incluyen en el presente capítulo redactaran obras en las que el concepto de “tolerancia” girara en torno a esta temática.

La “utilidad” de la tolerancia: Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897)

El malagueño Antonio Cánovas del Castillo fue uno de los más influyentes políticos de su tiempo. Fue fundador del partido liberal conservador y creador de la Restauración borbónica, consistente en “(...) volver al estado de cosas previo a [la Primera República], es decir, significaba el restablecimiento de la monarquía, del principio de autoridad, de la religión, del orden, de las leyes, de la nación y de la patria, tal y como se entendía el proceso iniciado por Pelayo en el siglo VIII en la interpretación tradicional.”³⁴⁶

Su labor como historiador se inscribe dentro de este contexto, por lo que se propuso dirigir una obra monumental -continuando de esta manera, la *Historia* de Modesto Lafuente-, titulada *Historia General de España*, en 18 volúmenes publicados entre 1890 y 1894 y escritos por especialistas pertenecientes a la Real Academia de la Historia según los diferentes temas.

Aunque Cánovas del Castillo no escribió ningún libro que tuviera como tema específico al-Andalus, en su obra titulada *Apuntes para la Historia de Marruecos*, de 1860, conecta la historia de al-Andalus con la de Marruecos considerándola como una continuidad de ésta. En el capítulo III nuestro autor comienza describiendo la conquista de África por parte de los árabes y posteriormente la invasión de España, aunque los sucesos acontecidos entre africanos y árabes de esta fecha hasta mediados del siglo X para el autor no valen la pena: “(...) ni a la verdad importa

³⁴⁵ María José Vilar, “Bajo los efectos de la «Guerra de África» de 1859-160. La Embajada de Francisco Merry y Colom a Rabat en 1864”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 64, 2015, p. 126

³⁴⁶ Martín Ríos Saloma, *La Reconquista una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, México/Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas/Marcial Pons, 2011, p. 318.

mucho para la inteligencia de la historia. Ello es que al fin los africanos lograron sacudir el yugo de los califas (...) entrando a gobernar (...) los edrisitas en el Occidente. De éstos es de quien nos toca ocuparnos; y aquí empieza verdaderamente la historia nacional de Marruecos.”³⁴⁷ Continúa en el capítulo IV entrelazando episodios de la historia de Marruecos y de al-Andalus, hasta llegar a los capítulos VI y VII donde se refiere a los Almorávides y los Almohades respectivamente. Sin embargo, es al inicio del capítulo VIII, donde propiamente inicia con la historia de Marruecos, a través de la descripción de los Benimerines.

Las únicas tres menciones existentes en el texto sobre la “tolerancia”, las encontramos en el contexto de las misiones españolas en Marruecos. Es hasta el capítulo XIV -que arranca con la descripción de la dinastía “filelis” de la cual descendía la familia imperante en Marruecos en 1860-, que encontramos la primera referencia relativa a la actuación de los “Franciscos descalzos”, en la corte de Mequinez, sobre la cual relata el autor:

En Salé, en Fez y en Tetuán había hospicios con sus capillas y completa tolerancia del culto; y llegó a tanto el respeto que Ismael [el Sultán Mulay Ismail] tuvo a los frailes, que, necesitándose para la fábrica de la alcabaza derribar ciertas paredes del convento de Mequinez (...) exclamó al punto: No permita Dios que yo toque a ellas.³⁴⁸

Lo que resulta interesante aquí destacar, es la importancia que para Cánovas podrían tener en el futuro renovar estas misiones como: “(...) medio poderosísimo de influencia en las vecinas provincias de Marruecos.”³⁴⁹

Páginas más adelante volvemos a descubrir otro ejemplo de la tolerancia de los sultanes para con los misioneros: “Estaban los misioneros españoles en Marruecos más considerados que nunca por el respeto o la tolerancia de los últimos sultanes, y porque al fin los naturales habían ido familiarizándose con su traje y costumbres, y admirando la virtud que resplandecía en todas sus obras”³⁵⁰.

³⁴⁷ Antonio Cánovas del Castillo, *Apuntes para la Historia de Marruecos*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1913, p. 34.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 165.

³⁴⁹ *loc. cit.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 183.

La última mención a la tolerancia la vamos a localizar en el tratado de 1799³⁵¹, en donde se pretendía que ésta fuera recíproca entre los marroquíes y los españoles:

(...) Se estipuló por vez primera la seguridad de los misioneros que dependían hasta allí de la tolerancia de los sultanes (...) [se estipuló también] que el culto de la religión católica sería libremente permitido a todos los súbditos del rey de España en los dominios marroquíes, y que se podrían celebrar los oficios propios de ella en las casas-hospicio de los misioneros, reconociéndose en cambio a los moros, existentes en España, el derecho de ejercer privadamente, como lo habían practicado hasta entonces, todos los actos propios de su culto.³⁵²

El hecho que los conceptos de “tolerancia” e “intolerancia” estén ausentes de la primera parte de la obra donde se trata de al-Andalus y que las menciones a la “tolerancia” solamente aparezcan en el contexto de las misiones españolas en Marruecos, refleja en gran medida el interés de Cánovas por justificar la Guerra de África: “No era sólo la afrenta de los últimos días lo que se proponía vengar en África: era la afrenta constante de medio siglo. No era sólo un interés actual el que la movía a la guerra; era también el interés de su honra pasada y su regeneración futura”³⁵³.

La justificación de esta guerra como es común en este siglo, viene de la mano de la consabida “misión civilizadora”, o como la denomina el autor “obra civilizadora” que permitía desterrar la “barbarie”:

(...) podemos esperar a que la conquista o el influjo pacífico de nuestra cultura, preparen a nuestros hijos o a nuestros nietos a la completa realización de la obra civilizadora que ellos solos deben cumplir, y que el mundo entero está interesado en que tarde o temprano se cumpla en África. No es posible que la barbarie sea eterna sólo en la España tingitana (...) ³⁵⁴.

³⁵¹ También el autor agrega en los apéndices el Tratado de Paz firmado en Tetuán el 26 de abril de 1860 que pondría fin a la guerra de África.

³⁵² Antonio Cánovas del Castillo, *op. cit.*, p. 198.

³⁵³ *Ibid.*, p. 258,

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 278.

Aunque en realidad en el fondo la preocupación de nuestro autor era que otra nación le “arrebatará” a España lo que a ésta por derecho le correspondía: “(...) no sería digno, ni político, ni posible tampoco, que otra nación que la nuestra se encargase de desterrarla [a la barbarie] de nuestra vista.”³⁵⁵

No solamente se evidencia por parte del autor la defensa y el interés en la colonización en el tiempo que escribe, sino que más allá existe un deseo de prolongarla en el futuro, bajo la justificación de luchar contra el “fanatismo” que le atribuye al Islam:

Y cuantos los han visto y alternado con ellos [los marroquíes], esperan que lealmente cumplirán del mismo modo las condiciones de la paz estipulada [la del tratado de Tetúan] Esto aplazará las probabilidades de una nueva lucha que no dejará, sin embargo, de empeñarse tarde o temprano, si como es de temer, el mahometismo se hace inaccesible de todo punto a la civilización europea; si no halla otro auxiliar que las armas nuestro legítimo y necesario influjo en la vecina costa africana; si nosotros, o nuestros hijos y nuestros nietos, necesitamos apelar a la conquista para asegurar nuestra posición en Europa y cumplir en África nuestro destino.³⁵⁶

Como ya se dijo líneas atrás, no se hace referencia a la tolerancia entre musulmanes y cristianos en al-Andalus, ni de manera directa, ni por medio de sinónimos como la paz, por lo que resulta curioso que el autor cuando habla sobre el Tratado de Tetúan, sí utilice el término para llevar a cabo una comparación entre los marroquíes y españoles de ese tiempo y los musulmanes y cristianos de al-Andalus:

(...) ha llamado la atención de los españoles la urbanidad y dulzura del vencido xerife, y la gravedad y sinceridad de sus capitanes, así como los moros han admirado y aplaudido la cordialidad y gentileza con que han sido recibidos siempre por los caudillos y soldados españoles (...) Hoy, como entonces [en al-Andalus], los enemigos irreconciliables del día de batalla se han juntado como hermanos a celebrar la paz.³⁵⁷

³⁵⁵ *loc. cit.*

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 270.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 268.

La tolerancia a ultranza: Francisco Fernández y González (1833-1917)

Fernández y González nació en Albacete en 1833, estudió la Licenciatura en Filosofía y Letras, fue catedrático de literatura y lengua árabe en la Universidad de Granada y catedrático de Estética en la Universidad Central. Fundó en 1860 “La Sociedad Histórica y Filológica de Amigos de Oriente”, que tenía como objetivo principal la edición en castellano de obras árabes originales, fruto de esto tenemos sus *Historias de Al-Andalus*³⁵⁸. En 1861 publicó en la *Revista Ibérica Madrileña* su *Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles*. De este trabajo lo que nos interesa rescatar es la visión que tiene el autor sobre la Guerra de África y su efecto sobre los estudios árabes:

Por fortuna, la última guerra de África que tan alto ha colocado el nombre español en Europa, ha contribuido no poco para despertar la afición a estos estudios (...) La guerra, sin embargo, en la relación científica nos cogió desprevenidos (...) De esta falta de medios para conocer el carácter del pueblo africano han dimanado preocupaciones, que dañarán al interés del estudio de su cultura, porque avezados nuestros soldados a tratar con los rifeños y berberíes menos civilizados del imperio marroquí, han debido atribuir al resto de los musulimes la misma tosquedad que en ellos aparecía. Y (...) preciso es confesar que nuestra pretenciosa cultura no ha podido presentar en estas circunstancias tantos españoles entendidos en la lengua árabe, como se encuentran árabes y marroquíes conocedores más o menos imperfectos del idioma castellano.³⁵⁹

Sin embargo no estuvo en contra del colonialismo, como lo prueban sus opiniones vertidas en su contestación al discurso de ingreso de Simonet a la Universidad de Granada en 1862: “Colocada España como cabeza de Europa que avanza entre dos mares hacia el continente africano, parece destinada por el Altísimo a la civilización de las vecinas costas (...)”³⁶⁰, aserción en la cual asoma la

³⁵⁸ Francisco Fernández y González, *Historias de Al-Andalus, por Aben-Adhari de Marruecos*, Granada, Imprenta de Francisco Ventura y Sabatel, 1860.

³⁵⁹ Francisco Fernández y González, “Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la Historia de la literatura árabe en España”, Madrid, *Revista Ibérica*, 15 octubre de 1861, t. 1, no. 1, p. 52.

³⁶⁰ Francisco Fernández y González, *Discursos leídos ante el claustro de la Universidad literaria de Granada en el acto solemne de la recepción del Ldo. Francisco Javier Simonet como catedrático*

idea de “la misión civilizadora”, -de la que hemos hablado páginas atrás-, pero a diferencia de otros autores que también comulgaron con este proyecto, Fernández y González nunca estuvo de acuerdo en denigrar la cultura y civilización árabes, muy por el contrario siempre manifestó:

[Una] actitud pro-árabe (...) a lo largo de toda su carrera literaria (...) la defensa del morisco y su condena de la intolerancia cristiana tras la reconquista (...) calificando a los cruzados latinos del medioevo de “verdaderas bandas de bárbaros de Occidente”, criticando a los que por exaltar el espíritu civilizador de Europa denigran a los pueblos de raza semítica (...)”³⁶¹.

Según López García, su interés colonizador no residió en lo económico sino en una mera transmisión cultural y civilizadora.³⁶²

En 1865 obtuvo el premio de la Academia de Historia con su obra *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, que se publicaría al año siguiente. Sobre esta obra se ha comentado que: “Su sentido crítico y objetividad del método la destacan tanto de la historiografía romántica cargada de fantasía, como de las historias eruditas convertidas en meras crónicas políticas.”³⁶³

El libro está dividido en dos partes: el primero va desde la decadencia del imperio musulmán hasta la muerte de Alfonso X, y el segundo llega hasta 1502. Según Manuela Manzanares de Cirre, es posible encontrar en la primera parte “(...) un espíritu de tolerancia, que era una especie de reciprocidad a la conducta que por necesidad o conveniencia habían observado los árabes con los cristianos que habían permanecido en sus hogares cuando la invasión.”³⁶⁴ También Bernabé López coincide con esta idea: “[en la primera fase sitúa] a los mudéjares en un marco de tolerancia (...)”.³⁶⁵

Su actitud pro-árabe descrita anteriormente lo llevó a incluir como parte fundamental de su discurso el concepto de tolerancia. Esto se confirma con las 13

numerario de lengua árabe en la Facultad de Filosofía y Letras el día 15 de septiembre de 1862, Granada, Imprenta de José M. Zamora, 1866, p. 157.

³⁶¹ Bernabé López García, *Orientalismo e ideología (...)*, op. cit., p. 294.

³⁶² *Ibid.*, p. 295.

³⁶³ *Ibid.*, p. 59.

³⁶⁴ Manuela Manzanares de Cirre, op. cit., p. 123.

³⁶⁵ Bernabé López García, op. cit., p. 60.

menciones a la tolerancia, -no solo de parte de los musulmanes para con los cristianos, sino también a la inversa-, presentes en esta primera sección. En la segunda parte también aparecen otras nueve menciones más, aunque aquí ya se atestigua otra fase de “(...) tensiones socio-religiosas”³⁶⁶.

Iniciando con el análisis de su obra, en el prólogo, el autor reconoce la tolerancia ejercida por los árabes al principio de la invasión a España:

(...) ya se consideren fruto de concertadas capitulaciones, ya cual medidas gubernativas discretamente calculadas, es innegable que disfrutaron de cierta libertad y privilegios las comunidades cristianas de Málaga, Guadiz, Elvira, Martos, Cazlona, Córdoba, Sevilla, Beja, Mérida, Coimbra, Alfoens, Toledo, Zaragoza, Barcelona, Valencia y Denia (...) ³⁶⁷.

En esta misma parte encontramos una alusión relacionadas con la raza: “(...) [era posible medir] la capacidad de los sultanes por la exterior tolerancia, que respectivamente guardaron con la raza vencida.”³⁶⁸

A partir del capítulo III, el autor trata sobre el gobierno de Alfonso VI, haciendo hincapié sobre las capitulaciones firmadas en 1085, “de garantía para los árabes que quieran permanecer en territorio español, [y que eran] casi una invitación a todos los musulimes que en el futuro [quisieran] someterse a su dominio.”³⁶⁹ En el capítulo IV continúa con este monarca y el autor comenta respecto de su tolerancia: “Mas lo que sorprende sin duda, contrastando el rigor de la medida con la tolerancia legal, que otorgaba a los mudéjares, es el destierro de muchos mozárabes amigos de los musulimes (...) malos cristianos, tan estragados y peores que los moros en los lugares fronteros (...)”³⁷⁰.

En la segunda parte, ya se atestigua un cambio. En el capítulo V, aunque inicia con un juicio favorable por parte del autor: “Fueron en verdad las capitulaciones de Granada las más favorables de las concedidas a los pueblos de

³⁶⁶ *loc. cit.*

³⁶⁷ Francisco Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, Imprenta a cargo de Joaquín Muñoz, 1866, p. 14.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 17

³⁶⁹ Manuela Manzanares de Cirre, *op. cit.*, p. 123.

³⁷⁰ Francisco Fernández y González, *op. cit.*, p. 57.

la Península, muestra grande de la tolerancia de los reyes católicos (...)”³⁷¹, más adelante él mismo reconoce que después de la caída de Granada, aunque los reyes prometen que respetarán el idioma de los musulmanes después de su bautismo, sólo existió una “tolerancia provisional” que no se extendió a los documentos.³⁷²

Aunque Fernández y González difería con la idea de una colonización que agraviara a los árabes, esto no le impidió convertirse en miembro de la “Sociedad de Geografía de Madrid y la Asociación española para la exploración de África”, creada en 1876, por lo que indirectamente, a juicio de Mimoun Aziza el autor, junto con otros arabistas, “(...) puso sus conocimientos y estudios al servicio de los deseos expansionistas de los [africanistas]”³⁷³.

Tolerancia y Colonialismo: Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912)

Nacido en Tarragona, fue un hombre que cultivó por igual las ciencias exactas y la historia. Perteneció a la Real Academia Española, a la de Ciencias y también a la de Historia³⁷⁴. Según Benoît Pellistrandj, de entre los arabistas fue el que estuvo más vinculado al colonialismo: fue presidente de la Sociedad Geográfica, fundador de la Sociedad de Africanistas y Colonialistas y Presidente del Centro Comercial Hispano-Marroquí de Madrid. También fue uno de los dos únicos arabistas españoles presentes en la ceremonia de apertura del canal de Suez en 1869.³⁷⁵

Respecto de los congresos de Orientalistas llevados a cabo a fines de esta centuria, Saavedra fue uno de los pocos españoles que tuvieron presencia en ellos a través de sus trabajos, como fue el caso de su obra sobre literatura aljamiada que

³⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

³⁷² *Ibid.*, p. 219.

³⁷³ Mimoun Aziza, “Un orientalisme «périphérique»: l’Orientalisme espagnol face au passé arabo-musulman de l’Espagne”, *Maghreb et sciences sociales*, Tunis, IRMC, 2012, p. 49.

³⁷⁴ Su discurso de ingreso en 1878 versó sobre la literatura aljamiada y la contestación a este discurso estuvo a cargo de Antonio Cánovas del Castillo que trató sobre la expulsión de los moriscos desde un punto de vista político-religioso. Manuela Manzanares de Cirre, *op. cit.*, p. 183.

³⁷⁵ El otro personaje fue Pascual de Gayangos. Bernabé López García, *op. cit.*, p. 150.

se presentó en el V Congreso de Orientalistas celebrado en Berlín en 1883, por medio de Guillén Robles.³⁷⁶

Su postura frente al colonialismo se puede apreciar claramente en su discurso *Intereses de España en Marruecos*, de 1884, en donde comienza justificando la colonización de esta tierra: “(...) puede demostrarse plenamente que nosotros poseemos con perfecta legalidad un pedazo de territorio que está habitado por nuestros hermanos, fecundado por nuestro trabajo y mantenido con nuestro esfuerzo”³⁷⁷.

Propuso también que se llevara a cabo en Marruecos una separación entre los españoles y los marroquíes –a la usanza de la Edad Media- éstos últimos confinados en barrios o morerías que les permitiera tener sus propias leyes y autoridades, para que según él: “[estando] bajo [el] amparo [de los españoles], [concluyeran] por adorar la bandera española, que les libraba del gravamen intolerable de estas contribuciones horribles que los agentes del Sultán les sacan.”³⁷⁸

Para lograr esta “penetración pacífica”, y un mejor acercamiento con la población marroquí, planteó como una de las mejores estrategias a seguir el aprendizaje de la lengua árabe por parte de los españoles, en lugar de que los marroquíes aprendieran español, “(...) prescindiendo de toda idea de españolizarlos.”³⁷⁹

Su trabajo histórico más importante se titula *Estudio sobre la invasión de los árabes en España* (1892), en donde a través de un positivismo bien marcado, cimentado tanto en fuentes árabes como latinas, trata de desmitificar todo cuanto se había escrito sobre la invasión musulmana, que hasta ese momento se había considerado, en palabras del propio autor: “Un delito vulgar. Una traición infame. Una irresistible inundación de jinetes africanos que con la rapidez del pensamiento

³⁷⁶ Para mayor información sobre la participación de Saavedra en los Congresos de Orientalistas, véase Bernabé López García, *op. cit.*, pp. 382, 386, y 407.

³⁷⁷ Eduardo Saavedra, *Intereses de España en Marruecos*, Madrid, Fortanet, 1884, p. 75.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 81.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 82.

se esparce por la Península entera”³⁸⁰. Además, respecto del carácter de esta invasión, niega categóricamente “(...) el ímpetu fanático que es costumbre atribuir a los invasores de España, más atentos a procurarse los bienes tangibles de la tierra, que a alcanzar una insegura y remota posición en el cielo.”³⁸¹

Aunque en la historiografía de esta época es muy común utilizar el término “moro” para referirse a los árabes, aquí el autor lleva a cabo una distinción entre los dos³⁸². Respecto de las relaciones entre musulmanes y cristianos, en toda su obra no aparece más que una sola vez el término “tolerancia”, pero lo que resulta aquí interesante, es descubrir el sentido que para el autor tiene este concepto: “(...) organizó la administración y el gobierno, e inauguró una política de atracción simbolizada en su matrimonio, pero rechazada por sus soberbios y codiciosos compañeros, quienes con capa de devoción ya empezaban a encontrar molesta la tolerancia”³⁸³.

Esto se puede confirmar porque lo utiliza posteriormente para referirse a Alhor, sucesor de Abdelaziz: “(...) hombre duro a la vez con cristianos y musulmanes, contrario a la política de atracción de Abdelaziz.”³⁸⁴

En el resto de del texto encontramos algunas menciones implícitas a la intolerancia, y de nueva cuenta lo hace para referirse al gobierno de Abdelaziz y su muy conocida capitulación³⁸⁵, en donde el autor insinúa que si redactó este documento, no fue por un sentimiento de “tolerancia”, sino debido a las cuantiosas pérdidas militares que habían sufrido los árabes, “no de otra suerte hubieran consentido los ya envanecidos musulmanes en reconocer la autonomía del jefe

³⁸⁰ Eduardo Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, El progreso editorial, p. 1.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 108.

³⁸² Para mayor detalle véase Eduardo Saavedra, *op. cit.*, p. 97.

³⁸³ *Ibid.*, p. 136.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 137.

³⁸⁵ “En el nombre de Dios, clemente y misericordioso. Escritura de Abdelaziz, hijo de Muza, hijo de Noséir. Para Teodomiro, hijo de Ergobado, según la cual éste se acoge a la paz bajo la garantía de Dios y el patronato de Dios y su profeta (a quien Dios salude y de la paz). Ni él ni sus nobles tendrán obligación de seguir a ningún jefe, ni será destituido, ni arrojado de su gobierno, y ninguno de ellos será muerto ni cautivado, ni serán apartados de sus hijos o mujeres, ni serán molestados en su religión, ni quemadas sus iglesias; ni quedará sustraído de su dominio lo que cultive por sus esclavos, sus fieles o sus colonos (...)”. *Ibid.*, pp. 128-129.

godo en el tratado o carta de seguridad (...)”³⁸⁶. Utiliza también un sinónimo de tolerancia pero en sentido negativo, esto es el de “connivencia”, en el episodio del sitio de Carmona por Muza: “(...) se rindió pronto con engaños y connivencias, resultando así sólidamente establecida una línea militar desde Algeciras por Medinasidonia, Alcalá, Carmona y Écija hasta Córdoba (...)”³⁸⁷.

Según Benoît Pellistrandi, Eduardo Saavedra veía la falta de unidad y solidaridad de los españoles en su lucha por la libertad³⁸⁸, esto se confirma en las últimas páginas del *Estudio sobre la invasión de los árabes*, donde Saavedra esgrime que la verdadera causa de la “pérdida de España” fue una falta de patriotismo: “(...) [el] concepto de patria no existía entonces con la amplitud y elevación que alcanza entre nosotros los hijos del siglo XIX; la familia, la tribu, la ciudad eran el ideal de los antiguos, y el verdadero patriotismo no ha podido surgir hasta que una nación constituida conforme a los principios de la civilización moderna se haya visto atacada en su independencia, como la España de 1808”³⁸⁹.

Podríamos concluir que todas sus ideas sobre el colonialismo explicadas en párrafos anteriores, se reflejaron en su concepción de la “tolerancia” en al-Andalus, que para él no era más que una “política de atracción”, destinada a lograr en un inicio una penetración pacífica, de la misma manera como él recomendaba hiciera España con Marruecos.

La tolerancia negada: Francisco Javier Simonet y Baca (1829-1897)

Nacido en 1829 en suelo malagueño, Francisco Javier Simonet se licenció y doctoró en Filosofía y Letras en la Universidad Central en 1863 y 1864 respectivamente. Desde muy joven se sintió atraído por la cultura árabe, en especial

³⁸⁶ *loc. cit.*

³⁸⁷ Eduardo Saavedra, *op. cit.*, p. 94.

³⁸⁸ Saavedra también respecto del papel de los historiadores pertenecientes a la Real Academia de la Historia, prevenía contra el contrasentido que consistía a universalizar todas las contestaciones del poder royal para crear las etapas felices o funestas, de una marcha hacia la libertad. Esta posición marcaba un cambio en las declaraciones de los académicos ya que hasta entonces había predominado una visión más bien liberal de la historia nacional. Benoît Pellistrandi, *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre Science et Politique (1847-1897)*, Casa de Velázquez, Madrid, p. 270.

³⁸⁹ Benoît Pellistrandi, *op. cit.*, p. 143.

por la lengua, la cual enseñaría en el Ateneo de Madrid entre 1857-1860, y posteriormente también en la Universidad de Granada en 1862, por lo que se le convirtió en un gran orientalista.³⁹⁰ Como arabista se le ha considerado representante de un grupo que enarbolaba la idea que los musulmanes se habían hispanizado debido a su contacto con los cristianos por lo que “(...) ainsi était né un Islam espagnol différent de l’Islam nord-africain.”³⁹¹

En un principio tenía una apreciación positiva no solamente de la lengua árabe sino de los musulmanes y su cultura. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en su discurso de ingreso como catedrático en la Universidad de Granada pronunciado en 1862³⁹²: “Es mi propósito el demostrar la utilidad del estudio y cultivo de la lengua arábica para ilustrar la historia de nuestra nación con los documentos en ella escritos (...)”³⁹³. Aquí lleva a cabo un reconocimiento expreso a su civilización, e incluso una defensa de su cultura:

Ya por fortuna podemos formarnos una idea justa y acertada de las letras, artes y civilización musulmática; y ya nadie recordará sin estrañeza (*sic*) que uno de nuestros historiadores más insignes [el P. Mariana], dejándose llevar del odio y la preocupación que reinaban en su época contra nuestros musulmanes, los llamaba gente que ni sabe de arquitectura ni de edificios ni se precia de algún primor: aserción que desmienten victoriosamente los monumentos magníficos que de aquellas artes han quedado en el suelo andaluz (...) ³⁹⁴.

Es precisamente en torno a estos años que se desató la Guerra de África (1859-1960), conflicto que al enfrentar a España con el Sultanato de Marruecos, repercutiría con mucha fuerza en el imaginario colectivo. En palabras de Alcántud “(...) [sería] un período clave para la formación del estereotipo islámico en

³⁹⁰ Gonzalo Pasamar e Ignacio Peiró (Eds.), *op. cit.*, pp. 594-595.

³⁹¹ Mimoun Aziza, *op. cit.*, pp. 43-50.

³⁹² Aunque no fue publicado hasta 1866.

³⁹³ Francisco Javier Simonet, *Discursos leídos ante el Claustro de la Universidad Literaria de Granada en el acto solemne de la recepción del Ldo. D. Francisco Javier Simonet como catedrático numerario de lengua árabe en la Facultad de Filosofía y Letras el día 15 de Septiembre de 1862*, Imprenta y librería de D. José M. Zamora, Granada, 1866, p. 6.

³⁹⁴ *loc. cit.*

España”³⁹⁵. La crudeza de esta guerra y en especial el impacto de la batalla de Tetúan y los años precedentes, es lo que al parecer afectó gravemente la concepción de Simonet que lo llevó de una posición de apertura, “(...) hacia un conservadurismo carlista (...)”.³⁹⁶ A este respecto publica en *La América*, “La empresa de África”, en donde justifica ampliamente la expansión colonial española basada no solamente en “la misión civilizadora” -de la que hablamos en el primer capítulo-, sino en una venganza por el periodo de al-Andalus:

Además, el imperio marroquí, nos atrevemos a decirlo, se halla en una situación excepcional, está fuera del derecho de gentes, porque así lo quieren aquellos pueblos, o por mejor decir, hordas bárbaras y rebeldes. En lucha constante con el cristianismo y con la civilización europea, oponen a su marcha un obstáculo que es necesario, es inevitable allanar. El interés de la civilización está más alto que todo, y nadie puede dudar que por muchas razones corresponda esta empresa a España que la acometió hace siglos como represalias de nuestra conquista por los árabes y moros, y que tiene para ello más elementos que ninguna otra (...) ³⁹⁷.

En 1867 obtuvo el grado de doctor con su tesis titulada “El siglo de oro de la literatura arábigo-española”, y en su discurso encontramos la idea de la imposibilidad de convivencia entre musulmanes y cristianos debido a “(...) la ausencia de unos intereses comunes (...) en función de la diferenciación de las religiones.”³⁹⁸ A partir de esta fecha en adelante, se atestigua la innegable influencia del conflicto bélico en sus ideas, que culminaría con una postura completamente antiárabe. En sus todas sus obras, pero muy en especial en su *Historia de los mozárabes de España*, podemos encontrar una paradoja, que según Bernabé López suscitó esta guerra: “(...) un interés por lo arábigo y una profunda xenofobia hacia el «Moro»”.³⁹⁹ Este trabajo, escrito en 1867, constituye su obra cumbre la cual

³⁹⁵ José A. González Alcantud, *Lo Moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, p. 121.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 123.

³⁹⁷ Francisco Javier Simonet, *La América*, no. 17, Madrid, 8 de noviembre de 1859.

³⁹⁸ Aurora Rivière Gómez, *Orientalismo y Nacionalismo español Estudios Árabes y Hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Editorial Dykinson, 2000, p. 86

³⁹⁹ Aurora Rivière Gómez, “El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista”, Universidad Autónoma de Madrid, en Felice Gambin (Edit.), *Alle radici dell’Europa. Miri*,

sería premiada por la Academia de Historia, pero no se publicaría íntegramente sino treinta años después. Sin embargo, en el diario integrista católico “El Siglo Futuro”⁴⁰⁰ dio a conocer una pequeña parte de esta obra, y es aquí donde podemos apreciar el giro radical que dieron sus opiniones. Uno de los puntos más importantes es su idea de asociar el Islam con la corriente del liberalismo: “Esto y más cabe en la doctrina liberal, tan intransigente con la verdad cuanto tolerante con todo error y aberración (...) hay grandes puntos de contacto entre el islamismo [de antaño] y el liberalismo, que tanto ejercita hoy nuestra paciencia, lo prueban (...) las tendencias materialistas de ambos sistemas, su odio común a la iglesia católica y los graves obstáculos que han opuesto y siguen oponiendo a los progresos de la civilización cristiana.”⁴⁰¹

En el prólogo de su *Historia de los mozárabes*, el autor hace gala de su erudición, comenzando con traducciones de los nombres de los diferentes grupos, del árabe al español. Sin embargo, al proseguir con el contenido, Simonet no deja de referirse a los musulmanes utilizando términos como: superstición mahometana, intolerancia musulímica, fanatismo musulmán, equidad forzada, y despotismo intolerable. Se encuentra también en el prólogo una crítica a los autores anteriores que simpatizaron con la cultura árabe, hasta el punto de llamarlos fanáticos: “(...) pasemos ya a censurar los muchos y graves errores que se han introducido en esta parte de nuestra historia por cierta desmedida y desordenada afición a los estudios arábigos, que empezó en el siglo pasado y que ha rayado en algunos de sus cultivadores hasta el fanatismo musulmán”⁴⁰².

Se ha dicho que su postura denota “[una]... fobia de todo lo que representa el mundo islámico, y muy en especial del fantasma cultural que significaba el prestigio romántico de Al-Andalus histórico, cuya presencia en España acaba

giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Volume III: secoli XIX-XXI, Firenze, SEID Editori, 2011, p. 149.

⁴⁰⁰ Bernabé López García, “Arabismo y orientalismo en España radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Revista Awraq*, anejo al volumen XI, 1990, p. 17.

⁴⁰¹ Francisco Javier Simonet, “La Barbarie musulímica y la Barbarie liberalesca”, *El Siglo Futuro*, no. 5553, 22 de agosto, 1893.

⁴⁰² Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Tello, 1897, Edición facsimilar Madrid, Ediciones Turner, 1983, p. XLI.

considerando puramente circunstancial”⁴⁰³ y manifiesta abiertamente que uno de los objetivos de su trabajo es refutar “la pretendida tolerancia musulímica”⁴⁰⁴, por lo que no es de extrañar que, a lo largo de los cuatro tomos el texto continúe en el mismo tono. A modo de ejemplo encontramos esta frase: “La protección concedida a los mozárabes (...) quedaba restringida por innumerables prohibiciones y trabas, enderezadas todas a favorecer con preferencia a los súbditos musulmanes y humillar a los cristianos con el fin no disimulado de que apostatasen de su fe, o más bien para venderles lo más cara posible su tolerancia”⁴⁰⁵.

Una de las consecuencias que trajo consigo la batalla de Tetúan fue la exaltación del patriotismo español, reflejado no sólo en la obra de Simonet, sino también en distintos autores que vivieron en este periodo; esto es particularmente notorio en el tercer tomo, donde conceptos como “orgullo nacional”, “sentimiento patriótico de la raza española”, “espíritu español”, “independencia y nacionalidad”, constituyen partes fundamentales de su discurso.

Su obra, representante de una época, sostenía que la raza y la religión, son la base de las creencias: “(...) lo que nos muestra la historia es (...) por parte de los dominadores un progreso intolerable de tiranía y de codicia, y por parte de los dominados un continuo aumento de odio y aversión a sus opresores. La antipatía de razas y de intereses fue tan fuerte, que no pudo vencerla el mismo vínculo religioso (...)”⁴⁰⁶.

Otro de los planteamientos de Simonet fue su rechazo a la cultura y civilización de los árabes:

(...) los árabes no introdujeron la civilización en nuestro suelo (...) por el contrario, el gran esplendor con que brilló la España árabe durante algunos siglos se debió principalmente a la influencia del elemento hispano-romano, que, infiltrándose en aquella sociedad por medio de los mozárabes y muladíes, le comunicó las privilegiadas dotes de la raza indígena, y con ellas alguna parte del caudal literario y científico de la antigüedad.⁴⁰⁷

⁴⁰³ José A. González Alcantud, *op. cit.*, p. 124.

⁴⁰⁴ Francisco Javier Simonet, *op. cit.*, p. LI.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 645.

Suscitando “(...) un rechazo visceral y absolutamente esquizoide del mundo islámico”, traducido en expresiones que llegan a la exageración: “Por su orgullo satánico, los árabes difícilmente podían hermanarse ni avenirse con los pueblos subyugados, a quienes se consideraban muy superiores; por su extremada rapacidad no podían menos de arruinarlos”⁴⁰⁸.

Muy a pesar de su intención Simonet, al final de este tomo, apuntó dos ejemplos de convivencia entre musulmanes y cristianos: “Reconocidos los mozárabes a la tolerancia y protección del Gobierno musulmán, procuraban demostrarlo, no sólo viviendo pacíficamente, sino aun condescendiendo con ciertas prácticas y preocupaciones de los musulimes, no sin menoscabo de su religión, relajándose la moral y la disciplina eclesiástica”⁴⁰⁹.

Además añadió:

Consta que los moros españoles conocían y festejaban las fiestas cristianas del Año Nuevo, que llamaban el Janeiro y también el Neuruz; y la Natividad de San Juan Bautista, cuya festividad designaban con el nombre de Alansara, o el Mahrachán (...) éste fue un motivo más para que los moros andaluces las celebrasen y festejasen fraternizando con ellos (...) Los alfaquíes condenaban severamente la asistencia a tales fiestas, la concurrencia con este motivo a las iglesias de los cristianos, que se comiese de los manjares que éstos solían preparar en tales días, el cambio de mutuos regalos entre vecinos y parientes, y, en fin, solemnizar tales días con regocijos, colgaduras y adorno de las casas. Pero a pesar de esto, nuestros moros celebraban ambas fiestas con grande aparato y alegría, alternando en ellas musulimes y cristianos, regalándose mutuamente ricos manjares y dulces, y los poetas árábigo-andaluces no desdeñaron de cantarlas.⁴¹⁰

Una visión ambivalente de la tolerancia: Francisco Codera y Zaidín (1836-1917)

Francisco Codera nació en Huesca en 1836, fue catedrático de griego en la Universidad de Granada, de hebreo en la Universidad de Zaragoza y de árabe en la Universidad Central, sucediendo a Pascual de Gayangos de quien fuera discípulo. Destacó como arabista y fue académico de la Historia y de la lengua desde 1910.

⁴⁰⁸ Francisco Javier Simonet, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 617.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 618.

Codera, al igual que otros de sus contemporáneos, no pudo escapar a la gran influencia que representó la Guerra de África en su entorno. Su postura frente a la colonización de Marruecos, en opinión de Bernabé López “(...) no pasa de mero objeto de estudio (...) no le interesará más que como una posibilidad que se abre para la ciencia historiográfica española.”⁴¹¹ Aunque Codera nunca se pronunció abiertamente a favor de la colonización por parte de los españoles, en una crítica realizada al artículo *Maroc inconnu* del autor A. Mouliéras, expresa que si se justificara una colonización sería la de España y no la de Francia por los motivos siguientes: “(...) almorávides y almohades dominaron en esas regiones [Marruecos, Argelia y Túnez], y nosotros somos sus herederos en la parte de España, luego también lo debemos ser en todo lo que ellos dominaron.”⁴¹²

En lo que definitivamente sí está de acuerdo es en extender el aprendizaje del árabe sobre todo entre militares y cónsules, lo que facilitaría ganarse la confianza de los naturales, lo que ofrecería una alternativa “civilizada” a la colonización.⁴¹³

Entre su producción bibliográfica se encuentran trabajos literarios, filológicos y numismáticos; pero su obra histórica más importante la constituye *Decadencia y Desaparición de los Almorávides en España*, publicada en 1899.

En la introducción de su libro deja en claro que su interés es continuar con la Historia de los musulmanes en España justo donde Dozy la dejara, esto es, estudiando el período de los Almorávides. Aunque acepta que Conde ya los había incluido en su *Historia de la Dominación de los árabes en España*, considera que esta parte no es digna de tomarse en cuenta por los numerosos errores en ella contenidos. Tampoco considera del todo útil la *Historia de las dinastías mahometanas en España*, de Pascual de Gayangos, que a su juicio es una mera traducción de al-Maqqari.

Para Codera, el único camino posible para llenar los vacíos en la Historia de España, es a través de trabajos monográficos como el que él plantea y hace énfasis

⁴¹¹ Bernabé López García, *op. cit.*, p. 298.

⁴¹² Francisco Codera y Zaidín, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 30, Madrid, abril de 1897, p. 311.

⁴¹³ Bernabé López, *op. cit.*, p. 300.

que no desea escribir “la Historia de los Almorávides” propiamente dicha, ya que su trabajo inició simplemente como un estudio numismático. Confiesa el autor que su intención es “(...) exponer la historia interna, prescindiendo de la externa, o sea de las instituciones, costumbres, comercio, industria, e ideas del pueblo musulmán español durante este período, no por principio (...) sino por ignorancia (...)”⁴¹⁴.

En esta obra las menciones tanto a la tolerancia como a la intolerancia son muy escasas; sólo fue posible rastrear cinco en total. Sin embargo, paradójicamente en las ocasiones que utiliza el concepto de tolerancia lo hace para reflejar la intolerancia. La primera vez lo encontramos en el apartado “Rebelión de los españoles”, y lo utiliza para referirse al descontento de los árabes contra los almorávides, a causa de la predilección de éstos para con las tropas cristianas a su servicio, y agrega: “(...) tolerancia o protección, que debió de exacerbar de los, más que piadosos, fanáticos sufíes (...)”⁴¹⁵. Posteriormente, en el “Reinado de Mohamed Abensaad”, expone que si la situación había sido difícil para los cristianos y judíos bajo el gobierno de los Almorávides, bajo el de los Almohades fue aún peor: “(...) su suerte, ya bien desgraciada (...) se había hecho intolerable bajo los almohades: hasta la sombra de la tolerancia había desaparecido (...)”⁴¹⁶. No obstante, en una nota al pie el autor aclara que la descripción de los almohades como “(...) ignorantes bereberes animados del más ardiente fanatismo (...)”⁴¹⁷, le parece demasiado exagerada.

La parte más interesante sin duda es su “Juicio acerca de la dominación de los Almorávides en España”, que se encuentra al final del libro, -en el que se extiende más de 30 páginas-, y en su mayoría es una refutación de los postulados de Dozy sobre los almorávides. Éstos pueden resumirse en el siguiente párrafo: “(...) la civilización cedió el puesto a la barbarie, la inteligencia a la superstición, la tolerancia al fanatismo (...) si la situación de los musulmanes españoles era deplorable, la de los cristianos mozárabes lo era mucho más (...) la tolerancia que

⁴¹⁴ Francisco Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, Zaragoza, Tipográfica de Comas hermanos, 1899, p. XX.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁴¹⁷ *loc. cit.*

hasta entonces se había tenido con los cristianos, les parecía criminal e impía (...)"⁴¹⁸.

Para Codera no hay nada más fuera de la realidad, para él, el gobierno y las acciones de los Almorávides fueron muy similares a los períodos anteriores, y no hubo cambios sustanciales. Tampoco estuvo de acuerdo con el estereotipo muy difundido en ese tiempo sobre los beréberes: "Se parte del supuesto, no probado, de (...) en sus diferentes tribus eran unos bárbaros por civilizar, cuando de entre ellos se levantan los almorávides y dominan todo el Almagreb (...)"⁴¹⁹.

En general y como puede apreciarse, las concepciones que Francisco Codera tenía sobre el colonialismo de alguna manera también determinaron la manera de interpretar las relaciones entre los beréberes, árabes y cristianos en los periodos almorávide y almohade.

⁴¹⁸ Francisco Codera y Zaidín, *op. cit.*, pp. 191-192.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

CAPÍTULO IV. EL CONCEPTO DE “TOLERANCIA” ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

A partir de 1850, la política de Isabel II continuó con la tendencia de elegir gobiernos moderados, situación que llevó finalmente a los progresistas a tomar la decisión de levantarse en armas, dando origen con esto a la famosa revolución “La Gloriosa” (1868) que rápidamente se extendería por toda España. Ante esta situación, la reina no tuvo otra alternativa que marchar al exilio en Francia. Con este suceso se inició el sexenio democrático (1868-1874) con un nuevo liberalismo tendiente a modernizar la economía. Sin embargo en este mismo periodo inician en Cuba los levantamientos con vías a alcanzar su independencia.

En 1869 se aprobó una nueva Constitución que hasta el momento sería la más democrática y liberal, caracterizada por permitir la libertad de cultos y adoptar la monarquía parlamentaria como forma de gobierno, aunque en ese tiempo España no tenía un rey. El general Prim tardó un año en encontrar un candidato para el trono y finalmente se escogió a Amadeo de Saboya, no obstante su reinado resultó de muy corta duración (1871-1873), debido principalmente a las múltiples divisiones entre los partidos reflejadas en tres elecciones generales y seis gobiernos, además de que no contó con el apoyo ni de la nobleza ni del clero, lo que trajo como consecuencia inminente la presentación de su renuncia. Todos estos acontecimientos llevaron al resurgimiento del Carlismo y a una nueva guerra (1872-1876)⁴²⁰. Ante la abdicación del rey en 1873, el Congreso y el Senado proclamaron la República y los federales moderados intentaron sacar a la luz una nueva Constitución que terminara con el Estado centralizado, proponiendo para ello diez y siete estados con amplia autonomía, y estableciendo también la separación entre Iglesia y Estado. Por otro lado, en este mismo año también surgió un movimiento llamado “Cantonalismo”, en el que decenas de ciudades se proclamaron independientes y fueron gobernadas por una junta revolucionaria. Aunque la rebelión surgió en Cartagena, se extendió rápidamente por todo el litoral

⁴²⁰ Para mayor detalle véase Jordi Canal i Morell, *El carlismo: dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

mediterráneo y por Andalucía. Debido a esta situación el presidente en turno Francisco Pi y Margall se vio obligado a dimitir de su cargo.

Las cortes republicanas eligieron como nuevo presidente al federalista moderado Nicolás Salmerón quien recuperó la forma unitaria de la República recurriendo al ejército para acabar con la insurrección cantonal. No obstante, la primera República española tuvo su fin en 1874, con el golpe de Estado de Manuel Pavía quien disolvió la Asamblea y convocó a un gobierno presidido por el General Francisco Serrano y Domínguez cuya acción más importante sería el hecho de terminar con el último foco de resistencia Cantonalista.

A este periodo le sucede la Restauración borbónica, ideada por el malagueño Antonio Cánovas del Castillo, en la persona del rey Alfonso XII (1875-1885) –hijo de Isabel II-, para terminar con la inestabilidad política surgida desde la Revolución de 1868, a través del turno o alternancia de partidos: el conservador liderado por Cánovas y los moderados, y el liberal dirigido por Mateo Sagasta y los progresistas, junto con algunos republicanos como Castelar. Durante su gobierno se suceden dos hechos de especial relevancia: La aprobación de la Constitución de 1876 y la abolición de la esclavitud en España en 1880.

En 1895 se inició la Guerra de independencia en Cuba, que era una de las colonias que aún le quedaban a España, la mejor situada estratégicamente. Arsenio Martínez Campos fue nombrado nuevo Capitán General de Cuba para que lograra concertar la paz, pero desafortunadamente no tuvo éxito. Tres años más tarde, la situación para España se agravó con la explosión del buque estadounidense Maine en Cuba. Estados Unidos acusó a España de su hundimiento, y bajo este pretexto se inició la guerra entre ambos países con la consecuente derrota de España que perdió su colonia, viéndose forzada no solamente a reconocer la Independencia de Cuba, sino a ceder a los Estados Unidos, Filipinas, Puerto Rico y Guam. A esto se le conocería desde entonces como “El Desastre del 98”.

Finalmente y como consecuencia de lo anterior, esta segunda mitad de siglo terminó con el surgimiento del “Regeneracionismo”, representado por el aragonés Joaquín Costa, que buscaba terminar con la oligarquía y el caciquismo. Esta corriente en palabras de Manuel Suárez Cortina “(...) permitió a los republicanos

españoles y portugueses sostener que la decadencia nacional no era patrimonio de la raza, del pueblo, sino de la mala gestión que las clases dirigentes y la monarquía habían llevado a los dos países peninsulares”⁴²¹. El “Regeneracionismo” estuvo fuertemente influenciado por el Krausismo. El fundador de esta línea ideológica y también creador del panenteísmo (concepto teológico que considera que Dios no solamente abarca al universo, sino que lo trasciende) fue el filósofo alemán Karl Friedrich Krause. Tuvo gran difusión en España gracias a Julián Sanz del Río y a la creación en 1876 de la Institución libre de Enseñanza a cargo de Francisco Giner de los Ríos y apoyada por Gumersindo de Azcárate y Federico de Castro y Fernández.

(...) el proyecto pedagógico de los krauso-institucionistas tuvo fines tan patrióticos como la propia regeneración de una España que debía extraer de su pasado el diagnóstico de un genio individualista e intransigente, y encauzar las energías a un españolismo tan europeizado y moderno como diferente y orgulloso de su cultura.⁴²²

El Krausismo planteaba una reforma del hombre, la sociedad y el Estado a través de una ética laica y los elementos básicos de su pensamiento religioso estaban constituidos por la libertad de conciencia y la libertad de cultos. Aunque no llegaban al ateísmo ni negaban la importancia de la religión en la vida del hombre, el tipo de “cristianismo racional” que planteaban, con el tiempo irremediabilmente entró en conflicto con la Iglesia católica de su tiempo.

La libertad de conciencia no solamente se establecía como una garantía de los derechos individuales, sino que reclamaba una libertad de cultos que constituía toda una crítica al carácter confesional del Estado. Éste ya no podía, en ningún caso, ser un Estado confesional, sino neutro y de esa neutralidad debía salir una relación libre e independiente entre religión y el Estado (...) la separación entre Iglesia y Estado se presenta como un hecho incontrovertible de las libertades modernas, de la libertad de conciencia, afín a la naturaleza racional del hombre.⁴²³

⁴²¹ Manuel Suárez Cortina, “El Republicanismo institucionista en la Restauración”, *Ayer*, no. 39, 2000, p. 72.

⁴²² Juan Sisinio Pérez Garzón, *La gestión de la memoria*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 108.

⁴²³ Manuel Suárez Cortina, *op. cit.*, p. 78.

Aunque Sanz del Río había comenzado a difundir las ideas del krausismo desde 1857 a través del *Programa del racionalismo armónico*, y del discurso de apertura de la cátedra de la Universidad Central de 1857-1858, no fue sino hasta después de su publicación comentada en 1860 de *Ideal de la Humanidad para la vida*, de Friedrich Krause, que comenzaron a surgir las reacciones antikrausistas por parte de la Iglesia católica.

En este libro, lo más interesante a mi juicio lo descubrimos en su último capítulo en donde podemos encontrar el tema “La intolerancia en su relación histórica”. Aquí el autor afirma que la intolerancia ha sido intrínseca a la historia religiosa de la humanidad, y resultado de una imperfección histórica del conocimiento de Dios, por lo tanto para que se cumpla en la ley de la historia el ciclo (unidad-oposición-armonía), es necesario que la doctrina de la unidad de Dios reine igual en toda la tierra alcanzando su unidad absoluta y en ese momento o desaparecerá la intolerancia con las raíces que la engendraron, o aparecerá su verdadero aspecto como una imperfección de la cultura humana manifestada por tiempo en la cultura y relaciones religiosas dentro y fuera del pueblo. Es decir para Krause su ideal último es el de una religión armónica humana.⁴²⁴

Aunque Sanz del Río esperaba con esta obra lograr una mayor secularización y apertura por parte de la Iglesia católica, la respuesta obtenida distó mucho de sus expectativas y no se hizo esperar, llegando unos meses más tarde de parte del Papa Pío IX con su Encíclica *Quanta Cura* en donde se condenaban ochenta errores que en su conjunto suponen una descalificación de todos los postulados del krausismo:

La libertad de conciencia y de cultos, la afirmación de que el clero sea enemigo del progreso de la ciencia y de que haya que removerlo de su cargo para instruir y educar a la juventud y la creencia de que la Iglesia usurpa el poder civil. En el *Syllabus* la condena recaían, en primer lugar, sobre el Panteísmo, Naturalismo y Racionalismo absoluto incurriendo en este último error quienes consideraran a la razón humana como medio de

⁴²⁴ Christian Friedrich Krause, *Ideal de la Humanidad para la vida. Con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860, pp. 250-251.

alcanzar las verdades de toda naturaleza –incluida la religiosa- y menospreciaran la revelación divina, los milagros evangélicos y los misterios de la fe. Posteriormente muchas otras doctrinas erróneas pasaban a engrosar la larga lista (desde el liberalismo moderado al socialismo y comunismo (...)) Sigue la defensa (por la negativa) de los derechos de la Iglesia como única verdadera religión que han de ser respetados por la sociedad civil. Y concluye con la célebre proposición 80 que se dirige contra quienes pretendan la reconciliación o exijan la transigencia del Romano Pontífice con la civilización moderna.⁴²⁵

La Constitución de 1869 propició un clima de mayor libertad que favoreció a los krausistas en lo tocante a la propagación de sus ideas, manteniendo en lo personal su credo católico. Sin embargo esta situación fue temporal ya que con la celebración del Concilio Vaticano I entre 1869 y 1870, se pierde toda esperanza de mantener una compatibilidad de las ideas krausistas con el catolicismo, por lo que sobreviene la ruptura. De la misma forma, los neocatólicos consideraron antagónico el liberalismo y el catolicismo, no obstante los krausistas se diferenciaban de los católicos liberales porque demandaban las libertades en un sentido más radical.⁴²⁶

La Restauración de 1875 marcada por el conservadurismo de Cánovas permitió la posibilidad de colaboración entre el catolicismo y el liberalismo aunque esto se dio de manera temporal puesto que la Constitución de 1876 que reconocía la libertad de cultos, rompió la esperanza de restaurar la unidad católica de España.

Aunque como afirma Gonzalo Capellán, si el Krausismo no fue el caso más representativo del catolicismo liberal en España, si tuvo una gran influencia sobre la cuestión de la tolerancia, puesto que este mismo autor sostiene que el Krausismo español exigió una reforma de la religión a la altura de las principales demandas de su tiempo que eran entre otras la libertad de cultos, la secularización del Estado y la tolerancia.⁴²⁷ Por lo tanto estas ideas en torno al krausismo ya sea a favor o en contra van a afectar profundamente las

⁴²⁵ Gonzalo Capellán de Miguel, "El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal", *Ayer*, no. 39, 2000, p. 219.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁴²⁷ *Ibid.*, pp. 241 y 215.

concepciones que sobre la tolerancia tenían los autores españoles a partir de la década de los sesenta.

En esta misma década y del lado opuesto, es decir, desde el punto de vista de la Iglesia católica, la tolerancia que a ésta interesa, es la tolerancia eclesiástica, en la cual, la Iglesia debía sufrir resignada las “falsas religiones”, cuando ya estaban irremediablemente establecidas en suelo español, pero en ningún caso facilitar su llegada pues se consideraba que se debía mantener al máximo posible la exclusividad católica.

Aunque también se reconoce que existen otros dos tipos de tolerancia, a saber, el indiferentismo, o “tolerancia filosófica”, consistente en dejar de lado toda idea religiosa, y la “tolerancia teológica”, en la que se cree que todas las religiones mientras tiendan al bien, pueden llevar por igual a la salvación eterna. A este respecto Gregorio XVI en su Encíclica *Mirari* del 13 de agosto de 1832, consideró que ambas eran perniciosas y representaban la misma cosa.⁴²⁸

De la llamada “tolerancia filosófica” emanaba una de las mayores preocupaciones de su tiempo, ejercer la “libertad de conciencia”, que a su vez derivaba en otro tipo de tolerancia, la llamada “tolerancia civil”.

A este respecto, la Iglesia aparentemente aceptaba la potestad civil y la reconocía como una esfera independiente de la eclesiástica, sin embargo la realidad era que seguía creyendo fielmente que ambas dependían de Dios y por lo tanto el Estado seguía de alguna manera estando bajo el control de la Iglesia, y era deber de éste mantener el culto católico ya que era fundamentalmente una nación católica.

Aunque para la época la prohibición de la “libertad de cultos”, en realidad en iba dirigida principalmente al protestantismo, al cual se le adjudicaba el hecho de fomentar “la desorganización social”⁴²⁹, no se deja de lado como siempre la comparación con los musulmanes: “¿Eran estos discípulos del (...) Alkorám? No: eran una cosa peor: eran discípulos del protestantismo: y el protestantismo es esencialmente anti-católico y por consiguiente antisocial.”⁴³⁰

⁴²⁸ Vicente de Manterola, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa de España en la segunda mitad del siglo XIX*, Calahorra, Imprenta de D. Mateo Sanz y Gómez, 1862, pp. 20 y 21.

⁴²⁹ *Ibid*, p. 32.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 33.

Para justificar la prohibición de la libertad de cultos no solamente se recurrió al argumento religioso sino también al político. Si se condenaba el hecho que la división política de esta segunda mitad de siglo no permitía alcanzar una unidad como nación, la división religiosa resultaría aún peor:

¡Ay de la España el día en que al lado de nuestras soberbias Catedrales, viéramos alzarse la sinagoga del judío, y la mezquita del moro, y el templo de una de las cuatrocientas setenta sectas, en que se ha fraccionado la reforma protestante! Podríamos prepararnos a presenciar entre lúgubres cantos los funerales de la nación Ibera.⁴³¹

La idea de una única idea religiosa como base para alcanzar “cierto grado de civilización y cultura”, también está muy presente en la época y de nueva cuenta encontramos aquí también “la misión civilizadora”: “Jesucristo (...) establece su Iglesia para que [su] doctrina se perpetúe; y asocia a la grande obra a sus apóstoles, confiándoles la misión civilizadora de anunciar el Evangelio del Reino de Dios.”⁴³²

Finalmente no podía faltar la comparación entre la tolerancia de la época y la tolerancia ejercida en al-Andalus:

[En ese] entonces eran dos las nacionalidades que señalando con sangre la línea divisoria del campo cristiano y del moro, disputaban en lucha encarnizada la posesión del territorio español; ahora España es una, y cobija bajo su manto a todos los españoles. Entonces el espíritu patrio, el más puro españolismo nutrido y rigorizado por la bárbara invasión, cerraba herméticamente el corazón español a heterodoxas doctrinas y cambios religiosos; ahora que verdaderos cosmopolitas, comemos, vestimos y hablamos, como se habla, se viste y se come en Tetúan, Londres, París, yo no sé si estemos bien asegurados contra la propaganda del error.⁴³³

Fuera del contexto anterior, el presente capítulo se inicia con un estudioso que aunque no fue español, sí un hispanista de gran talla, y a pesar de que fue ajeno a la problemática descrita en los párrafos anteriores, redactó su obra también en este período por lo que su visión del exterior puede aportarnos un elemento

⁴³¹ *Ibid.*, pp. 35 y 36.

⁴³² *Ibid.*, p. 37.

⁴³³ *Ibid.*, p. 29.

comparativo, y esta es la razón de su inclusión. Se trata del holandés Reinhart Dozy, quien por la importancia de su docta contribución, establecería una base científica que marcaría un antes y un después en la historiografía española. Hecha esta precisión comenzamos con el análisis de su obra.

Una visión erudita y periférica de la tolerancia: Reinhart Pieter Dozy (1820-1883)

Reinhart Dozy nació en Leiden en 1820 y estudió en la Universidad de esta misma ciudad. En 1844 obtuvo el grado de Doctor y se convirtió en profesor titular de historia en 1857. Se le considera un gran arabista, y su obra principal es la *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides*, publicada en 1861.

Aunque pareciera un poco fuera de contexto la aparición de este autor en este capítulo, su presencia obedece a que “Fue el arabismo hispano (...) excesivamente tributario del extranjero, y fue el que aportó las traducciones de las grandes obras clásicas del islam (...)”⁴³⁴ y Dozy fue uno de sus principales representantes, quien realizó una gran aportación al tema de Al-Andalus y ejerció gran influencia sobre los arabistas españoles. Gracias a que en 1877 se publica en Sevilla la versión en español de su obra traducida por Federico de Castro, “el arabismo hispano (...) se mantuvo (...) en contacto (...) con aquellos que, como Dozy (...) podían aportar elementos a nuestra historia doméstica.”⁴³⁵, contribuyendo también con su trabajo a acentuar el debate en torno al colonialismo español que se gestaba en ese momento.

Al inicio de su texto Dozy es tajante al justificar el porqué de su obra: “El asunto que he elegido es nuevo, porque los libros que de él se ocupan no son de ninguna utilidad (...) tienen por base el tratado de Conde, es decir, el trabajo de un hombre que tenía a su disposición pocos materiales, que falto de conocimientos

⁴³⁴ Bernabé López García, “Enigmas de Al-Andalus: una polémica”, *Revista de Occidente*, no. 224, enero 2000, p. 17.

⁴³⁵ Bernabé López García, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad de Granada, 2011, p. 421.

gramaticales no estaba en el caso ni aun de entender los que tenía, y que carecía por completo de sentido histórico.”⁴³⁶

En esta parte también Dozy agradece a Simonet (entre otros investigadores) por haberle proporcionado materiales para su estudio, puesto que sostenían una relación epistolar que incluía intercambio de pruebas de imprenta⁴³⁷.

En cuanto al tema de la tolerancia, en el contexto del inicio de la conquista en el siglo VIII por parte de los musulmanes, considera que si existió y en gran manera: “(...) los árabes eran muy tolerantes. En materia de religión no violentaban a nadie (...) y los cristianos tampoco se mostraron ingratos. Contentos con la tolerancia y la equidad de sus conquistadores, preferían su dominación a la de los germanos, a la de los francos, por ejemplo, y durante todo el siglo VIII las rebeliones fueron muy raras (...)”.⁴³⁸ Es en este mismo apartado que encontramos también en este autor una referencia explícita a la raza; respecto a una crónica escrita en Córdoba en 752 atribuida a Isidoro de Beja comenta:

[Este autor] es más favorable a los musulmanes que ninguno de los escritores españoles anteriores al siglo XIV; y no porque carezca de patriotismo, por el contrario: él deplora las desgracias de España (...) pero si odia a los conquistadores, odia en ellos más bien a los hombres de otra raza que a los de otra religión. Hechos que harían saltar de indignación a eclesiásticos de otra época, no le arrancan una palabra de censura. Cuenta, por ejemplo, que la viuda de don Rodrigo se casó con Abdalaziz, hijo de Muza; pero no se escandaliza de este matrimonio, que parece encontrar muy natural.⁴³⁹

Otra de las acciones en las que se vio reflejada la tolerancia según Dozy fue en relación al tema de la esclavitud y la servidumbre:

(...) la conquista había mejorado la condición de las clases serviles. El islamismo era más favorable a la emancipación de los esclavos que el cristianismo, tal como lo entendían los obispos del reino visigodo (...) Mahoma ordenó que se permitiera rescatar a los esclavos [ya que

⁴³⁶ Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides*, t. 1, Madrid, Ediciones Turner, 1982, p. 31.

⁴³⁷ Bernabé López García, “Arabismo y orientalismo en España (...)”, *op. cit.*, p. 20.

⁴³⁸ Dozy, *op. cit.*, t. 2, p. 48.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

consideraba que] emanciparlos era una obra de piedad, con la que podían expiarse muchos delitos. Así, la esclavitud entre los árabes no era dura ni larga.⁴⁴⁰

A partir del siglo IX, el autor considera que esta situación favorable a los cristianos va a cambiar radicalmente: “[Posteriormente] (...) sucedió en España lo que en todos los países que los árabes conquistaron; su dominación, de dulce y humana que había sido en un principio, degeneró en un despotismo intolerable.”⁴⁴¹ Sin embargo aclara que esta situación no es debida a la religión musulmana sino al carácter de los gobernantes árabes en turno.

Respecto al tipo de intolerancia ejercida por los musulmanes hacia los cristianos, apuntó que estaba determinada por la pertenencia a cierta clase social, de aquí que la clase baja, o para utilizar la expresión del autor, “el populacho”, resultaba muy intolerante, y aunque la aristocracia árabe “[era] demasiado [ilustrada y política] para insultar a los cristianos por su religión (...)”⁴⁴², éstos eran víctimas de su “(...) menosprecio y sus intencionados desdenes, (...) [para los musulmanes] los españoles cristianos (...) eran la vil canalla, tal era el término consagrado [Y según el autor] habían (...) hecho agravios imperdonables, así que las colisiones entre las dos razas eran frecuentes.”⁴⁴³

En el tomo IV encontramos implícita una mención a la intolerancia en una crítica hecha a Alfonso X:

Alfonso, el soberano de los hombres de las dos religiones, como se intitulaba en sus cartas, no se tomaba siquiera el trabajo de disimular el desprecio que le inspiraban [los musulmanes] Hosama-ad-daula, señor de Albarracín, había venido en persona a ofrecerle un soberbio regalo [en ese momento] un mono divertía con sus saltos al emperador. “Toma este animal en cambio de tu presente”, le dijo Alfonso con acento de supremo desdén. Y el musulmán, lejos de resentirse de la injuria, vio en este mono una prenda de amistad, una prueba de que Alfonso no tenía intención de quitarle sus estados.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Dozy, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 97.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁴⁴ Dozy, *op. cit.*, t. 4, pp. 159-160.

A pesar de la relación académica que sostenían Dozy y Simonet, y a que éste utilizara la información de Dozy para redactar su trabajo titulado *Málaga sarracénica*⁴⁴⁵, el holandés no estuvo exento de recibir numerosas críticas de su parte. Una de ellas fue respecto a que considerara la política de los árabes más tolerante que la de los visigodos, a lo que en su defensa respondió: “Ni el episcopado ni la monarquía [visigótica] debieron ni pudieron intentar una reforma que, lastimando grandes intereses, hubiera encontrado general oposición en las clases acomodadas, y hubiera perjudicado gravemente a los mismos siervos.”⁴⁴⁶

En general la opinión que le mereció la obra de Dozy, -y la traducción que de ella hiciera Federico de Castro-, resulta bastante pobre: “Falta de fe de patriotismo y de sentido histórico, ha copiado con bajo servilismo y necia fruición los ataques más o menos injustos, y a veces disparatados y ridículos que ha menudeado contra nuestra patria la absurda crítica extranjera.”⁴⁴⁷ La razón de lo anterior, tal vez podamos encontrarla en afirmaciones como las siguientes que lleva a cabo Dozy: “En cierto sentido, la invasión árábica fue hasta un bien para España, pues que produjo una importante revolución social que hizo desaparecer gran parte de los males bajo los que el país gimió durante siglos.”⁴⁴⁸ No obstante, Simonet al igual que otros autores que criticaron la obra de Reinhart Dozy se sirvieron de ella, “con frecuencia como autoridad para sus trabajos de investigación.”⁴⁴⁹

A su vez, Federico de Castro no se limitó a traducir fielmente la obra de Dozy; además de agregar una serie de comentarios, al final de la obra se atrevió a modificar ciertas partes del trabajo de su autor, en particular lo referente a los mozárabes, ya que no estaba de acuerdo con “(...) su parcialidad al [llamarlos] fanáticos (...) y quienes según Castro, protestaban de la única manera posible contra aquellas disposiciones que tendían a liquidarlos como religión y como raza.”⁴⁵⁰ Con estas acciones, Federico de Castro contribuyó a generar un debate respecto de la tolerancia e intolerancia y levantó una polémica porque se decantó por la idea

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁴⁶ Bernabé López García, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (...)*, p. 250.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁴⁸ Reinhart Dozy, *op. cit.*, t. 2, p. 49.

⁴⁴⁹ Bernabé López, *op. cit.*, p. 345.

⁴⁵⁰ Bernabé López García, “Enigmas de Al-Andalus: (...)”, p. 9.

de una política árabe de tolerancia “(...) que trataba de asimilar pacíficamente a las minorías étnicas y religiosas.”⁴⁵¹

La “tolerancia” como antecedente del Federalismo: Francisco Pi y Margall (1824-1901)

El catalán Francisco Pi y Margall nació en Barcelona en 1824, y fue un destacado político, filósofo, escritor e historiador. Se trasladó a Madrid para obtener la licenciatura y el doctorado en Derecho por la Universidad Central (1847). Durante su vida participó en diversos movimientos políticos, como la Tercera guerra Carlista, y la Revolución Cantonal. En 1873 logró alcanzar la Presidencia del poder ejecutivo de la República Española ejerciendo un modelo federalista, e impulsando un proyecto de Constitución que sin embargo nunca llegaría a entrar en vigor.⁴⁵²

Entre sus obras destacan sus *Estudios sobre la Edad Media*⁴⁵³ y dos volúmenes de la colección de *Recuerdos y bellezas de España*⁴⁵⁴, trabajos que tuvieron en común el hecho de ser censurados por la Iglesia católica por considerar que contenían ataques a la doctrina cristiana.

Estudios sobre la Edad Media fue un libro que no pudo ser publicado hasta 1873 y fue objeto de una dura crítica “(...) en verdad que debió quedar escarmentado de [publicarlo] habiendo caído como cayeron bajo la férula de don Juan Valera, que escribió de ellos la más amena rechifla en la Revista de España, sin que desde entonces el nombre filosófico de Pi y Margall haya podido levantarse de aquel tremendo batacazo.”⁴⁵⁵

A su vez, *Recuerdos y bellezas de España*, fue condenado por la autoridad eclesiástica viéndose el autor obligado a dejar su obra inconclusa.⁴⁵⁶, por ello Pi y

⁴⁵¹ *loc. cit.*

⁴⁵² Gonzalo Pasamar e Ignacio Peiró (Eds.), *op. cit.*, pp. 492-494.

⁴⁵³ Francisco Pi y Margall, *Estudios sobre la Edad Media*, Madrid, Imprenta de Rivadeneyra, 1873.

⁴⁵⁴ Francisco Pi y Margall, *Recuerdos y bellezas de España*, Barcelona, Imprenta de Joaquín de Verdaguer, 10 vols., 1839-1865.

⁴⁵⁵ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. 3, Madrid, Imprenta de F. Maroto e hijos, 1881, p. 705.

⁴⁵⁶ Gonzalo Pasamar, *op. cit.*, pp. 492-494.

Margall solamente escribió los volúmenes correspondientes a Cataluña y a Granada.

El principal propósito de esta obra histórica, era dar a conocer sus monumentos y antigüedades, para ello fue profusamente ilustrada con bellas litografías sobre paisajes españoles. El tomo referente a Granada fue publicado en 1850, y en él a partir del capítulo quinto que corresponde al periodo de la invasión de los árabes hasta el Califato de Córdoba, podemos encontrar algunas referencias a la tolerancia.

En sus primeras páginas el autor deja constancia de la gran admiración que le merecía la cultura de los árabes y el papel que Granada revestía en ello: “serviste de postrer asilo a la civilización árabe, la primera que vino a disipar las tinieblas de la Europa; y te engalanaste con sus más ricas joyas.”⁴⁵⁷ No obstante no se trata solamente de Granada, sino de todos los “pueblos de Andalucía”: “Ocupáronlos los árabes durante siete siglos, tuvieron concentrada en ellos su fuerza y su riqueza ¿cómo no creer que en su recinto habían de estar impresas aún las huellas de esos conquistadores cuya civilización era por otra parte la más aventajada de Europa?”⁴⁵⁸ A su parecer, uno de los periodos que mejor ilustran el grado de civilización alcanzado por los árabes, es el tiempo anterior a la expulsión de los Abencerrajes de Granada y a la muerte de Yusuf V: “[Cruzaban] la costa del Mediterráneo buques de todas las naciones, reanimóse el tráfico entre moros y cristianos, y fue pronto Granada uno de los mayores focos de civilización de España.”⁴⁵⁹

Los capítulos del texto recorren la Geografía y la Historia de las tribus granadinas, hasta llegar al capítulo quinto que contempla desde la invasión de los árabes hasta la caída del Califato de Córdoba. Respecto de las condiciones iniciales que establecieron los árabes, Pi y Margall coincide con otros autores en que fueron benignas en comparación con las anteriores:

Los Árabes, aunque de distinta religión, no se ensañaron con [las condiciones] como otros pueblos invasores: ni las redujeron a una

⁴⁵⁷ Francisco Pi y Margall, *Recuerdos y bellezas de España. Granada*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1850, p. 2.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.334.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 291.

verdadera esclavitud, ni las fatigaron con inmoderados tributos, ni les impusieron a viva fuerza sus creencias, ni pretendieron arrancarles de un golpe los hábitos sociales que les habían comunicado otras naciones; les dejaron no solo su religión, sino hasta sus leyes y sus tribunales, contentándose por de pronto con que los naturales reconocieran su dominio, y fiando al tiempo el triunfo de la ley de su Profeta.⁴⁶⁰

Es posible localizar en el texto de Pi y Margall alusiones a la raza y comparaciones entre ellas. Para nuestro autor la “raza árabe”, la que contenía en sí el germen de la civilización eran los árabes andaluces, a los cuales opone a lo largo del texto la fiereza de la “raza conquistadora”, es decir los Almorávides: “(...) el odio que profesaban los Árabes andaluces a los nuevos dominadores, el derecho y la facilidad que tenía de apoderarse del Imperio si llegaba a vencer en una sola batalla a los aborrecidos Africanos”⁴⁶¹.

Otro ejemplo de esto podemos encontrarlo al final del Califato de Córdoba cuando se iniciaron los reinos de Taifas, episodio sobre el cual comenta el autor: “La guerra dejó de ser personal y pasó a ser de raza; y así empezó en toda España una serie de luchas civiles en que estaban de una parte los Árabes puros y de otra las demás familias musulmanas.”⁴⁶²

Existen dos figuras a las cuales el catalán exalta debido a su tolerancia y preocupación por mantener la paz. Uno de ellos pertenece a los primeros tiempos del dominio de los árabes, “(...) el generoso y hábil gobierno del emir Abdelrhaman, uno de los mejores príncipes que gobernaron la España sarracena”.⁴⁶³ El otro es el nazarí Mohamed V, al que consideró como uno de los mejores príncipes durante la paz, y en este fragmento se sintetiza la concepción que tenía nuestro autor sobre la tolerancia:

Reuníanse entonces en Granada, ya como mercaderes, ya como viajeros, musulmanes, judíos, cristianos, hombres de todas las religiones y de todos los imperios, siendo tanta la tolerancia que en ella había, que al jurarse por sucesor a Abu Abdala Yusuf, hijo de Mohamed, y sobre todo al venir a Andalucía el príncipe de Fez para dar a su hermana a Abdala y

⁴⁶⁰ Francisco Pi y Margall, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶¹ *Ibid.* p. 57.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 55.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 46.

casarse con Zahira, hija de una de las principales familias de la nobleza granadina, fueron a tomar parte en las justas y torneos que se celebraron caballeros de Egipto, Castilla, Francia y otros reinos de África y Europa.⁴⁶⁴

La tolerancia “evangélica” de Florencio Janer (1831-1877)

Florencio Janer Graells, nació en Barcelona en 1831 y, a la edad de veintitrés años, consiguió un puesto como auxiliar en el Consejo Real, por lo que su visión giró en torno a la política gubernamental del partido moderado de derecha. Por esta razón, en julio de 1854 fue cesado de su puesto al producirse “(...) la Vicalvarada, revolución liberal de izquierdas que dio inicio al Bienio Liberal (...)”.⁴⁶⁵

Por estos años escribió la *Condición Social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias*⁴⁶⁶. Esta obra se erigió como un trabajo distinto a las grandes historias generales, propias del siglo XIX, en parte por el carácter polifacético de Janer, quien además de historiador fue periodista, catalogador, conservador de museos y arqueólogo. En esta obra que lo hizo merecedor al premio de la Real Academia de la Historia en 1857, podemos encontrar varias menciones a la tolerancia ejercida de los cristianos para con los musulmanes y viceversa. Sobre los primeros tenemos dos ejemplos, uno del siglo XI sobre la capitulación de Sena:

(...) Aquellos mismos hombres que (...) habían señalado su entrada en nuestra patria con los más horrendos crímenes (...) veíanse ahora, no solo respetados por los españoles, sino conservados en el ejercicio de su religión tolerados en sus ritos, en sus creencias y en sus costumbres musulmicas. La capitulación de Sena, en 1038, es el primer ejemplo de tan sublime tolerancia, repetida mil veces y conservada en las conquistas de Huesca y de Lérida, de Guadalajara y de Toledo.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Francisco Pi y Margall, *op. cit.*, p. 271.

⁴⁶⁵ Paz Cabello Carro, Los inicios de la Museología en la función pública. La compleja historia de Florencio Janer (1831-1877), en: *Museos Revista de la Subdirección General de Museos Estatales*, no. 3, 2007 pp. 162-175. Versión digital: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2484795>, p. 2.

⁴⁶⁶ Florencio Janer Graells, *Condición social de los Moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1857. Reeditada en 1987 y 2003.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

Y otro más del siglo XIII:

Como ejemplo de latitud y tolerancia nos presenta la historia, (...) el privilegio que D. Jaime el Conquistador concedió a los moros del valle de Uxó, permitiéndoles residir en él, pues se les perdonaron los delitos y las penas en que hasta allí hubiesen incurrido, y las deudas contraídas con judíos; pudieron continuar con su zuna o leyes particulares, enseñando á leer públicamente el Korán á sus hijos y hacer también en público todas sus oraciones musulmicas (...) ningún cristiano ni converso podía habitar entre ellos sin su especial voluntad ó permiso; obtuvieron salvo-conducto y seguridad en personas y bienes para sí y sus descendientes, y prometieron por su parte pagar los diezmos, coadyuvar á la conservación del Estado y de los demás vasallos, sus convecinos, y no aproximarse jamás al lugar ó lugares en donde hubiese guerra, ni socorrer á los enemigos de los monarcas aragoneses.⁴⁶⁸

En cuanto a la tolerancia de los musulmanes para con los cristianos, encontramos una referencia a Muhammad I, primer rey de Granada y fundador de la dinastía de los nazaríes:

(...) en prueba de la tolerancia que existía entre ambos pueblos, bastará citar el ejemplo del homenaje que el rey moro de Granada prestó a la memoria del difunto San Fernando, enviando en 1260 á las ceremonias religiosas del aniversario; celebrado en la catedral de Sevilla, varios caballeros de su corte y cien sarracenos que las presenciaron respetuosamente (...)⁴⁶⁹.

Aunque en las fuentes utilizadas por el autor existe constancia de la tolerancia ejercida por ambos bandos en al-Andalus, lo que interesa a Janer no son los árabes, sino lo que da nombre a su obra, -los moriscos-. A este respecto, la base de su pensamiento la podemos encontrar en la conclusión de su discurso inicial, en donde niega categóricamente que exista esta tolerancia. Para él la convivencia entre moriscos y cristianos era simplemente inexistente "(...) entre el cristianismo de los españoles y el mahometismo de los moriscos era imposible todo avenimiento."⁴⁷⁰ Aunque páginas más adelante precisa: "(...) entre el mahometismo de los moriscos y la intolerancia religiosa de los españoles de aquellos tiempos no

⁴⁶⁸ Florencio Janer, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 112.

podía mediar avenencia alguna.”⁴⁷¹ Es por eso que se ha afirmado que Janer compartía la funesta manía de todos los arabistas decimonónicos de despreciar e incluso odiar a los “moros” sobre los que cimentaban fama y honores.⁴⁷² Coincido con José Antonio González Alcantud en que el discurso de Florencio Janer trata “(...) sobre la enemistad islamocristiana en la península ibérica (...) que él valora como un drama histórico inevitable”.⁴⁷³

En las reflexiones de Janer también podemos encontrar la influencia del tema de la raza: “[En] pueblos separados eternamente por el espíritu de raza (...) solo cabía odio mortal, que al menor movimiento producía amargos y sangrientos frutos.”⁴⁷⁴ Esta diferencia racial es como con Renan, de fondo un problema de índole religioso, en donde Janer se decanta totalmente por el cristianismo:

¿Cómo podían, pues, hermanarse religiones tan distintas y contrarias como la del Hijo de Dios y la del falso profeta? El Islam, esterilizando cuanto toca, avasalla la libertad del hombre, envenena todos sus afectos, y necesita de la cimitarra para extender su imperio. El Cristianismo, fecundando todo germen de vida, predica la augusta e inviolable libertad del hombre, y rompe las cadenas con que el genio oriental sujeta a la mujer y esclaviza al ciudadano.⁴⁷⁵

Sin embargo hay un reconocimiento a la cultura árabe dentro de la obra de Janer. En el siguiente ejemplo podemos encontrar en el mismo párrafo conceptos antagónicos, nuevamente el de raza al lado del de civilización: “Y a pesar de todo, por más que tan sangrienta lucha exacerbara el odio de las dos razas enemigas, florecíanse en medio de ella gérmenes de civilización y de cultura que ayudaron no poco a borrar la primitiva fiereza de la represalia y de la guerra (...)”⁴⁷⁶.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁷² Carmen Cerezo Ponte, “Señuelo para investigadores”, en: *Anales del Museo de América*, no. 13, Madrid, 2005, p. 355.

⁴⁷³ José A. González Alcantud, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁷⁴ Florencio Janer, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁷⁵ *loc. cit.*

⁴⁷⁶ Florencio Janer, *Condición social de los moriscos de España*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857, Edición facsimilar Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1987, p. 6.

El discurso de Florencio Janer estuvo muy influenciado por el positivismo y “(...) escrito desde una perspectiva inequívocamente liberal”⁴⁷⁷. Para referirse al trato pacífico entre musulmanes y cristianos utiliza entre otros, el concepto de “libertad de conciencia”: “(...) Y efectivamente, aunque con un intento sistemático, imposible de realizar durante la reconquista; pero siendo siempre la base del trato pacífico entre cristianos y mudéjares la entera libertad de conciencia, hallamos en la Historia tendencia muy notable á hermanar en lo posible las dos razas sin fuerza, sin violencia alguna”⁴⁷⁸.

Sin embargo es un liberal moderado, que utiliza un concepto distintivo en su obra, el de “tolerancia evangélica”, que aparece citado dos veces:

(...) la misma tolerancia evangélica (...) coadyuvó felizmente á mejorar la suerte de la raza árabe que cada día iba siendo subyugada (...) los tratados entre vencidos y vencedores obtendrán para los primeros la condición de vasallaje: en lugar de guerra á muerte se admitirá al enemigo por tributario; y lejos de aniquilarse con el acero todo lo que aparezca adicto al Islam, respetarán los cristianos la religión y las leyes, las costumbres y las propiedades de los sarracenos. Hé aquí la época en que aparecen por vez primera (...) los vasallos mudéjares. La existencia de los mozárabes en la España sujeta á la media luna había sido hija de la necesidad de conservar lo conquistado por los mahometanos: la existencia de los mudéjares en la España cristiana fue hija de la tolerancia evangélica, no menos que del nuevo rumbo que tomaban los intereses de nuestros monarcas.⁴⁷⁹

Este concepto para su época era considerado como: “(...) la primera virtud del evangelio, aunque no consiente ni permite la mezcla informe y monstruosa de la verdad con el error, prohibiendo a sus prosélitos la comunicación con el impío y el maldiciente (...) la tolerancia evangélica es un acto pasivo; pero no la declaración oficial de sufrir en su seno todas las creencias”⁴⁸⁰, resultando entonces un tipo muy limitado de tolerancia. Más adelante añade Janer que las armas evangélicas al

⁴⁷⁷ Gonzalo Pasamar, “Historia e historiografía española”, en: *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, no. 43, octubre 2007, Université de Provence, CNRS, p. 36.

⁴⁷⁸ Florencio Janer, *op. cit.*, 13.

⁴⁷⁹ Gonzalo Pasamar, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁸⁰ José María Manresa Sánchez, *Historia Legal de España desde la dominación goda hasta nuestros días*, Establecimiento tipográfico calle del sordo, Madrid, 1841, p. 157.

alcance de los predicadores para lograr la conversión de los musulmanes eran “(...) la edificación, la caridad, la clemencia, la humildad y la persuasión (...)”.⁴⁸¹

Se ha comentado que la obra de Florencio Janer es más proclive a entender que a condenar a los moriscos, insistiendo en las consecuencias tan negativas que trajo consigo su expulsión como por ejemplo la despoblación en España⁴⁸², y les atribuía todos los progresos agrícolas y el monopolio de la comercialización de los productos agrarios.⁴⁸³ No obstante lo anterior, Janer es categórico en esto: “Faltaron los moriscos, y por de pronto faltaron con ellos la agricultura, la industria y buena parte del comercio; pero nunca podrá demostrarse que la expulsión influyese como causa principal en la despoblación de la península (...)”.⁴⁸⁴

En realidad la aportación de Janer al proceso de construcción de la identidad española fue por una parte el poner en evidencia el problema morisco como elemento constitutivo del ser español y al mismo tiempo justificar un mal necesario, su expulsión como única medida posible para lograr la tan deseada unidad religiosa que diera paso a la afirmación de la unidad nacional.

Neocatolicismo y tolerancia: Victor Gebhardt y Coll (1830-1894)

Fue un abogado e historiador de origen barcelonés partidario del Carlismo y con ideas tendientes a lo conservador. Su obra principal es la *Historia general de España y de sus Indias* publicada en 1864 al finalizar el gobierno de la Unión liberal y en la última parte del reinado de Isabel II, en donde los neocatólicos “(...) se encontraban en la plenitud de su influencia política, especialmente sobre el trono, pero iban perdiendo creatividad y prestigio en los medios intelectuales, a medida que envejecían sus miembros y se descomponía el régimen con el que se habían

⁴⁸¹ Florencio Janer, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁸² Santiago La Parra López, “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?”, en: *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, no. 15, 1996, p. 144.

⁴⁸³ Manuel Ardit Lucas, “Una reflexión sobre la expulsión de los moriscos valencianos y la repoblación”, en: *Revista de Historia Moderna*, no. 27, 2009, p. 298.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

identificado.”⁴⁸⁵ Esta influencia se refleja ya desde su mismo prólogo, en donde Gebhardt se asume como tradicionalista y católico, en palabras del mismo autor: “(...) las soluciones católicas son las únicas que nosotros admitimos, las únicas que creemos verdaderas”⁴⁸⁶.

Considera oportuno dividir su estudio en cinco épocas o revoluciones: la España primitiva, la España goda, la España árabe, Reinado de los Reyes Católicos, y la dinastía borbónica. La definición que propone de la tercera época revela su sentido nacionalista y su preocupación por la falta de unidad que reflejaba la crisis suscitada por el paso del gobierno de la Unión Liberal al Sexenio democrático en el tiempo en el que redactaba su obra:

(...) [Se caracterizó] por la irrupción de otro pueblo extraño e infiel, que pone en cuestión por algún tiempo las conquistas realizadas por la nacionalidad española. La lucha empieza y dura siglos; cada pueblo, cada comarca (...) proclámase independiente para rechazar al enemigo de su fe (...) ya aliados, ya enemigos entre sí, la reconquista avanza lentamente (...)⁴⁸⁷.

En cuanto al tema de la tolerancia entre musulmanes y cristianos en al-Andalus, Gebhardt sigue a Modesto Lafuente, para quien la tolerancia procedía del esfuerzo de las autoridades y gobiernos de ambos bandos que se esforzaban por mantener la paz, pero no así del pueblo:

(...) a pesar de la tolerancia que practicaba el gobierno musulmán (...) conservábanse como era natural vehementes antipatías entre los individuos de las dos religiones. Entre ciertas clases del pueblo, dice Lafuente, es difícil si no imposible que haya la suficiente prudencia para disimular estos odios y animosidades, y que no las dejen estallar en actos positivos de recíproca hostilidad; y esto era lo que acontecía sin que bastara a evitarlo el celo y vigilancia así de los cadíes árabes como de los condes cristianos.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ José Álvarez Junco, *Máter Dolorosa La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2004, p. 416.

⁴⁸⁶ Víctor Gerbhardt, *Historia general de España y de sus Indias*, Barcelona, Imprenta Luis Tasso, 1864, t. 1, p. II.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, pp. IV-V.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 477.

Los ejemplos que toma nuestro autor para ejemplificar la tolerancia, proceden de las figuras de Abdelaziz y de Abderrahman III repitiendo la idea de Lafuente en torno a que sus gobiernos se caracterizaron por favorecer a los cristianos, para lo cual Gebdhardt describe sus acciones con los términos de moderación, generosidad y tolerancia.⁴⁸⁹

Sin embargo, lamenta y critica el final de la tolerancia tras el episodio de los Mártires de Córdoba:

Por aquel tiempo los cristianos de Córdoba hubieron de sufrir días amargos y de ruda prueba; la tormenta de la persecución descargaba ya con furia sobre aquellos fieles que hasta entonces habían logrado gozar de cierta libertad y reposo, y á la era de tolerancia había sucedido una era de martirio.⁴⁹⁰

Lo más interesante sin duda lo encontramos en el tomo cuarto, donde finalmente el barcelonés, deja de lado a Modesto Lafuente y alza su propia voz respecto al tema que nos ocupa, relacionándolo con la Inquisición y también con la cuestión de cómo veía la tolerancia en su tiempo. La Inquisición según nuestro autor encerraba dos cuestiones importantes: la relativa a su principio y la de su aplicación. Respecto de la primera lleva a cabo una justificación, pues para él la “tolerancia universal” es una utopía:

La multitud de religiones, la incredulidad, el indiferentismo, la suavidad de costumbres, el cansancio ocasionado por las guerras, la organización social y mercantil que han adquirido las sociedades, la mayor comunicación de las personas por medio de los viages (*sic*) y la de las ideas por medio de la prensa han producido en Europa una tolerancia universal, sin que a ello hayan contribuido nuevas doctrinas ni principios nuevos predicados por escuela alguna filosófica, puesto que la humanidad está en posesión de los mismos que sobre esta materia se enaltecen hace diez y nueve siglos.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ *Ibid.*, t. 2, p. 281 y t. 3, p. 62.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 476.

⁴⁹¹ Victor Gerbhardt, *op. cit.*, t. 4, p. 536.

De la misma forma, al mismo tiempo que manifiesta que su siglo no se distinguió precisamente por la tolerancia, está de acuerdo en la existencia de la intolerancia:

La tolerancia de nuestros tiempos es, pues, un hecho que se ha consumado lentamente por la misma fuerza de las cosas (...) en nuestros tiempos la hemos visto ejercida en varios países, que no es tan tolerante el siglo XIX como algunos se figuran. Todo gobierno que profesa una religión es más o menos intolerante con las otras, y esta intolerancia crece a proporción del peligro que encierran los principios que se predicán, y solo disminuye o cesa cuando los que profesan la religión perseguida se hacen temer por ser muy fuertes o despreciar por ser muy débiles (...) la tolerancia universal es una utopía como sistema de gobierno, aun en materias de religión, y siempre y en todas partes se ha reconocido como un principio indisputable que el poder público tiene derecho de prohibir ciertos actos, no obstante la mayor o menor violencia que con esto se haga a la conciencia de los individuos que los ejerzan o pretendan ejercerlos.⁴⁹²

La intolerancia se justifica cuando la Iglesia católica –poseedora de la verdad según Gebhardt- es cuestionada:

(...) sin duda lo que hay de más alto y de más noble en la humana naturaleza ha de estar adherido a la verdad y concurrir de este modo a la inefable armonía del universo entre sí y de su conjunto con el Criador (*sic*) (...) por estas ideas la iglesia católica considera el pecado de heregía (*sic*) como uno de los mayores que puede el hombre cometer, y los gobiernos, en nombre de la sociedad, rechazan y castigan aquellas doctrinas que amenazan la existencia de la misma minando los fundamentos en que se apoya.⁴⁹³

Finalmente el autor admite que la Inquisición fue aplicada por medio de “la doctrina de la intolerancia que más o menos es la de todos los poderes existentes”.⁴⁹⁴

⁴⁹² *loc. cit.*

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 536.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, pp. 536-537.

La tolerancia en el Krausismo: Rafael Altamira y Crevea (1866-1951)

Fue un jurista, literato e historiador nacido en Alicante. Estudió Derecho en la Universidad de Valencia, y en 1886 se trasladó a Madrid para realizar su doctorado en la Universidad Central. Por estos años conoce a los krausistas, su tesis titulada “Historia de la propiedad comunal” fue defendida en 1887 y dirigida por Gumersindo de Azcárate. También conoció a Francisco Giner de los Ríos, (a quien le dedicará su libro “Giner de los Ríos, educador”) por lo que estuvo muy ligado a la “Institución libre de Enseñanza” y por consecuencia a las cuestiones pedagógicas; trabajó como secretario segundo en el Museo Pedagógico Nacional, y dirigió el *Boletín de la Institución libre de enseñanza*.⁴⁹⁵

A partir de 1895 creó y dirigió *la Revista Crítica de Historia, Literatura españolas, portuguesas y americanas*. Entre 1909 y 1910 realizó viajes por diversos países de América, impartiendo numerosas conferencias con el propósito de restituir los lazos entre España y éstos. Como resultado de su labor fue distinguido con el título de Doctor honoris causa en Argentina, Chile, Perú, y en México en 1911 por la Universidad Nacional Autónoma de México. Todas las vivencias de sus viajes son condensadas en su libro *Mi viaje a América*. A su regreso a España obtuvo diversos cargos que fueron desde profesor del Instituto Diplomático y Consular en 1914, Senador por el partido liberal en la Universidad de Valencia en 1916, y académico de la Real Academia de la Historia en 1922. También en Francia tuvo una participación destacada: en 1923 fue nombrado catedrático del Colegio de Francia, doctor honoris causa por la Universidad de Burdeos en 1924 y por la de París en 1928. De la misma forma Estados Unidos reconoció su labor al nombrarle doctor honoris causa por la Universidad de Cambridge en 1930.

A raíz del estallido de la Guerra civil española de 1936, se vio forzado al exilio y tras su paso por varios países, a partir de 1944 se estableció definitivamente en México.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Gonzalo Pasamar e Ignacio Peiró (Eds.), *op. cit.*, pp. 73-76.

⁴⁹⁶ *loc. cit.*

Dos veces estuvo propuesto para el premio Nobel de la Paz, la primera tuvo lugar en 1933 y la segunda en 1951, honor que ya no llegó a alcanzar por fallecer este mismo año en la ciudad de México.

De entre su vasta obra destacamos su *Historia de España y de la Civilización española*, que comprende cuatro tomos, publicados los tres primeros entre 1899-1906 y el último en 1911.

En el prólogo, el autor se refiere modestamente a su obra como un “manual” sin pretensiones eruditas dirigido al público en general. Sin embargo la originalidad de su trabajo estriba en que consideró tanto la “historia interna” del movimiento civilizador, como la “historia externa”, abarcando los aspectos políticos, sociales, económicos y culturales del pueblo español.

En el caso de la época medieval dentro de su obra, se ha comentado que hubo dificultades para integrarla a su trabajo, ya que ésta aparecía unida en su propia existencia y concepción con una religión cuyos representantes contemporáneos eran los enemigos más acérrimos del pensamiento liberal del cual Altamira formó parte.⁴⁹⁷

En la parte correspondiente a “La dominación musulmana y la reconquista”, el autor inicia remontándose a los tiempos pre-islámicos y expone brevemente como surgió el Islam. Aunque en su tiempo (e incluso todavía en la actualidad) era común referirse a los “árabes” como “moros”, Altamira ya hace una diferenciación: “[los] Beréberes son los que se conocen propiamente con el nombre de Moros, [y se diferencian] de los árabes en ser más fanáticos que éstos (...)”⁴⁹⁸.

Este reconocimiento del componente islámico de la cultura española por parte de Altamira, según Rafael Asín, tenía su razón de ser en que “no consideraba a los árabes externos a historia española, arguyendo que, después de tanto tiempo de permanencia en la península, esa exclusión era técnicamente imposible (...)”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Citado en Juan Sisinio Pérez Garzón, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁹⁸ Rafael Altamira y Crevea, *Historia de España y de la Civilización española*, t. 1, Barcelona, Herederos de Juan Gili editores, 2ª. ed., 1909, p. 226.

⁴⁹⁹ José Antonio González Alcantud, *Racismo elegante De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona, Bellaterra, 2011, p. 232.

Esto por otra parte también podría reflejar el por qué a lo largo del texto encontramos varias referencias a la tolerancia.

Respecto de los primeros tiempos de la dominación musulmana Altamira reconoce que hubo un respeto a la religión y costumbres de los vencidos: “(...) la guerra no tuvo, en sus primeros tiempos, el carácter de lucha religiosa, ni siquiera de raza, sino el de una simple reivindicación patrimonial por parte de la nobleza y el clero y el de una restauración de dignidad por parte de los reyes.”⁵⁰⁰

El autor es de la idea que en general los gobernantes musulmanes y las “gentes cultas” habían seguido una política de tolerancia religiosa desde la invasión, no así el “pueblo bajo” que era víctima del fanatismo. De esta suerte Altamira afirma que entre los mismos cristianos los mártires fueron vistos como suicidas que no apreciaron que se les permitiera el libre ejercicio de su religión.⁵⁰¹ Esta política de tolerancia continuó con los mozárabes “salvo breves períodos de intolerancia, celebraron sus ceremonias en la iglesia y en la calle, a son de campana (...)”⁵⁰².

Como muestra de la tolerancia el alicantino toma como ejemplo las fiestas religiosas:

La tolerancia mutua fue tal, que algunas fiestas cristianas, como la de San Juan y el primero de año, las celebraban juntamente mozárabes y musulmanes. En tiempo de Almanzor, las tropas (en que, como sabemos, figuraban muchos cristianos) tenían como día de fiesta general el domingo.⁵⁰³

Aunque tradicionalmente se ha señalado que la dominación Almorávide se caracterizó por ser un periodo de gran intolerancia, a este respecto nuestro autor difiere:

No debe entenderse (...) que la política de los almorávides fuese de constante y aguda intolerancia. Por el contrario, parece que una de las razones del descontento de los musulmanes españoles (...) fue la protección concedida por Alí y Texúfín a los cristianos que figuraban en el

⁵⁰⁰ Rafael Altamira y Crevea, *op. cit.*, p. 236.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 274.

⁵⁰³ *loc. cit.*

ejército almorávide y que continuaron figurando en él por mucho tiempo.⁵⁰⁴

A su juicio la verdadera intolerancia provino de los Almohades, responsables de una gran expulsión de mozárabes en 1146 y de contribuir su fanatismo a medida que avanzaba la reconquista a disminuir la tolerancia por parte de ambos bandos.⁵⁰⁵

Los términos de “raza” y “civilización” por lo general siempre van unidos, no es de extrañar por lo tanto que también en esta *Historia de la Civilización* aparezcan numerosas referencias a la raza. Al inicio de la obra en el apartado de “Razas y pueblos de España”, el autor utiliza el término en una suerte de descripción fenotípica, es decir en un sentido más biológico. Más adelante, respecto a los árabes, advertimos un cambio, el concepto aquí se encuentra relacionado con lo cultural y asociado principalmente a lo religioso, pero también encontramos un ejemplo respecto del gobierno de Omar ben Hafsum, en donde Altamira utiliza como sinónimos el patriotismo y la raza y los entremezcla con lo religioso:

(...) y, por fin, cambiando la aspiración puramente patriótica o de raza, que había reunido bajo una misma bandera a cristianos y renegados, la convirtió en religiosa, abjurando del mahometismo y haciéndose cristiano (...)⁵⁰⁶.

A diferencia de los estudiosos de la primera mitad del siglo XIX, los españoles aquí expuestos, abordaron el tema de la tolerancia y la intolerancia en al-Andalus directamente relacionado con la tolerancia de su tiempo. La relación es mucho más próxima y por ende mayor la utilidad de esta cuestión.

Independientemente de si fueron neocatólicos o estuvieron bajo la influencia del Krausismo ambos manejaron en sus escritos términos como la “libertad de conciencia” o de “cultos”, lo que revelaba la tendencia de la época y evidenciaba cuál era en realidad la mayor preocupación de su tiempo: perder la unidad que la religión católica proporcionaba a España.

⁵⁰⁴ Rafael Altamira y Crevea, *op. cit.*, p. 411.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pp. 411 y 427.

⁵⁰⁶ Rafael Altamira y Crevea, *op. cit.*, p. 245.

CONCLUSIONES

El concepto “civilización” surgió en Francia en el siglo XVIII estrechamente asociado con una idea de progreso por una parte y por otra, se definió como el último estadio en la evolución cultural de la humanidad después de haber atravesado por el salvajismo y la barbarie.⁵⁰⁷ En su paso hacia el siglo XIX, el concepto sufrió alteraciones provocadas por el ambiente historicista y romántico opuesto al espíritu de la Ilustración y trajo como consecuencia la progresiva transformación de la idea de una única “civilización”, por la de “civilizaciones” en plural, que subrayaban las particularidades de cada pueblo y de cada época. A pesar del reconocimiento de esta pluralidad, el arquetipo de la verdadera “civilización” era Europa, por lo tanto la “civilización europea”, se consideraba que debía ser el paradigma a seguir por parte de las demás. No obstante este “eurocentrismo”, el interés por el estudio de las “civilizaciones orientales” fue en aumento, aunque siempre en oposición y contraste al Occidente representado por Europa.

Una parte fundamental del enfrentamiento entre Oriente y Occidente estuvo y ha estado determinado por sus diferencias religiosas, representadas por el cristianismo y el islam. El siglo XIX también estuvo marcado por las distinciones de “raza”, aunque ya no en el sentido biológico utilizado en el siglo XVIII, sino asociado a sus valores morales e intelectuales, sin embargo aún influidos por las ideas de la afectación del clima sobre éstos. Dentro de los valores morales se encontraba por excelencia la religión; es aquí donde la “civilización” y la “raza” confluyen. Al ser la Europa cristiana el arquetipo de la “civilización” entre las civilizaciones, todo lo diferente u opuesto debía ajustarse a este parámetro, así se justificó la “misión civilizadora” que ocultaba tras de sí las prácticas colonialistas e intolerantes.

⁵⁰⁷ “Ferdinand Braudel maintains that “civilization” first appeared in 1732 in regard to French jurisprudence that “denoted an act of justice or a judgement which turned a criminal trial into civil proceedings”, Philip Wiener, *The new dictionary of the history of the ideas*, vol. 1, New York, Scribners, 1973, p. 195.

Según Javier Fernández Sebastián, el concepto presenta dos aspectos: un componente dinámico/proyectivo y un componente estático/empírico. Jean-René Aymes y Javier Fernández Sebastián (Eds.), *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, vol. 2, 1997, p. 138.

Paradójicamente, todo lo que oponía resistencia a esta “misión” fue asociado a la “barbarie”, y por extensión al fanatismo y a la intolerancia. Este es el hilo conductor entre la raza, la civilización y la tolerancia.

La idea de “civilización” que se tenía en Francia en el siglo XIX también llegó a España y tuvo una gran acogida entre los autores españoles quienes trasladaron la idea de la “civilización europea cristiana” como paradigma, a la de “civilización española” con un fuerte sentido de nacionalismo, por lo que para ellos civilización española y nación española fueron sinónimos.⁵⁰⁸ La idea de la lucha entre Oriente y Occidente transmitida por los franceses, encontró un mayor eco entre los autores españoles al considerar a la Edad Media española como territorio privilegiado en el que se forjaron las características distintivas de la “civilización española”, en donde también el Cristianismo se opuso al Islam.

De la misma forma, los prejuicios y las ideas que tenían los orientalistas franceses sobre la “raza árabe” pasaron a España mediante la circulación de revistas especializadas y a través de los estudiosos españoles que tuvieron la oportunidad de estudiar en el extranjero y quienes posteriormente transmitirían sus ideas a sus discípulos. De esta manera, todo este bagaje permeó en los discursos de los autores españoles de la primera mitad del siglo XIX, periodo en el cual todas las obras tuvieron como común denominador que buscaban definir la identidad española y se interesaban por la relación entre musulmanes y cristianos en la España de la Edad Media, por constituir “(...) el momento clave en el que se configuran definitivamente los rasgos que caracterizan a la nación.”⁵⁰⁹

La diferencia estribó en la forma de llevarlo a cabo, a grandes rasgos podemos encontrar que los autores se dividieron en dos bandos: aquellos que aceptaron su pasado islámico como parte constitutiva de la nación española, -como Conde y Gayangos-, y aquellos que lo negaron –como Alcalá Galiano-, buscando

⁵⁰⁸ Una excepción a esto puede encontrarse en la “Historia de la civilización española”, de Eugenio de Tapia que todavía continuaba con la idea de una civilización al estilo ilustrado. Jean-René Aymes y Javier Fernández Sebastián (Eds.), *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*, op. cit. p. 145.

⁵⁰⁹ Eduardo Manzano Moreno, “La construcción histórica del pasado nacional”, en: Juan Sisinio Pérez Garzón, *La gestión de la memoria*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 48.

alcanzar una diferenciación que les permitiera afirmarse como españoles. La aceptación por parte de los primeros no procedía necesariamente de un reconocimiento de la alteridad del “otro”, muy por el contrario, consideraron que los árabes de al-Andalus se “españolizaron” -si se permite la expresión-, por la influencia de la herencia visigótica, de tal forma que el Islam que aquí se desarrolló se diferenció del resto, así, estos “árabes andaluces”, eran musulmanes, pero musulmanes españoles al final de cuentas. Dentro de este mismo grupo de autores podemos encontrar otra pequeña división, los que llegaron a vindicar las aportaciones culturales de los árabes en la formación de la nación española, y aquellos que estimaban que su contribución a ésta fue mínima.

No ocurrió así con los autores pertenecientes al segundo grupo, para los cuales ni hubo aportaciones culturales relevantes por parte de los árabes en la constitución del “ser de España”, ni mucho menos podrían nunca haber considerado españoles a estos “invasores”, negando este pasado islámico y con ello una parte importante de su historia.

La “tolerancia” también coincidió con estas divisiones, así, los que aceptaron a los árabes como parte integrante de la nación española, también reconocieron la existencia de la “tolerancia medieval” por representar un modelo a seguir para lograr la tan deseada unidad nacional en la España decimonónica, mientras que los excluyeron a los árabes negaron dicha tolerancia⁵¹⁰, soliendo corresponder asimismo esta separación –en un sentido muy general- entre los liberales y no los liberales⁵¹¹. Esto influyó en la presencia del concepto “tolerancia”, o del uso de sinónimos, y de su antagónico, la “intolerancia”, y de la asociación a otros términos como “progreso”, “patriotismo”, “nacionalismo” o “unidad nacional”. Sin embargo independientemente de si eran liberales o no, y hasta donde mis investigaciones me

⁵¹⁰ Esto sucedió incluso en el caso de autores que utilizaron fuentes en donde aparecen consignados ejemplos que muestran la existencia de la tolerancia.

⁵¹¹ En el sentido que los define González Manso, liberal es aquel político que desea que su presente sea un cambio basado en unas reformas o en una ruptura mayor con las instituciones políticas del pasado teniendo como referentes la libertad y la educación política. Y un no liberal aquel que entiende su presente y su futuro como una continuación del pasado sin cambios sustanciales. Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, pp. 118-119. Y de manera más específica a los bandos que fueron apareciendo en los diferentes períodos en esta primera mitad de siglo: afrancesados y patriotas, conservadores y liberales, y posteriormente entre estos últimos, moderados y progresistas.

lo permiten, encuentro que en la mayoría de los discursos aparecen asociados los conceptos de “tolerancia” e “intolerancia” con los de “raza” y “civilización”.

Los rasgos característicos que marcaron el final del siglo XVIII y el principio del siglo XIX dentro de la minoría ilustrada española, -de la cual Conde es un ejemplo perfecto-, fueron el cuestionamiento a la forma de creer de la época y la influencia de la tolerancia de los enciclopedistas.⁵¹² También como resultado del contacto con las ideas francesas durante el exilio, al final del Trienio liberal, se aprecia en su discurso una valoración más positiva de la tolerancia que ya no implicaba “(...) desunión, ilegitimidad y guerra civil”⁵¹³, y la transformación de la “tolerancia medieval” en una tolerancia secularizada, la cual se desarrolló principalmente en los siguientes espacios de secularización: a nivel de las creencias individuales, del lugar que ocupaba la religión en las instituciones públicas y el tratamiento que se le otorgaba en el debate público.⁵¹⁴ Estos factores trajeron como consecuencia el cuestionamiento de la estructura eclesiástica y el tema de la abolición de la Inquisición fue el punto álgido del debate entre liberales y no liberales. La Inquisición se consideraba que estaba en contra de los derechos de la nación y por el contrario la tolerancia estaba vinculada con las libertades civiles. Es por eso que nuestros autores se apoyaron en ejemplos que mostraban la “tolerancia medieval”, -que como ya se vio tenía un carácter esencialmente religioso-, y los describieron utilizando expresiones ajenas a este período, como la de “libertad de cultos”, -utilizada por Tapia-, para sostener la idea de que si en el pasado había sido posible la tolerancia religiosa entre cristianos, musulmanes y judíos, también podía ser posible en el siglo XIX. De manera general puede afirmarse que los liberales durante el periodo del Trienio liberal favorecieron la idea de la tolerancia en al-Andalus.

A partir de la primera Guerra Carlista y con la promulgación de la Constitución de 1837 que ocasionó que el debate sobre la libertad religiosa se exacerbara, los ejemplos de tolerancia medieval en al-Andalus en la historiografía fueron aún más

⁵¹² Emilio La Parra López, *El primer liberalismo y la iglesia*, Alicante, Instituto de estudios Juan Gil-Albert, 1985, p. 10.

⁵¹³ Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, p. 115.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 119.

recurrentes, -sobre todo entre los liberales progresistas como Lafuente-, ahora principalmente con la finalidad de subrayar los beneficios de la tolerancia, en aras de lograr la unidad y alcanzar la estabilidad en el convulso mundo político que estaban viviendo.

Por el contrario los no liberales, estuvieron en contra de cualquier reforma a la Iglesia y defendieron el mantenimiento de la Inquisición en el primer cuarto del siglo XIX, consideraban a la Iglesia católica en tanto estructura eclesiástica, -no en cuanto a religión-, un elemento que mantenía el orden social, es decir un elemento “civilizador”, en donde nuevamente encontramos la idea del enfrentamiento entre el Cristianismo y el Islam:

La religión que daba al mundo la esclavitud y la fatalidad (Islam) y la que emancipaba a los pueblos, dándoles la libertad y revelándoles la Providencia (cristianismo), se hallaron frente a frente, a principios del siglo VIII, entre Tours y Poitiers; la última llevó lo mejor de la batalla. La inteligencia, representada por la cruz, salvó a la Europa de la barbarie, representada por los adoradores de Mahoma.⁵¹⁵

El caso de este grupo es aquí representado por Alcalá Galiano, quien en total sintonía con esta concepción, estimaba que la religión [católica] no se debía discutir como materia de provecho sino que era algo que se debía de sentir y creer como verdadera y divina.⁵¹⁶ Con estas ideas no resulta sorprendente que considerara a los árabes como faltos de “civilización” y en un estadio inferior de cultura con respecto a los españoles, y por ende la tolerancia entre musulmanes y cristianos imposible o inexistente.

Como ya lo señalaba Victor Morales Lezcano, fueron tres las razones por las que se invocó la intervención de España en Marruecos: por la seguridad y la defensa nacionales, alegando el interés comercial de la acción en África y debido a la infaltable apelación a la misión espiritual en tierra de infieles.⁵¹⁷ Son precisamente

⁵¹⁵ Juan Francisco Donoso Cortés, *Lecciones de Derecho Político (1836-1837)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 95-96. Citado en Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, p. 145.

⁵¹⁶ Antonio Alcalá Galiano, *Lecciones de Derecho Político (1838-1839)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 73. Citado en Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, p. 144.

⁵¹⁷ Víctor Morales Lezcano, *Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 1988, p. 18.

estas justificaciones las que encontramos en nuestros autores ya que todos estuvieron en mayor o menor medida a favor del colonialismo. La constante que encontramos en ellos es que redactaron “Historias de Marruecos” consideradas como partes de “Historias de al-Andalus”, o bien, asociaron unas y otras. Lo mismo sucedió con la interpretación y el uso de los ejemplos de la tolerancia y la intolerancia entre musulmanes y cristianos en al-Andalus presentados en sus obras; estuvieron marcados por la concepción que sobre la tolerancia se tenía en la época.

A este respecto hay que tomar en cuenta el gran debate generado entre los progresistas, los demócratas y los conservadores a partir de la Constitución de 1856, que la guerra de África vino a agravar. Mientras que los primeros fueron partidarios de que hubiera una mayor tolerancia religiosa, los otros defendieron a la Iglesia católica, quien comprendió que “(...) la empresa africana, que suscitaba tanta unidad y entusiasmo, debía ligarse a la empresa cristiana; la indudable victoria quedaría así unida también al triunfo de la fe y de la propia Iglesia.”⁵¹⁸

Identificados con estas ideas conservadoras encontramos a Cánovas del Castillo, Saavedra y Simonet. El primero vinculó la tolerancia en al-Andalus a la tolerancia entre los españoles y los marroquíes de su tiempo en el contexto de las misiones españolas, y justificó la guerra de África bajo el pretexto de llevar a cabo una misión civilizadora que permitiera desterrar la “barbarie” y vengar la afrenta cometida contra España. Casi en el mismo tenor se encontraba Eduardo Saavedra para quien al-Andalus era una muestra de cómo la “tolerancia” no era más que una herramienta para lograr una penetración pacífica en el grupo contrario. Simonet por su parte representa el ejemplo más claro y contundente del poder de esta guerra sobre el imaginario colectivo, ya que de ser un ferviente defensor de la cultura árabe antes del conflicto, pasó a rechazarla absolutamente, hasta llegar al punto de negar la tolerancia contenida en las fuentes que le mismo utilizaría para redactar su obra. Podríamos decir que es posible encontrar en él un interés por lo “árabe”, más no por los árabes.

⁵¹⁸ María Luisa Sánchez-Mejía, “Barbarie y Civilización en el discurso nacionalista de la Guerra de África (1859-60)”, *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, no. 162, Madrid, octubre-diciembre 2013, p. 58.

Los progresistas por su parte convertirían la cuestión de la tolerancia religiosa en la característica principal de la empresa africana, en un motivo más de acercamiento al resto de las naciones –imperialistas- europeas y, sobre todo, en el rasgo definitorio de esa España nueva que sale de siglos de decadencia.⁵¹⁹

En este grupo se sitúan Fernández y González quien reivindicó la cultura árabe a través de la aceptación de la tolerancia en al-Andalus, y Codera quien reconoció a la par la intolerancia y la civilización en los períodos almorávide y almohade como ejemplo a tomar respecto al Marruecos de su tiempo: colonizar sí, pero “civilizadamente”.

Por último es importante agregar que otro común denominador de todos los discursos es el recurrente uso de estos tres conceptos: “barbarie”, “civilización”, y “fanatismo”.

Fuera del contexto de la Guerra de África, en la segunda mitad del siglo a mi parecer, fueron tres los acontecimientos que más influyeron en el proceso de construcción de la identidad española: La revolución de 1868, la promulgación de la Constitución de 1876 y el “desastre del 98”. La alternancia de partidos entre liberales y conservadores presente en la primera mitad del siglo en España, a partir de 1850 se agudiza. A la inestabilidad política se suma la inestabilidad religiosa; la libertad de cultos ocasiona dos resultados no deseados para los conservadores: por un lado la libre entrada y el inicio de la propagación del protestantismo y por otro, la amenaza del surgimiento del ateísmo, que ponía en peligro la única unidad que le quedaba a España, la religiosa.

A este respecto, el *Discurso sobre la libertad religiosa*, del republicano Emilio Castelar⁵²⁰, puede arrojar algunas luces sobre esta situación. Son tres los puntos que me parece importante resaltar. El primero es el relativo a la Iglesia como institución, no como religión:

⁵¹⁹ María Luisa Sánchez-Mejía, *op. cit.*, p. 60.

⁵²⁰ Aunque Emilio Castelar también fue un historiador que perteneció a esta segunda mitad del siglo XIX, no lo hemos incluido dentro del grupo de autores analizados debido a que la mayoría de su obra está compuesta por obras literarias, o por obras históricas que no contemplan el tema de al-Andalus. Sin embargo este discurso sobre la libertad religiosa aporta pistas sobre la situación de la tolerancia en su época.

Yo no atacé ninguna creencia, yo no atacé el culto, yo no atacé el dogma. Yo dije que la Iglesia católica, organizada como vosotros la organizáis, organizada como un poder del Estado, no puede menos de traernos grandes perturbaciones y grandes conflictos (...)⁵²¹.

El segundo, la idea de la que la unidad nacional no puede estar garantizada por una única religión: “Hay en la Historia dos ideas que no se han realizado nunca; hay en la sociedad dos ideas que nunca se han realizado: la idea de una nación, y la idea de una religión para todos.”⁵²² Respecto de la imposibilidad de encontrar la unidad religiosa ni en Oriente ni en Occidente, descubrimos en su texto una mención que creo es muy importante respecto al tema de la raza y su relación con las creencias, donde nuevamente podemos encontrar las ideas de los caracteres morales asociados a la religión (que me permito citar aquí *in extenso*) y donde explica las diferencias fundamentales que a su parecer tienen los cristianos de diferente “raza”:

En la historia antigua, en el antiguo Oriente hay dos razas fundamentales: la raza indo-europea y la raza semítica. La raza indo-europea ha sido la raza pagana que ha creado los ídolos, la raza civil que ha creado la filosofía y el derecho político: la raza semítica es la que crea todas las grandes religiones que todavía son la base de la conciencia moral del género humano: Mahoma, Moisés, Cristo, puede decirse que abrazan completamente toda la esfera religiosa moderna en sus diversas manifestaciones. Pues bien: ¿Cuál es el carácter de la raza indo-europea que ha creado a Grecia, Roma y Germania? El predominio de la idea de particularidad y de individualidad de la idea progresiva sobre la idea de unidad inmóvil. ¿Cuál es el carácter de la raza semítica que ha creado las tres grandes religiones, el mahometismo, el judaísmo y el cristianismo? El predominio de la idea de unidad inmóvil sobre la idea de variedad progresiva. Pues todavía no existe eso en Oriente. Así es que los cristianos de la raza semítica adoran a Dios, y apenas se acuerdan de la segunda y tercera persona de la Santísima Trinidad, mientras que los cristianos de raza indo-europea adoran a la Virgen y a los santos, y apenas se acuerdan de Dios. ¿Por qué? Porque la metafísica no puede destruir lo que está en el organismo y en las leyes fatales de la Naturaleza.⁵²³

⁵²¹ Emilio Castelar, *Discurso sobre la libertad religiosa*, Red Ediciones S. L., 2017, p. 9.

⁵²² *Ibid.*, p. 14.

⁵²³ *Ibid.*, pp. 15-16.

Tercero, para Emilio Castelar la tolerancia religiosa consiste una permisión de libertad de cultos, para ejemplificarlo toma como parámetro al-Andalus, en donde acepta que hubo una convivencia entre las religiones: “Acordaos de la Edad Media, en la que el principio de tolerancia religiosa reinaba imperfectamente, pero reinaba al cabo en nuestro suelo”⁵²⁴.

Anteriormente a pesar de las aparentes diferencias entre liberales y conservadores en el fondo todos mantenían su “trasfondo” católico. Ahora en cambio, surgen dos corrientes bien diferenciadas: el Regeneracionismo, con su variante más intensa, el “Krausismo”; y el Neocatolicismo, que tratan desesperadamente de ofrecer una solución al panorama de la época. Estas influencias las vemos reflejadas en los autores analizados en la segunda mitad del siglo, aunque no de la misma manera para todos.

Antes de alcanzar la presidencia y desarrollar su modelo “federalista”, Francisco Pi y Margall, en 1850 publicó su obra *Bellezas de España*, trabajo muy censurado y criticado por la Iglesia, pues consideraba (no solamente en ésta sino en otras obras) que incluía ataques al Cristianismo. En este texto me fue posible encontrar numerosas referencias sobre la tolerancia en al-Andalus. Al parecer del autor ésta estuvo presente en diversas etapas de su historia, es por ello que el término se menciona repetidamente en el texto. A este respecto Pi y Margall destaca como períodos en donde fue más proclive encontrar la tolerancia: los primeros tiempos del dominio árabe posteriores a la invasión, y el reino nazarí de Granada. Aunado a esto, llevó a cabo una gran exaltación de la civilización árabe.

La forma de percibir la tolerancia en al-Andalus, para el caso de Florencio Janer, -un liberal moderado con su obra principal publicada en 1857-, refleja las influencias del catolicismo (tolerancia evangélica) mezcladas con las ideas de la tolerancia de la época (libertad de conciencia). Presenta una postura contradictoria entre una utilización de ejemplos que muestran la tolerancia por parte de ambos bandos, y sin embargo en su discurso inicial dice que ésta no es posible, aunque

⁵²⁴ Citado en Ana Isabel González Manso, *El debate sobre la Libertad de Cultos en las Constituyentes de 1869: ¿Religión o Religiones?*, Master universitario en Ciencias de las Religiones UCM Madrid, 2016, p. 52.

expresa un reconocimiento a la civilización árabe como parte de la identidad española.

Casi una década más tarde encontramos la obra del catalán Victor Gebdhart, con una postura aún más discordante. Por un lado aunque es un neocatólico defensor de la Iglesia, reconoce que existió la tolerancia en al-Andalus, (tomando como base la obra de Modesto Lafuente) aunque solamente ejercida por parte de los gobiernos, pero no así en el pueblo. Por otra parte a pesar de que negó la tolerancia de su época afirmando que la tolerancia universal es una utopía y justificó la intolerancia de la Iglesia católica, criticó el papel de la Inquisición.

Cerramos este siglo con la obra de Rafael Altamira, marcada fuertemente por el Krausismo, en ella aparece al igual que en los primeros dos autores un reconocimiento a la cultura árabe como parte integrante de la Historia de España y su identidad, y al igual que Gebdhart reconoce que la “tolerancia” entre musulmanes y cristianos fue promovida por la élite gobernante no por el resto de la población. No obstante, encontramos algunas novedades en dos periodos de la Historia de al-Andalus, nos estamos refiriendo al de los Almorávides y al tiempo de los Mártires de Córdoba. Prácticamente para todos los autores, el periodo Almorávide se caracterizó por ser uno de los más intolerantes junto con el Almohade, sin embargo para Altamira no fue así puesto que a su parecer este grupo en cierta forma protegió a los cristianos.

Es el primer autor en afirmar -como vimos párrafos atrás-, que los mismos cristianos percibieron a los mártires de Córdoba como suicidas que no apreciaron la tolerancia que para con ellos tuvieron los musulmanes. Aseveración que podría parecerse inaudita hasta el momento en que reconocemos la influencia de las ideas del Krausismo y su radicalidad sobre la tolerancia, y la libertad.

Según Ana Isabel González Manso, en esta segunda mitad de siglo la tolerancia para el mundo liberal-demócrata-republicano, significaba aprobar la libertad de cultos mientras que Intolerancia significa exclusivismo religioso⁵²⁵, por lo tanto para la Iglesia y los neocatólicos esto significaría que la libertad de cultos no era necesaria. Sin embargo, a través del análisis de los autores aquí presentados

⁵²⁵ Ana Isabel González Manso, *op. cit.*, p. 51.

podemos darnos cuenta que con respecto a la tolerancia y la intolerancia en al-Andalus está línea no estaba tan marcada. La dicotomía liberales pro-árabes y conservadores anti-árabes, que aparecía en la primera mitad del siglo XIX ya no es tan perceptible aquí, lo que nos conduce a concluir que hubo autores con actitudes conservadoras o neocatólicas que reconocieron la existencia de la tolerancia en la España medieval, y por el contrario que aquellos quienes preciándose de defender una postura liberal negaron la existencia de dicha tolerancia.

En contraste tenemos a Reinhart Dozy, quien al encontrarse fuera de toda esta polémica (por no ser español), y gracias a su dominio del árabe y a la utilización de múltiples fuentes⁵²⁶, pudo ofrecer a través de su obra una visión más “objetiva”

⁵²⁶ *Abbad. Scriptorum Arabum loci de Abbadidis editi a R. Dozy, Leyde, 1846. Abd-al-wahid, The History of the Almohades etc., Ed. By R. Dozy, Leyde, 1847. Abou-Ismaïl al-Bacri, Fotouh as-Châm, éd. Loes, Calcutta, 1854, dans la Bibliotheca Indica. Abou-l-mahâsi, Annales, éd. Juynboll, Leyde, 1852 et suiv. Aghâni, Alii Ispahanensis Liber Cantilenorum magnus, ed. Kosegarien, Greifswalde, 1840. Ahmed ibn-abî-Yaacoub, Kitâb al-boldân, man. De M. Muchlinski à Saint-Pétersbourg. Akhbar madjmoua, man. De Paris, no. 706. [poseía el autor una copia de la Crónica de Ibn-Adhâri]. Alvaro, Vita Eulogii, dans l'Esp. Sagr. t. X; Epistolae, Indiculus luminum, dans le même ouvrage, t. XI. Annales Complutenses, dans l'Esp. Sagr., t. XXIII. Annales Compostellani, dans l'Esp. Sagr., t. XXIII. Annales Toledanos, dans l'Esp. Sagr., t. XXIII. Arib. Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée al-Bayâno l-mogrib, par Ibn-Adhâri (de Maroc), et fragments de la Chronique de Arib, publ. Par R. Dozy, Leyde, 1848 et suiv. Berganza, Antigüedades de España, Madrid, 1719. Çaid de Tolède, Extrait de son Tabacât al-omam, man. de Leyde, no. 159. Cartas. Annales regum Mauritaniae ab Abu-l-Hasan Ali ben-Abdallah ibn-abi-Zer Fesano conscripti, ed. Tornberg. Upsal, 1846. Cazwini, Cosmographie, éd. Wüstenfeld. Goettingue, 1848. Chahrastâni, Histoire des sectes, éd. Cureton. Londres, 1842. Chronicon Adefonsi Imperatoris (...) Albeldense (...) Burgense (...) de Cardena (...) Complutense (...) Compostellanum (...) Coninbricense (...) Iriense (...) Lusitanum (...) Edrisi, Géographie, traduite par Jambert. España sagrada, por Florez, Riseo etc. 2a. edición, Madrid, 1754-1850, 47 vol. Euloge. Ses ouvres se trouvent dans Schot, Hispania Illustrata, t. IV. Fâkihi, Histoire de la Mecque, man. de Leyde no. 463 (...) Hamâsa, Hamasae Carmina ed. Freytag, Bonn, 1828. Historia Compostellana (...) Holal. Histoire du Maroc, man. de Leyde no. 24 (...) Abbad., t. II, p. 182 et suiv. Homaidi, Dictionnaire biographique, man. d'Oxford, Hunt 464. Ibn-a-Oçaibia, Histoire des médecins (...) Ibn-Adhâri (...) Ibn-al-Abbâr, dans mes Notices sur quelques manuscrits arabes, Leyde, 1847-1851. Ibn-al-Athir, man. de Paris (...) Ibn-al-Coutla, man. de Paris no. 706 (...) Ibn-al-Khatib, al-Ihâta fî tarikhi Gharnâta, et l'abrégé de cet ouvrage ; Marcaz al-ihâta bi-odabâi Gharnâta. B. man. de Berlin; E. man. de l'Escurial (plusieurs articles de ce man. ont été copiés pour moi par M. Simonet) ; G. man. de M. de Gayangos ; P. man. de Paris (...) Ibn-Badrûn, Commentaire historique sur le poème d'Ibn-Abdoun, publ. par R. Dozy, Leyde, 1846. Ibn-Bassâm, Dhakira (...) Ibn-Batouta, Voyages, éd. Defrémery et Sanguinetti, Paris, 1853 et suiv. Ibn-Cotaiba, éd. Wüstenfel, Goettingue, 1850, Ibn-Habi (...) Ibn-Habib (...) Ibn-Haiyân, man. d'Oxford, Bodl, 509, Catal. De Nicoll, no. 137 (...) Ibn-Hazm, Traité sur les religions, man. de Leyde no. 480. Traité sur l'amour, man. de Leyde no. 927. Ibn-Khâcân, Matmah, man. de Londres et de Saint-Pétersbourg. Calâyid, man. de Leyde, nos. 306 et 35. Ibn-Khaldoun, Prolégomènes, éd. Quatremère, dans les Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t. XVI, XVII et XVIII. Tome II (Histoire des Omayyades d'Orient), man. de Leyde no. 1350, t. II. Tome IV (Histoire d'Espagne), man. de Paris no. 742/4 suppl. ar., et de Leyde no. 1350, t. IV. Histoire des Berbers, éd. de Slane ; traduction française par le même. Ictakhî, Liber Climatium, ad similitudinem Cod. Gothani exprimentum curavit Moeller, Gotha, 1839. Idatii Chronicon (...) Isidore de Béja (...) Isidore de Séville, Historia Gothorum (...) Khochant, Histoire des cadis de*

(si se me permite el término) de la tolerancia/intolerancia en al-Andalus. Desde las primeras páginas Dozy es categórico: “los árabes eran muy tolerantes”. El holandés extiende esta idea a los años posteriores a la invasión, en donde en su opinión ofrecieron mejores condiciones que los visigodos. No hace generalizaciones respecto de algunos episodios donde reconoce la intolerancia por parte de los musulmanes, ya que para él ésta dependía más del carácter de los gobernantes en turno que de la religión en sí misma. La parte más importante a mi parecer, es aquella en donde desmitifica la figura de Alfonso X, tradicionalmente conocido como “Rey de las tres religiones” o “Rey de las tres culturas”, y lo presenta como un gobernante que en realidad despreciaba a los musulmanes.

En cuanto a las fuentes, aunque su historia fue publicada en 1861, no fue sino hasta 1877 que apareció traducida al español. Hasta ese momento como el mismo Dozy afirma, todos los autores no hacían otra cosa que basarse en la obra de José Antonio Conde, esto quiere decir que por espacio de más de cincuenta años la mayoría de los estudiosos en cuanto al tema del al-Andalus, no estuvieron sino reproduciendo una y otra vez lo citado en Conde⁵²⁷. En otros casos las obras redactadas no eran sino meras traducciones comentadas de otros trabajos⁵²⁸.

Cordoue, man. d'Oxford, no. 127 du Catalogue de Nicoll (...) Llorente, Noticias de las tres Provincias Vascongadas, Madrid, 1806. Lucas de Tuy, Chronicon mundi, dans Schot, Hispania Illustrata, t. IV. Maccari, Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, par al-Makkari, publ. par MM. Dozy, Dugat, Krebi et Wright, Leyde 1855-61. Manuscrit de Meyá, dans les Memorias de la Academia de la Historia, t. IV. Masoudi, Moroudj ad-dhebeb, man. de Leyden nos. 127 et 537 d. Mobarad, Câmil, man. de Leyde no. 587(...) Mon. Sil. Monachi Silensis Chronicon (...) Nawawi, Dictionnaire biographique, éd. Wüstenfeld, Goettingue, 1842-47. Notices sur quelques manuscrits arabes, par R. Dozy, Leyde, 1847-51. Nowairi, Histoire d'Espagne (...) Paulus Emeritensis, De vita, P. P. Emeritensium (...) Pélagé d'Oviédo (...) Raihân al-albâb, man. de Leyde no. 415 (...) Râzi, traduction espagnole. Cronica del Moro Rasis, dans les Memorias de la Academia de la Historia, t. VIII (...) Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge, par R. Dozy, 1er. Edition, Leyde, 1849, 2de édition, Leyde, 1860. Rodrigue de Tolède, De rebus Hispanicis, dans Schot, Hispania Illustrata, t. II (...) Sampiro, Chronicon (...) Samson, Apologeticus (...) Sébastien, Sebastiani Chronicon (...) Sota, Chronica de los principes de Asturias y Cantabria, Madrid, 1681. Tabari, Annales, éd. Kosegarten (...) Tarikh Ibn-Habib, man. d'Oxford, Catalogue de Nicoll no. 127 (...) Vita Beatae Virginis Argentaec (...) Vita Johannis Gorziensis dans Pertz, Monumenta Germaniae, t. IV des Scriptorum. Reinhardt Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la Conquête de L'Andalousie par les Almoravides (711-1110), Leyde, Brill, 1861, pp. 306-311.

⁵²⁷ Eugenio de Tapia siguió a Conde. Miguel Lafuente Alcántara se basó en su mayoría en Conde y en Gayangos.

⁵²⁸ La obra de Pascual de Gayangos se considera una traducción comentada de al-Maqqari. El trabajo de Antonio Alcalá Galiano una adaptación al español de la de Samuel Astley Dunham. Modesto Lafuente tomó como punto de partida *L'Histoire d'Espagne* de Charles Romey, y en cuanto

Hasta que los trabajos de Dozy revolucionaron todo lo escrito, y a partir de ese momento, la situación se volvería a repetir puesto que todos los autores posteriores citarían a Dozy.

Este hecho nos lleva a concluir que en realidad el propósito principal del tema de las relaciones entre musulmanes y cristianos en al-Andalus, a través de la historiografía del siglo XIX, no era contribuir a un mejor conocimiento de ellas, por eso no era tan importante para los autores incluir o interpretar nuevas fuentes medievales y bastaba con emplear las fuentes primarias propuestas por otros, para llegar a sus propias conclusiones. Su intención real era utilizar la “tolerancia medieval” para plantear dos propuestas para España: servir como herramienta en la construcción de la identidad española, y la segunda tomarla como modelo de unidad. De esto se desprende también que el concepto de la “tolerancia medieval” fuera asociado a conceptos modernos como “nación”, “patria” o “progreso”, por citar algunos, trayendo como consecuencia una relectura y una reinterpretación de los ejemplos de tolerancia obtenidos de las fuentes primarias medievales.

En relación a la primera propuesta, en la primera mitad del siglo XIX España experimentó una necesidad acuciante de definir su identidad como Nación y con ello diferenciarse de otras naciones. Para lograrlo algunos historiadores españoles recurrieron a la incorporación de los árabes y su cultura en la Historia de España, a través de al-Andalus y su tolerancia como un elemento integrador. Otros autores por el contrario consideraron la intolerancia y el elemento “islámico” como diferenciador en la construcción de la identidad española. No obstante en ambos casos los estudiosos se sirvieron de los conceptos de raza y civilización para apoyar sus discursos.

Respecto a la segunda tenemos que, una constante en todos los períodos políticos por los que atravesó España en estas primeras cinco décadas, -presente tanto en los liberales como en los no liberales-, fue sin lugar a dudas su preocupación por que alcanzara una unidad como Nación. Los historiadores españoles que redactaron sus obras en torno a los años treinta, se vieron influídos

al tema de los árabes vuelve a Conde también. Francisco Fernández y González por su parte, comenta la obra de Aben-Adhari. Y Víctor Gebhardt sigue a Modesto Lafuente.

por la idea de que la Nación en cuanto a espacio, había quedado reducida y definida como: “(...) la parte más meridional de Europa (...) dividida de África por un corto estrecho y de Francia por unos montes (...) llamados Pirineos (...) [estando] sus demás lados bañados por el mar” , y en cuanto a su concepción había sido afectada por la promulgación de la Constitución de 1837. Así, entre los años treinta y cuarenta la nación había dejado de asociarse a la soberanía del pueblo, entendida ésta únicamente por la de la Corona y las Cortes y lo más preocupante era que se estaba dejando de lado la idea de la nación simplemente como: “reunión de todos los españoles”, por lo que se hacía necesario encontrar el carácter común inalterable en la historia de la nación española, originando con esto el paso de la nación a la nacionalidad.

Como forma de coadyuvar en el logro de este objetivo, nuestros autores recurrieron al-Andalus tanto para señalar los perjuicios que trajeron los períodos de intolerancia como para subrayar los beneficios que reportaba la tolerancia entre musulmanes y cristianos que entre otros permitía consolidar cierta unidad y tomarla como ejemplo a seguir. Si ésta había sido posible entre grupos tan opuestos, religiosa y culturalmente hablando, ¿Por qué no serlo ahora entre los españoles? Si había sido posible en el pasado innegablemente podía serlo también en el futuro. La unidad podía alcanzarse a través de la integración de todos los miembros de una comunidad por antagónicos que pudieran ser, a través de la tolerancia y la paz.

Estas dos propuestas también están en concordancia con las épocas o periodos seleccionados por los estudiosos para mostrar los ejemplos de la tolerancia. Así tenemos que para la primera mitad del siglo se privilegiaron: los años posteriores a la invasión musulmana, el inicio de la dinastía Omeya, y el Califato de Córdoba. De ahí que las figuras favoritas fueran Abdelaziz, Abderramán I y Abderramán III. Esta selección a mi parecer no es arbitraria, ya que como hemos establecido líneas atrás, se estaba buscando principalmente construir la identidad, y qué mejor manera que hacerlo a través de la recuperación de este periodo considerado como uno de los más brillantes de la España árabe.

Los autores que escriben en torno a la Guerra de África continúan con la necesidad de definir la identidad española, el conflicto con Marruecos les brinda la oportunidad perfecta, es por eso que en cuanto a la temática vuelven sus ojos a las dinastías Almorávide y Almohade, simbolizando con ello un retorno a la lucha contra los bereberes.

Si en la historiografía de los primeros cincuenta años los árabes tenían como sinónimos los términos de “moros”, “mahometanos”, o “sarracenos”, en torno a los años sesenta ya serán considerados “árabes andaluces” diferenciándose con ello de los africanos bereberes.

En la segunda mitad del siglo también hay una correspondencia entre los temas escogidos y las preocupaciones del momento. Aunque las temáticas sobre el gobierno de Abdelaziz y del Califato de Córdoba reaparecen, lo interesante aquí es que se agrega como tema recurrente el de la Granada Nazarí.

Como ya comentamos, los autores se dividen entre quienes creen que la unidad de España está sustentada en la religión católica y entre quienes abogan por una libertad de cultos. Los primeros al ver la inminente amenaza de la pérdida de la unidad católica que va acentuándose sobre todo en el último cuarto del siglo XIX, recurren al periodo de la Granada Nazarí, para mostrar como al derrotar al último reducto del dominio musulmán por parte de los Reyes Católicos España alcanza finalmente su unidad política y religiosa, esto es, la intolerancia permite la unidad. Para los otros en cambio, este periodo representa el último en donde se alcanzó una verdadera convivencia por existir “una libertad de cultos”, y lo presentan con nostalgia como un ejemplo a seguir para la España de su tiempo.

Más allá del debate historiográfico en torno a la tolerancia en al-Andalus en el siglo XIX, y de su uso en la construcción de la unidad y la identidad españolas, el tema en cuestión hoy en día sigue teniendo una gran vigencia tanto en España como fuera de ella, y ha suministrado y sigue suministrando material para innumerables y disímolas intenciones políticas a lo largo del mundo.

En los tiempos actuales, el establecimiento de una convivencia entre musulmanes y cristianos se ha vuelto inevitable, debido en primer lugar a causa de las guerras y en segundo, por la situación económica que ha ocasionado que los musulmanes se desplacen de sus lugares de origen, convirtiéndose en refugiados o inmigrantes en los países de Occidente.

Ahora bien, dependiendo del tipo de percepción que se tiene sobre el “otro”, se origina un tipo determinado convivencia; por eso es importante conocer qué tipo de imágenes y estereotipos se están generando y/o difundiendo. Si son negativos, lo único que se obtendrá será sumar más intolerancia, violencia y destrucción a la ya existente.

Por el contrario, muy a pesar de la connotación contemporánea de mito que actualmente ostenta la cuestión de la tolerancia en al-Andalus, rescatar los valores positivos del mismo proporcionaría algunas claves para construir una sociedad futura en donde exista una convivencia, si no armónica, cuando menos pacífica, que es en última instancia a lo que la mayoría de los seres humanos aspiramos. En ello radica su verdadero valor y riqueza.

FUENTES

ALCALÁ GALIANO, Antonio, *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la Reina Doña Isabel II*, Madrid, Sociedad Literaria y tipográfica, 1844-1846.

ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael, *Historia de España y de la Civilización española*, t. 1, Barcelona, Herederos de Juan Gili editores, 2ª. ed., 1909.

CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio, *Apuntes para la Historia de Marruecos*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1913.

CASTELAR, Emilio, *Discurso sobre la libertad religiosa*, Red Ediciones S. L., 2017.

CODERA Y ZADÍN, Francisco, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 30, Madrid, abril de 1897.

— *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, Zaragoza, Tipográfica de Comas hermanos, 1899.

DUNHAM, Samuel Astley, *History of Spain and Portugal*, Philadelphia, Carey & Lea, 5 vols., 1832–1833.

CORTADA, Juan, *Historia de España desde los tiempos más remotos hasta 1839, adornada con hermosas láminas grabadas que representan trages (sic), armas, armaduras y muebles de los españoles de varias épocas y embellecida con un hermoso Atlas geográfico-histórico compuesto de ocho mapas iluminados, que designan los diferentes límites y divisiones de España en las principales épocas de su historia, y dan una noticia de los lugares en que ocurrió algún hecho memorable*, 3 vols., Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1841-1842.

DE BORBÓN, Faustino, *Cartas para ilustrar la Historia de la España árabe*, Madrid, Blas Román, 1796.

DE GOBINEAU, Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Éditions Pierre Belfont, 1967.

DE GAYANGOS Y ARCE, Pascual, *History of the Mohammedan dynasties in Spain*, vol. I, London, Oriental Translation fund of Great Britain and Ireland, 1840.

DE SCHACK, Adolfo Federico, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, traducida del alemán por Juan Valera, t. 1, Madrid, Imprenta de Rivadeneyra, 1867.

DE TAPIA GARCÍA, Eugenio, *Discurso histórico-crítico sobre la decadencia del imperio musulmán en España*, Madrid, Yenes, 1838.

— *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, t. 1, Madrid, Yenes, 1840.

DE MANTEROLA, Vicente, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa de España en la segunda mitad del siglo XIX*, Calahorra, Imprenta de D. Mateo Sanz y Gómez, 1862.

DOZY, Reinhart, *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides*, t. 1, Madrid, Ediciones Turner, 1982.

ESTÉBANEZ CALDERÓN, Serafín, *Manual del oficial en Marruecos o Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel Imperio*, Madrid, Imprenta de D. Ignacio Boix, 1844.

ET AL., *Description de l'Égypte recueil des observations et des recherches qui ont été faite en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*, t. 2, Paris, Imprimerie Panckoucke, 1821.

FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Francisco, *Discursos leídos ante el claustro de la Universidad literaria de Granada en el acto solemne de la recepción del Ldo. Francisco Javier Simonet como catedrático numerario de lengua árabe en la Facultad de Filosofía y Letras el día 15 de septiembre de 1862*, Granada, Imprenta de José M. Zamora, 1866.

— *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, Imprenta a cargo de Joaquín Muñoz, 1866.

— *Historias de Al-Andalus, por Aben-Adharí de Marruecos*, Granada, Imprenta de Francisco Ventura y Sabatel, 1860.

— “Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la Historia de la literatura árabe en España”, *Revista Ibérica*, Madrid, 15 octubre de 1861, t. 1, no. 1.

GARCÍA CONDE, José Antonio, *Historia de la dominación de los Árabes en España*, Madrid, Imprenta que fue de García, 1820.

GERBHARDT, Victor, *Historia general de España y de sus Indias*, Barcelona, Imprenta Luis Tasso, 1864, t. 1, 2 y 4.

GUIZOT, François, *Histoire de la Civilisation en Europe*, Paris, Pichón et Didier Éditeurs, 1828.

— *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain*, 4 vols., Paris, Pichón et Didier, 1830.

GUILLÉN ROBLES, Francisco, *Leyendas Moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas Nacional, Real y de D. P. de Gayangos*, Madrid, Imprenta de M. Tello, 1885.

HERDER, *Ideas para una filosofía de la Historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.

IRVING, Washington, *Cuentos de la Alhambra*, traducidos por D. L. L., París, Librería-Hispanoamericana, 1833.

JANER GRAELLS, Florencio, *Condición social de los Moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1857.

KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994.

KRAUSE, Christian Friedrich, *Ideal de la Humanidad para la vida. Con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860.

LAFUENTE ALCÁNTARA, Miguel, *Historia de Granada comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga desde remotos tiempos hasta nuestros días*, t. 2, Granada, Imprenta y librería de Sanz, 1844.

— *Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la Mozárabe en la edad media*, Madrid, Imprenta de El Faro, 1847.

LAFUENTE Y ZAMALLOA, Modesto, *Historia General de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, Establecimiento tipográfico Mellado, 1850-1867.

— *Fundación, engrandecimiento y caída del califato de Córdoba*. Discursos leídos en sesión pública de la Real academia de la historia el 23 de enero de 1853 seguido

de la contestación de Don Antonio Cavanilles, Madrid, Establecimiento tipográfico de D. F. de P. Mellado, 1853.

LECLERC, Georges Louis Comte de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*, Paris, Imprimerie Royal, 1749.

MARTÍNEZ DE LA ROSA, Francisco, *Aben Humeya o la Rebelión de los moriscos*, Drama histórico, París, Imprenta de Julio Didot, 1830.

MCGUCKIN DE SLANE, William, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale par Abu-Zeid Abd-er-Rahman Ibn-Mohammed Ibn-Khaldoun*, t. 1, Alger, Imprimerie du gouvernement, 1847.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. 3, Madrid, Imprenta de F. Maroto e hijos, 1881.

MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, Traducido al castellano por Don Juan López de Peñalver, t. 1, Madrid, Imprenta de Villalpando, 1820.

— *Cartas Persas*, México, Cien del Mundo, 1992.

PI Y MARGALL, Francisco, *Recuerdos y bellezas de España*, Barcelona, Imprenta de Joaquín de Verdaguer, 10 vols., 1839-1865.

— *Estudios sobre la Edad Media*, Madrid, Imprenta de Rivadeneyra, 1873.

RENAN, Ernest, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1855.

— Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme”, en: *Journal asiatique ou Recueil de Mémoires, d'extraits et de notices relatif à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux*, Ve série, t. XIII, février-mars 1859, avril-mai 1859.

— *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation: discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, au Collège de France*, Paris, Michel Lévy Frères Libraires-Éditeurs, 1862.

— *Estudios de Historia religiosa*, Madrid, F. Sempere y compañía editores, 1901.

— *L'avenir de la science: pensées de 1848*, Paris, Calmann Lévy, 1890.

— *¿Qué es una nación?*, Editorial Franco Savarino, 2004.

ROMEY, Charles, *Histoire d'Espagne depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, t. 1, Paris, Furne, 1839.

— *Historia de España desde los primeros tiempos hasta nuestros días*, trad. española, t. 20, Barcelona, Bergnes, 1839.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Imprenta de José del Collado, 1820.

SAAVEDRA, Eduardo, *Intereses de España en Marruecos*, Madrid, Fortanet, 1884.

— *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, El progreso editorial.

SAINT HILAIRE, Eugène, *Histoire d'Espagne*, t. 1, Paris, Levrault, 1857.

SILVESTRE DE SACY, Isaac-Antoine, *Chrestomathie arabe*, t. 2, Paris, Imprimerie royale, 1826.

— *Mélanges de Littérature précédés de l'éloge de l'auteur par M. le Duc de Broglie*, Paris, E. Ducroq Libraire-Éditeur, 1861.

— *Grammaire arabe*, troisième édition, Tunis, Société anonyme de l'imprimerie rapide, 1904.

SIMONET FRANCISCO, Javier, *Discursos leídos ante el Claustro de la Universidad Literaria de Granada en el acto solemne de la recepción del Ldo. D. Francisco Javier Simonet como catedrático numerario de lengua árabe en la Facultad de Filosofía y Letras el día 15 de Septiembre de 1862*, Granada, Imprenta y librería de D. José M. Zamora, 1866.

— *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Tello, 1897, Madrid, Ediciones Turner, 1983.

— *La América*, no. 17, Madrid, 8 de noviembre de 1859.

— “La Barbarie musulmática y la Barbarie liberalesca”, *El Siglo Futuro*, no. 5553, 22 de agosto, 1893.

BIBLIOGRAFÍA

ADRIÀ I MONTOLÍO, Joan J., *La Civilización doctrinaria: Guizot y la Historia Europea*. Versión digital: <<http://www.latorredelvirrey.es/la-civilizacion-doctrinaria-guizot-y-la-historia-europea>

- ALCALÁ GALIANO, Antonio, *Lecciones de Derecho Político (1838-1839)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- ALMONG, Shmuel, "The racial motif in Renan's attitude to jews and judaism", en: *Antisemitism through the ages*, Oxford, 1988, pp. 255-278.
- ÁLVAREZ JUNCO, José, *Máter Dolorosa La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2004.
- ÁLVAREZ MILLÁN, Cristina, *Pascual de Gayangos A Nineteenth-Century Spanish Arabist*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- ANCEAU, Éric, "Deux façons de concevoir et d'appliquer la politique coloniale? Le prince Napoléon et Prosper de Chasseloup-Laubat, ministres de l'Algérie et des Colonies (juin 1858-novembre 1860)", en: Hubert Bonin, *L'esprit économique impérial (1830-1970)*, S.F.H.O.M, 2008.
- ARDIT, Lucas Manuel, "Una reflexión sobre la expulsión de los moriscos valencianos y la repoblación", en: *Revista de Historia Moderna*, no. 27, 2009.
- AYMES, Jean René y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1997.
- AZAÑA, Manuel, *La invención del "Quijote" y otros ensayos*, Bilbao, Espasa-Calpe, 1934.
- AZIZA Mimoun, "Un orientalisme périphérique: l'orientalisme espagnol face au passé arabo-musulman de l'Espagne", *Maghreb et sciences sociales*, Tunis, IRMC, 2012.
- BANCEL Nicolas, "Construction et circulation de la notion de «race» au cours du XIX siècle", en: *L'invention de la race Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris, Éditions la Découverte, 2014.
- BERNALDO DE QUIRÓS MATEO, José Antonio, *Eugenio de Tapia: un análisis del cantar de mio Cid en 1838*. Versión digital: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista5/cid.htm#3>
- BOUM, Aomar, "The Performance of Convivencia: Communities of Tolerance and the Reification of Toleration Manuscript number", *Religion compass*, 2012.

BURESI, Pascal, "La frontière: laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (Xe- XVe siècle)?", *Cahiers de la Méditerranée*, no. 86, Conseil régional Provence-Alpes-Côte d'Azur, 2013.

BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.

CABELLO CARRO, Paz, "Los inicios de la Museología en la función pública. La compleja historia de Florencio Janer (1831-1877)", en: *Museos Revista de la Subdirección General de Museos Estatales*, no. 3, 2007.

CAGNI, Horacio, "Una reflexión sobre las relaciones cristiano-islámicas durante la Edad Media", *Diversidad*, año 2, número 3, Santiago de Chile, 2011.

CAILLEAUX, Christophe, "Chrétiens, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La convivencia et autres mythes historiographiques", *Cahiers de la Méditerranée*, no. 86, Conseil régional Provence-Alpes-Côte d'Azur, 2013.

CALDERÓN BOUCHET Rubén, "Arturo Gobineau y el mito de los orígenes", en: *Verbo*, vol. 387-388, Madrid, 2000.

CANAL I MORELL, Jordi, *El carlismo: dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, "El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal", *Ayer*, no. 39, 2000.

CAPUCHINO SANTOS, David, *La España del exilio: afrancesados y liberales entre 1813 y 1833*. Versión digital: [https://www.academia.edu/7459285/La Espa%C3%B1a del exilio afrancesados y liberales entre 1813 y 1833](https://www.academia.edu/7459285/La_Espa%C3%B1a_del_exilio_afrancesados_y_liberales_entre_1813_y_1833)

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia a la exclusión*, Madrid, Sílex Ediciones, 2012.

CASTRO AMÉRICO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Grijalbo, 1983.

CEREZO PONTE, Carmen, "Señuelo para investigadores", en: *Anales del Museo de América*, no. 13, Madrid, 2005.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1999.

COILLY Nathalie, *Le siècle des saint-simoniens Du Nouveau christianisme au canal de Suez*, Editions de la Bibliothèque nationale de France, 2006. Versión digital: http://www.bnf.fr/documents/dp_saint_simoniens.pdf

CONSTANTINI Dino, *La mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, "Musulmanes y Cristianos: La imposibilidad de una convivencia", *Arbor* CLXXVIII, no. 701, mayo 2004.

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

DEHÉRAIN Henry, *Silvestre de Sacy 1758-1838 ses contemporains et ses disciples*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938.

DÉCOBERT Christian, "L'orientalisme, des Lumières à la Révolution, selon Silvestre de Sacy", en: *Les Arabes, les Turcs et la Révolution française*, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, no. 52-53, 1989.

DERENBOUG Hartwig y Barrau-DIHIGO L., "Quatre lettres de Josef Antonio Conde à Silvestre de Sacy", en: *Revue Hispanique*, t. XVIII, Paris, Sorbonne, 1897.

DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*, 2a. ed., trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

DE NORVINS, M., *Histoire de Napoléon*, Bruxelles, Meline, Cans et Compagnie, 1838.

DOMÍNGUEZ PRATS, Antonio B., "José Antonio Conde (1766-1820) Autor de Historia de la dominación de los árabes en España (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original", en: *Antigüedad cristiana (Murcia)*, XXIII, 2006.

DONOSO CORTÉS, Juan Francisco, *Lecciones de Derecho Político (1836-1837)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

DUCHET, Michèle, *Antropología e Historia en el siglo de las Luces*, México, Siglo XXI Editores, 1984.

DUGAT, Gustave, *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle précédée d'une esquisse historique des études orientales*, Paris, Maisonneuve, 1868.

ESPAGNE, Michel, “Silvestre de Sacy et les orientalistes allemands”, en: *Revue germanique internationale*, no. 7, 2008.

ESTEBAN DE VEGA, Mariano, “Castilla en la configuración de la Historia nacional española”, en Manuel Redero San Román (Ed.), *Castilla y León en la Historia contemporánea*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2008.

FANJUL, Serafín, *al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, siglo XXI, 2000.

— *La Quimera de al-Andalus*, Madrid, siglo XXI, 2004.

FERNÁNDEZ-MORERA, Darío, *The myth of the Andalusian Paradise. Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*, Wilmington, Delaware, ISI books, 2016.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

ET. AL., *New Dictionary of the history of ideas*, vol. 6, Thomson Gale, 2005.

FERRATON, Cyrille, “Philippe Régnier (dir.), Etudes saint-simoniennes. Antoine Picon, Les saint-simoniens”, en: *Astérian*, 2003. Versión digital: <http://asterion.revues.org/22>

FONTANA, Josep, *Historia de España, La época del liberalismo*, vol. 6, Barcelona, Crítica/Marcial Pons, 2007.

GALFIONE, María Verónica, “La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII”, *Scientiae Studia*, vol. 12, no. 1, 2014.

GARAY MONTAÑEZ, Nilda, “La construcción teórica de la discriminación étnica o racial en la filosofía política ilustrada. Una visión crítica”, en: *Crítica jurídica*, no. 31, enero-junio 2011.

GARCÍA FITZ, Francisco, “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media Hispánica ¿Mito o Realidad?”, Alejandro García Sanjuán (Ed.), *Tolerancia y Convivencia étnico-religiosa en la península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de cultura islámica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2003.

GIRARD, Henri, *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan*, Paris, Les presses universitaires de France, 1923. Versión digital: <https://archive.org/details/bibliographies00girauoft>

GOBERNA FALQUE, Juan R., *Civilización: historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, *Lo Moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

— *Le Maure d'Andalousie. Les raisons d'une exclusion et la formation d'un stéréotype*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2007.

— *Racismo elegante De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona, Bellaterra, 2011.

— *El mito de Al-Andalus Orígenes y actualidad de una idea cultural*, Madrid, Almuzara, 2014.

GONZÁLEZ CASTRILLO, Ricardo, "Un filoarabista de mediados del siglo XVIII: Faustino de Muscat y Guzmán", *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 26, 2015.

GONZÁLEZ MANSO, Ana Isabel, "Tolerancia religiosa y modelo de iglesia en España en la primera mitad del siglo XIX", *Historia Constitucional*, no. 15, Oviedo, 2014.

— *El debate sobre la Libertad de Cultos en las Constituyentes de 1869: ¿Religión o Religiones?*, Master universitario en Ciencias de las Religiones UCM Madrid, 2016.

GRONDIN REINE, Claude, "Rezension über: Dino Costantini, Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française", en: *Annales, Empires coloniaux*, no. 3, 2008.

GUIDA, Michelangelo, "Al-Afghani and Namik Kemal's replies to Ernest Renan: Two anti-westernist Works in the formative stage of islamist thought", en: *Turkish Journal of Politics*, vol. 2, no. 2, 2011.

HEREDIA CAMPOS, María del Carmen, "La cultura española y el regeneracionismo liberal. El discurso de Antonio Alcalá Galiano en la Universidad de Londres en 1828", en: *Espacio, tiempo y forma, serie V, Historia Contemporánea*, no. 14, 2001.

HOBBSAWM, Eric, y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002.

HOURANI, Albert, *La historia de los árabes*, Ediciones B, Barcelona, 2014.

- IRWIN, Robert, *Dangerous Knowledge Orientalism and its discontents*, New York, The Overlook press, 2006.
- KHAWAM, René (Ed.), *Las mil y una noches*, t. 1, Barcelona, Edhasa, 2013.
- KOSELLECK, Reinhardt, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 2000.
- KOULOUGHLI, Djamel, *Ernest Renan: Un antisémitisme savant*, Histoire Epistémologie Langage, no. 29 (2), 2007.
- KROTZ, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, México, Fondo de cultura económica, 2002.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, *El primer liberalismo y la iglesia*, Alicante, Instituto de estudios Juan Gil-Albert, 1985.
- LA PARRA LÓPEZ, Santiago, “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?”, en: *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, no. 15, 1996.
- LATOUCHE, Emmanuel, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques publiés par L'institut de France*, Paris, Imprimerie impériale, 1810.
- LAURENS, Henry, “L'orientalisme français: un parcours historique”, en: Youssef Courbage (dir.), *Penser l'Orient*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2004.
- LEPE-CARRIÓN, Patricio, “Racismo filosófico: el concepto de «raza» en Immanuel Kant”, *Filosofía unisinos*, no. 15, 2014.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, “Arabismo y orientalismo en España radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Revista Awraq*, anejo al volumen XI, 1990.
- “Enigmas de Al-Andalus: una polémica”, *Revista de Occidente*, no. 224, enero 2000.
- “El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista”, Universidad Autónoma de Madrid, en Felice Gambin (Ed.), *Alle radici dell'Europa. Miri, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*. Volume III: secoli XIX-XXI, Firenze, SEID Editori, 2011.

— *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad de Granada, 2011.

— “España y el Mundo Árabe-Islámico: Historia de una multiplicidad de relaciones y encuentros”, *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España, Cuadernos de la escuela diplomática*, no. 48, Madrid, Casa Árabe, 2013.

LÓPEZ SERRANO, Francisco de Asís, “Modesto Lafuente como paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX: Una revisión bibliográfica”, *Chronica Nova*, no. 28, 2001.

— *De los orígenes a Pelayo. Modesto Lafuente en su contexto historiográfico*, Publicaciones y divulgación científica Universidad de Málaga, 2014.

LOUCA, Anouar, “Les contacts culturels de l’Égypte avec l’Occident”, en: *L’Égypte d’aujourd’hui permanence et changements 1805-1976*, Institut de recherches et d’études sur le monde arabe et musulman, Éditions du CNRS, 1997.

LUFFIN, Xavier, WEISS, Monique, “Un regard critique sur les «mythes» de la coexistence interreligieuse”, *Cahiers de la Méditerranée*, no. 86, Conseil régional Provence-Alpes-Côte d’Azur, 2013.

MANCERON, Gilles, *Le code de l’indigénat dans l’Algérie coloniale*. Versión digital: <http://ldh-toulon.net/le-code-de-l-indigenat-dans-l.html>

MANRESA SÁNCHEZ, José María, *Historia Legal de España desde la dominación goda hasta nuestros días*, Madrid, Establecimiento tipográfico calle del sordo, 1841.

MANZANARES DE CIRRE, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de cultura, 1971.

MANZANO MORENO, Eduardo, “La construcción histórica del pasado nacional”, en: Juan Sisinio Pérez Garzón, *La gestión de la memoria*, Barcelona, Crítica. 2000.

— “El Islam en la península Ibérica”, *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España, Cuadernos de la escuela diplomática*, no. 48, Madrid, Casa Árabe, 2013.

— “Qurtuba: Some Critical Considerations of the Caliphate of Cordoba and the Myth of Convivencia”, *Reflections on Qurtuba in the 21st century*, Madrid, Casa Árabe, 2013.

- MARTÍNEZ SANTAMARTA, H. Salvador, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas Alfonsíes*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2006.
- MENOCAL, María Rosa, *The ornament of the world. How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in Medieval Spain*, New York, Little, Brown and Company, 2002.
- MORALES LEZCANO, Víctor, *Africanismo y Orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 1988.
- NADEAU, Christian, “La Historia como construcción social y política: una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner”, en: *Revista Anthropos*, no. 223, Barcelona, abril-junio 2009.
- ONCINA, Faustino, (Ed.) *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, CSIC, Madrid, 2009.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo, *Historiografía e ideología en la postguerra española. La ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 1991
- “Historia e historiografía española”, en: *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, no. 43, octubre 2007.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo y PEIRÓ, Ignacio, (Eds.), *Diccionario de historiadores españoles contemporáneos (1840-1980)*, Madrid, Akal, 2002.
- PEIRÓ MARTÍN, Ignacio, *Los guardianes de la historia: la historiografía académica de la Restauración*, Zaragoza, 1995.
- PELLISTRANDI, Benoît, “Escribir la historia de la nación española: proyectos y herencia de la historiografía de Modesto Lafuente y Rafael Altamira”, *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, no. 17, 1997.
- *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004.
- PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio, “Nación española y revolución liberal: La perspectiva historiográfica de los coétaneos”, en: Carlos Forcadell, *Nacionalismo e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998.
- *La gestión de la memoria*, Barcelona, Crítica, 2000.

— “Memoria, Historia y Poder. La construcción de la identidad nacional española”, en: F. Colom, (Ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005.

PETITBON, Pierre-Henri, *Taine, Renan, Barrès Étude d'influence*, Paris, Société d'Édition les belles lettres, 1934.

PUIG MONTADA, Joseph, *Edward Saïd and the Spanish Orientalists*, Universidad Complutense de Madrid, 2009. Versión digital: <http://eprints.ucm.es/11764/1/PUigC entroMohamed6.pdf>

QUIRK RONALD, J., *Serafín Estébanez Calderón. Bajo la corteza de su obra*, New York, Peter Lang, 1992.

RÉGNIER, Philippe, “Thomas-Ismaïl Urbain, métis, saint-simonien et musulman: crise de personnalité et crise de civilisation (Égypte, 1835)”, en: Jean-Claude Vatin (dir.), *La fuite en Égypte*, CEDEJ-Égypte/Soudan, 1989.

RÍOS SALOMA, Martín, “De la Historia de las mentalidades a la Historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la Historiografía en la segunda mitad del siglo XX”, *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, no. 37, enero-junio, 2009.

— *La Reconquista una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, México/Madrid, Instituto de Investigaciones Históricas/Marcial Pons, 2011.

— *La Reconquista en la Historiografía española contemporánea*, México/Madrid, UNAM/Sílex Ediciones, 2013.

RIVIÈRE GOMEZ, Aurora, *Orientalismo y nacionalismo español Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Editorial Dykinson, 2000.

— *Historia, historiadores e historiografía en la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid*, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

RODINSON, Maxime, *La fascinación del Islam*, Madrid, Júcar, 1989.

RODRÍGUEZ DOMINGO, José Manuel, “La protección institucional de las «antigüedades árabes» en Granada”, en: *El patrimonio arqueológico en España en el siglo XIX: el impacto de las desamortizaciones*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2012.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, CLAUDIO, *España un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa, 1977.

SÁNCHEZ GARCÍA, Raquel, “El primer exilio de Alcalá Galiano 1824-1834”, en: *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, no. 19, 1999.

SÁNCHEZ MANTERO, Rafael, *Fernando VII. Borbones*, no. 6, Madrid, Alianza, 2001.

SÁNCHEZ-MEJÍA, María Luisa, “Barbarie y Civilización en el discurso nacionalista de la Guerra de África (1859-60)”, *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, no. 162, Madrid, octubre-diciembre 2013.

SERRALLONGA URQUIDI, Joan, “La guerra de África (1859-1860). Una revisión”, *Ayer*, La política en el reinado de Isabel II, no. 29, 1998.

SOLARI, Enzo, “Contornos de la tolerancia medieval”, en: *Ideas y valores*, vol. LXII, no. 153, Bogotá, 2013.

SPIEGEL, Gabrielle, *The past as text. The theory and practice of medieval historiography*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press, 1997.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, “El Republicanismo Institucionista en la Restauración”, *Ayer*, no. 39, 2000.

TEROL ROJO, Gabriel, “Las influencias orientales en el pensamiento occidental: De la Ilustración al idealismo postkantiano”, *Ars Brevis*, no. 17, 2011.

TOLAN, John, “Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse: contacts et frictions quotidiens d’après des sources juridiques de l’Espagne médiévale”, *Cahiers de la Méditerranée*, no. 86, Conseil régional Provence-Alpes-Côte d’Azur, 2013.

TORRECILLA, Jesús, *España exótica. La formación de la imagen española moderna*, Colorado, Society of Spanish and Spanish-American Studies, 2004.

TRAUTMANN-WALLER, Céline, “Du caractère des peuples sémitiques à une science de la mythologie hébraïque (Ernest Renan, Heymann Steinthal, Ignác Goldziher)”, *Revue germanique internationale*, no. 7, 2008.

VELASCO DE CASTRO, Rocío, “Arabismo y Colonialismo Español: Pascual de Gayangos y la cuestión marroquí”, en: *Norba. Revista de Historia*, vol. 22, 2009.

VILAR, José María, "Bajo los efectos de la «Guerra de África» de 1859-160. La Embajada de Francisco Merry y Colom a Rabat en 1864", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 64, 2015.

VIÑES MILLET, Cristina, *Granada y Marruecos: arabismo y africanismo en la cultura granadina*, Granada, El Legado Andalusi, 1995.

WIENER PHILIP, *The new dictionary of the history of the ideas*, vol. 1, New York, Scribners, 1973.

WULFF FERNANDO, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003.