

Más allá de los mitos de la coexistencia interreligiosa: contactos y roces cotidianos según las fuentes jurídicas de la España Medieval¹.

John Tolan²

Resumen

Jamás la Edad Media ha sido tan actual. Asistimos, desde hace algunos años, a un verdadero “choque de memorias” en cuanto a la interacción de judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval. Para algunos se trataría, antes que todo, de una historia de enfrentamientos, de pugnas, de desprecio y descrédito: la “reconquista” no sería más que una variedad local del conflicto global entre cruzados y *jihadistas* ya embarcados en un “choque de civilizaciones”. Para bloquear esta caricatura grosera otros historiadores y ensayistas han construido un mito mucho más simpático, aunque muchas veces igual de simplificador: el de una España medieval como terreno de entendimiento entre tres culturas que se admiraban y respetaban, verdadera edad de oro de tolerancia entre religiones y culturas. La realidad histórica, como siempre, es a la vez más compleja y más interesante. Examinaremos los textos jurídicos provenientes de medios musulmanes y cristianos para comparar cómo los juristas medievales intentaban arreglar lo que para ellos eran los problemas presentados por la promiscuidad de “creyentes” e “infieles”. Se prestará particular atención a las preguntas del compartir el vino y el alimento, de la sexualidad interconfesional, y de las jerarquías sociales. Veremos una mezcla de complicidad y de desconfianza con los múltiples intentos por establecer barreras entre los fieles y los otros, barreras constantemente saltadas o despreciadas. Ni el modelo del choque de la civilización ni el de la convivencia irenista pueden hacer justicia a la complejidad de las verdaderas sociedades humanas.

1 Este artículo es la versión reescrita de una comunicación en el coloquio “Mitos de la coexistencia interreligiosa: historia y crítica” en el Centro interdisciplinario de estudios de la religión y de la laicidad, Universidad libre de Bruselas, 23-25 septiembre 2009.

2 Formado en Yale (BA en letras clásicas), Chicago (PhD en Historia), y EHESS de París (HDR). Es profesor de historia en la Universidad de Nantes. Historiador del mundo mediterráneo medieval. Ha publicado: *Los Sarracenos* (Flammarion/Aubier 2003), *Le Saint chez le sultan* (Sauil 2007) y *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Age* (PUR 2009). Es director de un programa de investigación del Consejo Europeo de Investigación, “RELMIN: Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (Ve--XVe siècles)” (ver www.relmin.eu).

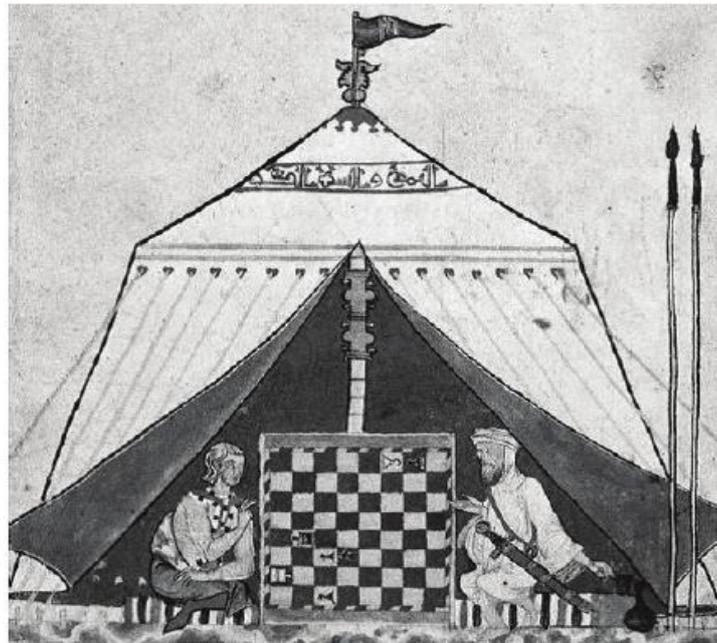
El 30 de mayo de 1252 el rey Fernando III (o San Fernando) muere en Sevilla, ciudad que había conquistado hacía 4 años. Su hijo y sucesor, Alfonso X, lo enterró en la catedral de Sevilla e hizo componer un epitafio cuatrilingüe: en latín, castellano, hebreo y árabe. Los cuatro epitafios concuerdan para enumerar las cualidades de Fernando y para afirmar que había destruido a todos sus enemigos y conquistado Sevilla “cabeza de España”. Las diferencias entre los cuatro epitafios, como ya lo señaló en su tiempo Américo Castro, son en general mínimas, menos en el epitafio latino donde se añade que Fernando “*civitatem hispalensem... de manibus eripuit paganorum et cultui restituit christiano*”³ ¿Por qué esta diferencia? El texto latino, como lo señala Castro, es para los eclesiásticos; refleja sus prejuicios contra los musulmanes (aquí calificados, como muchas veces en la edad media, de “paganos”). Estas inscripciones para Castro, muestran las diferencias ideológicas entre el clero y el rey que era más tolerante.⁴ Es este rey, Alfonso el Sabio, después de todo, que se rodea de eruditos judíos y musulmanes y que dirige la producción de una amplia biblioteca en español del saber oriental y occidental. En las magníficas miniaturas de estas obras, se encuentran imágenes sorprendentes del rey de las tres religiones: el rey jugando ajedrez con un sujeto musulmán, que escucha músicos cristianos y musulmanes, o quien libro en mano dirige su equipo de eruditos cristianos, judíos y musulmanes. El rey, en efecto, hizo traducir del árabe varias obras científicas y prácticas: tratados de astronomía y de astrología, de adivinación, de caza, de ajedrez; sus *Tablas Alfonsinas* se quedarán como obra de referencia para los astrónomos europeos durante siglos.⁵ El rey también hizo traducir obras literarias (entre

3 Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México 1973, p. 38-41. Castro da las transcripciones de los epitafios latinos y castellanos y de las traducciones castellanas de los epitafios árabes y hebraicos; el pasaje citado está en la página 38

4 “La política de Alfonso X no coincidía enteramente con la de los eclesiásticos de su corte”, Castro, *Realidad Histórica*, op. cit., p. 39. Habla en otras páginas “de los principios de la tolerancia reflejada en el epitafio de Fernando el Santo” (p.279).

5 Para un panorama del mito del rey tolerante, ver John Tolan, “*Alfonso X el sabio, rey de las tres religiones*”, *Wodan: Greifswalder Beitrage zum Mittelalter* 74 (1997), p. 123-136. Para otra visión diferente del rey sabio, ver Maribel Fierro, “*Alfonso X “The Wise”: The Last Almohad Caliph?*”, *Medieval Encounters* 15 (2009), p. 175-198. La bibliografía en cuanto al reino de Alfonso y de las actividades culturales de su corte es inmensa, presentamos aquí solo algunos trabajos recientes: Manuel González Jiménez, *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, 1993; Francisco Márquez Villanueva, *El concepto cultural Alfonsino*, Madrid, 1994; Joseph. O Callaghan, *The Learned King: The Reign of Alfonso X of Castile*, Filadelfia, 1993. Sigue siendo útil la biografía de

otras el Kalila wa Dimna) e incluso una versión de Mi'raj, o Viaje celeste de Mahoma. Este Rey *mudéjar* parece un rey ecumenista, tolerante, muy a nuestro gusto actual ¿Qué símbolo más emotivo que las iglesias mudéjares, como las de Santa Fe y de Santiago del Arrabal, que parecen nacidas de una unión entre iglesia romana y mezquita magrebina? Sobre las frescas de la iglesia de San Román, se leen todavía las loas de Dios en latín y en árabe.



Alfonso X el Sabio, *Libro de los juegos de ajedrez, dados y tablas*
 (Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Ms. T. I. 6, f° 64 r°)

Esta imagen es la de una convivencia bien conocida, utilizada muchas veces para carteles de coloquios, para discos de música medieval, para cubierta de libros. Dos hombres, un musulmán y un cristiano, juegan ajedrez en una tienda de campaña. Esta imagen pertenece a las numerosas iluminaciones del Libro de ajedrez que Alfonso X, llamado el Sabio, rey de Castilla y de León, hace traducir del árabe al latín. Podemos notar que el musulmán está armado, que estamos en su tienda y que está venciendo al cristiano, quien por otra parte, no tiene armas ¿Este último sería un prisionero? Esta es una imagen que muestra toda la complejidad y la ambigüedad de nuestro objeto: juego amigable, aparentemente, entre hombres de religiones diferentes; pero los contextos de guerra y de captura están claramente evocados.

Antonio Ballesteros Beretta, *Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1963.

Como todo en esta imagen es la de un juego pacífico, la del rey tolerante es simplificadora. La producción científica y cultural de Alfonso no es accesoria con respecto a sus ambiciones políticas: es una parte esencial de ellas. A lo largo de su carrera política Alfonso intenta sentar su hegemonía sobre los nuevos sujetos musulmanes cuyas tierras acaban de ser conquistadas, de extender sus poderes sobre sus grandes vasallos, de uniformizar todos los derechos y libertades en las diferentes partes de su reino bajo su única autoridad y de hacerse, así, reconocer como emperador romano. Es en este contexto ideológico que hay que entender su mecenazgo con traductores, poetas, científicos, pintores, músicos y arquitectos. Quiere hacer de su corte un lugar de ciencia y de cultura que pueda competir con la de cualquier otro soberano contemporáneo.

Si el retrato del rey Sabio, tolerante, forma parte de los lugares comunes sobre la España medieval, como tierra de convivencia, de coexistencia pacífica entre hombres y mujeres de las tres religiones, hasta la mitad del siglo XX, la España medieval era más bien considerada como lugar de enfrentamientos, de *jihad* y de cruzadas/reconquista, cuyo punto culminante, en 1492, dio la expulsión de los judíos y la conquista de la última mínima posesión musulmana, Granada⁶.

Los documentos que nos develan la vida cotidiana en la península ibérica en la Edad Media, nos ofrecen una imagen mucho más matizada y compleja. Un mundo en el cual se codean judíos, cristianos y musulmanes, en el cual se comercia, se intercambian ideas, se invitan, hacen la fiesta juntos, o incluso, a veces se enamoran. Pero donde reina también una cierta desconfianza, un cierto miedo a la “contaminación” que podrían representar los contactos con el infiel. Imagen tanto más compleja que existen importantes diferencias geográficas (Barcelona no es Sevilla, y las llanuras de la Extremadura son otra cosa también) y cronológicas (entre el siglo VIII y el XV). Es tanto más complicado que las fuentes de las cuales dispone el historiador son poco numerosas y más bien parciales. Son el fruto de

6 Ver Francois Clément, “Las relaciones interreligiosas en Andalus (España musulmana) del siglo IX al XIII: desconstrucción de un mito”, en Frédéric Rognon (ed.), *El “buissonnement” monoteísta: las regulaciones del pluralismo en las religiones del Libro*, Frédéric Rognon, Estrasburgo, PUS, 2010, p. 355-372; ídem, “El Islam andaluz en la historiografía europea”, *Revista Diálogos Mediterráneos*, 2, 2012, p. 20-33, www.dialogosmediterraneos.com.br.

una élite intelectual, muchas veces conservadora en el plan religioso: rabinos, sacerdotes, monjes, *muftis*, *cadis*.

Por lo tanto la pregunta central es ¿Por qué se idealizó esa España medieval como modelo de tolerancia entre las tres religiones? Es probable que haya que entender esto en un contexto de culpabilidad occidental de la era poscolonial y de los esfuerzos por encontrar un acercamiento entre religiones en el siglo XXI. Para combatir la falsa y simplista imagen de un eterno “choque de civilizaciones” entre el “Islam” y “Occidente”, se pretende tranquilizarnos con fábulas, no menos simplistas, sobre el buen entendimiento entre las tres religiones en España medieval. En 1998 se me contactó para saber si quería participar en un programa educativo sobre el tema del “al-Ándalus” destinado a los estudiantes israelitas y palestinos. La idea explícita era mostrar que judíos y musulmanes supieron vivir en paz y armonía en la España medieval, y que por lo tanto no había razones para que no pudieran hacerlo de nuevo. Pero llegó la intifada al-Aqsa en el 2000 y la represión que siguió, y el proyecto se hundió.

Otro ejemplo. En un coloquio en Harvard, en 2007, a propósito del “triálogo” entre las fes abrahamicas, Abdul Aziz Said afirmó que para educar a nuestros jóvenes a integrar el papel de “ciudadanos del mundo”, y en particular para establecer las bases de una coexistencia pacífica entre las religiones en la nueva democracia iraquí, había que “recuperar las lecciones del al-Ándalus y la Bagdad Abasida”⁷. En ese mismo coloquio, Nathan Funk y Meena Sharify-Funk afirmaron que había que “Foster the emergence of new stories”, empujar la emergencia de historias nuevas, historias de tolerancia y de respeto para contrarrestar a los que predicán el choque de las civilizaciones⁸. En la misma lógica se nos presenta la expedición de San Francisco de Asís en la corte de Al-Kâmil, sultán de Egipto, en 1202, como una “misión de paz”, prototipo del diálogo ecuménico que necesitamos, y poco importa que las fuentes contemporáneas afirmen claramente que buscaban el martirio⁹.

7 Abdul Aziz Said, “Educating for Global Citizenship: Perspectives from the Abrahamic Traditions” en Moshe Ma’oz (ed.), *The Meeting of Civilizations: Muslim, Christian, and Jewish*, Brighon- Portland 2009, pp. 177-186.

8 Nathan Funk y Meena Sharify-Funk, “Peacemaking among the Religions of Abraham: Overcoming Osbtacles to Co-existence” en Ma’oz, *ibid*, pp. 203-219.

9 John Tolan, *Le Saint chez le Sultan: la rencontré de Francois d’Assise et de l’islam. Huit siècles d’interprétations*, París, 2007

Eso es el mito: ¿cómo, en tanto que historiador, intentar aprehender una realidad de la Edad Media para confrontarla con estos mitos? En primer lugar hay que evitar, está muy claro, las generalizaciones burdas: en España, entre los siglos VIII y XV hubo dirigentes musulmanes y cristianos, bereberes, árabes, catalanes y muchos más, y no se pueden enunciar verdades que se apliquen en todos los lugares y todo el tiempo. De manera general, a pesar de todo, estos dirigentes permitían a los adherentes de las religiones minoritarias, vivir en paz en sus reinos, tener lugar de culto, de practicar su religión y tener una autonomía jurídica importante. En contraparte, estas minorías debían pagar impuestos específicos y aceptar restricciones sociales que variaban mucho en naturaleza e importancia (el proselitismo les estaba prohibido; a veces se les obligaba a llevar vestimenta distintiva; se les prohibía muchas veces llevar armas o montar a caballo, etc.)¹⁰

Numerosos textos jurídicos definen los contactos cotidianos entre musulmanes y *dhimmis*: entre otras las *fatwas* (consultaciones jurídicas) y manuales de *hisba* (derecho urbano). En este artículo sólo citaré algunos ejemplos concretos de los problemas presentados por la cohabitación entre musulmanes y *dhimmis*: la sexualidad y el matrimonio, la alimentación (sobre todo la carne y el vino) y las jerarquías sociales. Del lado cristiano examinaremos fueros (cartas urbanas), canones de concilios eclesiásticos y derecho real (por ejemplo las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio).¹¹

Fiestas y alimentación

Musulmanes, judíos y cristianos se codeaban día a día en los mercados, en las carreteras, en los barrios; vivían muy cercanamente ya que las ciudades con barrios muy claramente definidos para judíos, cristianos o musulmanes, eran la excepción. Así tenían relaciones cotidianas que podrían ser amistosas o conflictivas. Ciertos hombres de religión temían sobre todo los efectos nefastos de las relaciones amigables, que podían llevar a faltas a la ortodoxia religiosa, incluso llegar a la apostasía. Por lo tanto desalentaban, muchas veces, ciertas formas de sociabilidad con los “infieles”. Por otra parte,

10 John Tolan, Gilles Veinstein y Henri Laurens, *L'Europe et l'Islam: quinze siècles d'histoire*, Paris: Odile Jacob, 2009, pp. 55-76

11 Para una bibliografía sobre estas problemáticas, así como una edición electrónica de textos jurídicos escogidos, ver www.relmin.eu.

esto sigue siendo un problema de actualidad, si se consultan ciertos sitios de internet de *fatwas*: los rigoristas continúan prohibiendo la participación de los musulmanes en fiestas cristianas o judías, así como el consumo de la carne preparada por ateos o paganos (incluso si se considera, en general, que el consumo de la carne de los cristianos y de los judíos es lícita)¹².

En la Edad Media, varios *muftis* d'al-Andalus prohíben a los musulmanes participar en las fiestas cristianas de Navidad, del Año Nuevo, de San Juan.¹³ Un muftí prohíbe a los musulmanes aceptar *matzohs* (pan ácimo) de los judíos en la ocasión de las pascuas judías. Es difícil interpretar estas prohibiciones que son, a pesar de todo, sólo opiniones legales (y no normativas) de eruditos individuales. Si desaprueban estas prácticas es porque debían ser relativamente frecuentes. Se sabe por otras fuentes que el gran Califa Abd al-Rahman III asistía a carreras ecuestres que cristianos organizaban para la fiesta de San Juan.¹⁴

El contacto con el antagónico religioso es a veces considerado como un elemento de corrupción o de contaminación que hay que evitar. Ciertos fueros prohíben a los no cristianos presentarse en los baños públicos los mismos días que los cristianos.¹⁵ Se prohíbe a la nodriza cristiana dar pecho a niños judíos o musulmanes y a los cristianos de emplear nodrizas musulmanas o judías para los suyos.¹⁶

Para las ciudades del al-Andalus, hay manuales de *hisba*, especie de tratados de las corporaciones de los oficios urbanos destinados al oficial de estado (el *muhtasib*) que debe vigilar (entre otras cosas) los pesos y medidas en los mercados, la limpieza de los baños públicos y el respeto de la pureza religiosa. Tenemos, por ejemplo, el de Ibn Abd al-Ra'ûf, jurista malikita que vivió en una ciudad de la España musulmana, sin que se pueda precisar ni su ciudad natal ni la fecha de composición de su texto (probablemente el periodo almorávide,

12 Ver, por ejemplo, http://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/fr-Islamhouse-FatwaMuslimjadid.pdf

13 Vincent Lagardère, *Histoire et société en occident musulman au moyen âge: Analyse du Mi'yârd'al Wansarîsî*, Madrid, 1996, p. 476

14 Francisco de la Granja, "Fiestas cristinas en el al-Andalus (materiales para su estudio)", *Al-Andalus* 1 (1969) p. 1-54 y 126-127.

15 James Power, "Frontier Municipal Baths and Social Interaction in Thirteenth-Century Spain" *American Historical Review* 84 (1979), p. 649-667

16 Joseph O'Callaghan, "The Mudejars if Castile and Portugal" en J. Powell (ed.), *Muslim under Latin Rule, 1100-1300*, Princeton, 1990, p. 11-56 (particularmente p. 31)

fin del XI o primera mitad del siglo XII).¹⁷ Este jurista afirma que hay que evitar “comprar intencionalmente la carne en las carnicerías de los tributarios”. Reconoce que la compra no está estrictamente prohibida; aunque sigue “censurable”. Se ve a este jurista dividido entre un respeto estricto por la legalidad (apoyándose con citación de textos jurídicos malekitas) y la voluntad de marcar fuertemente la separación entre los musulmanes y los cristianos. Consumir su carne sería para él mancharse de complicidad con las iglesias y los ritos cristianos, favorecer los errores de los infieles y participar de ellas.

Otros juristas prohibieron a los musulmanes consumir la carne de los cristianos si saben que una invocación a Jesús ha sido pronunciada durante la matanza.¹⁸

El vino puede ser un sujeto que divide. Si en ciertas épocas y en ciertas partes del *dar al-islam* los musulmanes beben sin problema¹⁹, esto puede provocar la cólera de los juristas. Un *muftí* de Córdoba, en la primera mitad del siglo VIII, declara que la casa de todo comerciante de vino debe ser quemada.²⁰ En el siglo XII, Ibn 'Abdun se queja de que unos musulmanes de Córdoba atraviesan el Guadalquivir de noche en barco para ir al barrio cristiano a beber vino. En cuanto a Ibn 'Abd al-Rauf, recomienda castigos severos contra el musulmán que bebe vino y el cristiano que se lo vende, pero también contra el musulmán quien, en un exceso de celo, intenta impedir al cristiano consumirlo.²¹ Si Ibn 'Abd al-Raûf desaconseja el contacto entre musulmanes y *dhimmis*, reconoce los derechos de estos últimos.

17 Traducción y comentario en Rachel Arué, “Traducción anotada y comentada de los tratados de hisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ûf y de Umar al-Garfisi”, *Hesperis Tamuda* 1 (1960), p. 5-38, p. 199-214, p. 349-375 (particularmente p. 206-208); sobre este texto, ver J. Tolan-P. Jossierand, *Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du X siècle au milieu du XIII siècle*, Parin 2000, p. 169-172

18 Nurit Tsafirir, “The Attitude of Sunnî Islam Jews and Christians as reflected in some legal issues” *Al-Qantara* 26 (2005), p. 317-336.

19 Ver Arent Wensiccnk y Joseph Šadan, “Khamr”, *EI* 4,p. 94; sobre el consumo de vino en Egpto ver Shlomo Goitein, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Prtrayed in the Documents og the Cairo Geniza*, Berkeley, 1967-1993, t. 1, p. 122-123

20 V. Lagardère, *Histoire et société en occident musulman au moyen âge: Analyse du Mi`yâr d'al-Wasarîsî*, Madrid, 1996, p.52

21 Ibn 'Abdun, *Trité de Hisba*, Evariste Lévi-Provencal, trad., *Seville musulmane au debut du XII siècle: Le traité d'IBN Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers* (Paris: Maisonneuve, 1947), p. 64, 127-128; Arié, “Traductions annotée”, op. cit.

Matrimonio y sexualidad

Desde los principios del islam, las leyes que regulan el matrimonio son relativamente claras: un musulmán puede casarse con una judía o una cristiana, incluso si ciertos juristas afirman que el matrimonio con una musulmana es mucho más preferible. De todas maneras los niños de un padre musulmán son musulmanes. El musulmán también puede tener relaciones sexuales con sus esclavas, musulmanas o no. En revancha, una musulmana sólo puede casarse con un musulmán, porque está fuera de cuestión poner a una creyente en posición de inferioridad con respecto a un *dhimmi*.²²

Del lado cristiano, numerosas leyes están destinadas a prohibir toda relación sexual entre cristianos y musulmanes. El matrimonio está evidentemente prohibido, menos en el caso de la conversión de una persona (musulmana o judía), ya casada cuando se convierte al cristianismo, que conserva el derecho de quedarse casada con su esposo no cristiano, según el Decreto de Graciano; derecho confirmado por el Papa Gregorio XI en 1234.²³ Es también para intentar hacer respetar mejor las prohibiciones sexuales que se imponen (o intentan imponer) restricciones vestimentarias. Ya en 1120, el concilio de Naplusa, después de sus múltiples prohibiciones sexuales, añade una interdicción impuesta a los musulmanes de vestirse como “francos”²⁴. Estas restricciones vestimentarias eran supuestamente para ayudar a los cristianos a identificar a los musulmanes y evitar todo contacto inútil con ellos. En el mismo espíritu el cuarto concilio de Letrán en 1215:

En ciertas provincias, la diferencia en el vestir distingue a judíos y sarracenos de los cristianos; pero en ciertas regiones se ha difundido

22 Ragnhild Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages: Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York, 2012.

23 Decretum, Causa 28; ver Jessie Sherwood, “Decretum (C. 28, q. 1, c. 15: *Fideles infidelibus*)”, RELMIN <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait40858/>. Para la confirmación de Gregorio IX en 1234, ver Reponsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis, in Raymond de Penyfort, Summae, 3vols., dans Xavier Ochoa y A. Diez (ed.) *Universa Bibliotheca Iuris I*, Rome, 1976-1978, t. 3, p. 1024-1036, ch. 11; John Tolán, *Relations*, op. cit., p.164-169.

24 Adam Bishop (ed.) *Concilium Neapolitanum*, canon 16, RELMIN <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait40871/>; Benjamin Kedar, “On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120”, *Speculum*, 74 (1999), p. 310-335. Ver James Brundage, “Prostitution, Miscegenation, and Sexual Purity in the first Crusade” en Peter Edbury (ed.), *Crusades and Settlement: Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusade and Holy War, and Canon Law*, Alderhot, 1991, ver p. 60-61.

una tal confusión que ninguna diferencia les distingue. Así ocurre a veces que, por error, cristianos se unen a mujeres judías y sarracenas, y judíos o sarracenos a mujeres cristianas. Así, para que los abusos de tales uniones no puedan tener en adelante la excusa de un error debido al vestir, declaramos esto: estas gentes de uno y otro sexo serán distinguidos en todo tiempo ya que leemos que esto mismo les ha sido mandado por Moisés.²⁵

Se impone a los sarracenos y los judíos llevar vestido distinto a fin de impedir las relaciones sexuales o, más bien, impedir a los cristianos excusarse de su ignorancia para justificar sus relaciones con no cristianas. Estas medidas eran teóricamente destinadas a imponerse a toda la cristiandad, pero fueron muy diversamente respetadas. Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo, da exención a los judíos de Toledo.²⁶ En otros lugares también, reyes y eclesiásticos abrogan la ley (muchas veces después de fuertes presiones de las comunidades musulmanas y judías que pagaban por tener derecho a esta exención). Pero se encuentran también leyes suntuarias que imponen signos distintivos a los musulmanes o que, en revancha, les prohíben llevar vestidos cristianos en diversos momentos: en las Cortes de Sevilla en 1252, en las de Valladolid en 1258 o en las de Sevilla de nuevo en 1261, prueba de la voluntad de separar a la vez las comunidades, pero que también la medida adoptada en el concilio de 1215 era poco observada.²⁷

¿Qué ocurre cuando se pasa del nivel de las actas de los concilios (derecho canónico supuestamente impuesto a toda la iglesia) al del derecho urbano? En numerosos fueros (cartas urbanas acordadas a las municipalidades ibéricas) se ve que las relaciones entre cristianos y musulmanes debían ser frecuentes. Tomo el ejemplo del fuero que Alfonso II de Aragón acuerda a la ciudad de Teruel en 1176 o 1177²⁸. Una multa es impuesta “a cualquiera que viola la mora de otro”. Se nota en primer análisis que en estos textos de derecho urbano provenientes de las ciudades cristianas del norte de la península, el sustantivo

25 *Les Conciles oecuméniques: les décrets*, tomo II-1, Paris, p. 567; Jessie Sherwood, “Concilium Lateranense IV (c. 68)” RELMIN <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30326/>.

26 Ver Lucy Pick, *Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Sapien*, Ann Arbor, 2004, p. 172-173.

27 Latran IV, canon 68, en *Les Conciles oecumeniques: les décrets*, tomo II-1, Paris, 1994, p. 567; O’Callaghan, “The Mudejars of Castile and Portugal”, p. 30-31.

28 El fuero latino de Teruel, edición del texto latino por J. Caruana Gómez de Barreda, Teruel, 1974, leyes 361 y 362; ver Tolan, *Les Relations entre les pays d’Islam et monde latin*, op. cit., 185-89.

“*maurus*”, o moro en castellano, designa la esclava musulmana: si se trata de una musulmana libre se precisa “*maurus pacis*” o moro de paz. Violar la mora del otro, por lo tanto, equivale a una falta menos contra la mujer en cuestión que contra su propietario (no hay ninguna prohibición de violación contra su propia esclava). Crimen reparable por una multa pagada al propietario. La ley siguiente precisa que el niño nacido de tal unión es considerado como esclavo (*servus*) del propietario de la madre a menos que su padre lo compre a este último. Se precisa que el niño “no comparte la herencia de su padre con sus hermanos cuando sigue en estado de servidumbre como esto ha sido dicho. Una vez liberado puede tener su parte de los bienes de su padre como sus hermanos”. Se encuentran medidas similares en otros fueros.

En la España cristiana, en general, la cristiana y el musulmán que tienen relaciones sexuales incurren en grandes peligros; no es el caso para la musulmana y su amante cristiano. El *Fuero de Sepúlveda* ordena que un musulmán que se acuesta con una cristiana será echado de un acantilado y su amante será quemado; en el *Fuero de Béjar* los dos son quemados.²⁹

En las *Siete partidas*, gran código de leyes compuesto bajo la dirección de Alfonso X (1252-1284), se precisa el castigo que “merecen el moro y la cristiana que se acuestan juntos”:

Si un moro se acuesta con una cristiana virgen, que sea lapidado. Y que ella, la primera vez, pierda la mitad de sus bienes en provecho de su padre o de su madre o de su abuelo, si los tiene; sino en provecho del rey. Y que la segunda vez, ella pierda todos sus bienes y sea ejecutada. Que la viuda culpable reciba los mismos castigos. Si un moro se acuesta con una cristiana casada, que sea lapidado y que ella sea entregada al poder de su marido: que la haga quemar o la deje libre o haga lo que quiera. Y si es una prostituta, que sean latigados en público, si es la primera vez y que sean ejecutados si es la segunda.³⁰

En general cada comunidad se preocupaba, antes que todo, por prevenir y castigar las transgresiones sexuales de sus mujeres con hombres “infieles”. Un *muftí* cordobés de fines del siglo IX afirma

29 A. M. Navarro, « *Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la corona de Castilla (siglos XI– XIII)* », *Temas medievales* 11 (2002-2003), p. 113-150 (particularmente p. 144).

30 Trad. G. Pradalié, dans H. Bresc et al, *La Méditerranée entre pays d’Islam et monde latin*, Paris 2001, p. 181-184.

que un *dhimmi* que ha violado una musulmana debe sufrir el castigo capital pero si abraza el islam *in extremis*, puede ser perdonado si entrega a la mujer violada una dote proporcional a su estatus social; pero si se trata de una falsa conversión será crucificado³¹.

En revancha, las *Siete partidas* no hacen ninguna alusión a las relaciones sexuales entre hombre cristiano y mujer musulmana o judía que parecen ser tácitamente admitidas. En la corona de Aragón, en el siglo XIV, una prostituta cristiana arriesgaba ser quemada viva si se acostaba con un judío o un musulmán, cuando las autoridades musulmanas reclamaban muchas veces la pena de muerte para las musulmanas que se acostaban con un cristiano o un judío. Ésta podía, a pesar de todo escapar, ya fuese convirtiéndose al cristianismo, volviéndose esclava, muchas veces esclava de su amante cristiano.³² Una vez más, en una buena parte de estos textos jurídicos se constata que las relaciones sexuales entre hombres cristianos y esclavas musulmanas son frecuentes. En las leyes como en la literatura, la conquista sexual se vuelve metáfora de la conquista a secas. La hermosa musulmana no es solamente un *topos* literario: se encuentra en la cama de muchos cristianos. Ciertamente es que algunos autores criticaban o desalentaban estas prácticas: *Los Castigos y documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV* intentan convencer al futuro rey, Fernando IV de Castilla, que tener relaciones sexuales con una mora es como acostarse con una perra, ya que ésta sigue la ley insensata de Mahoma.³³ Se puede sospechar que estas proposiciones influenciaban bastante poco las prácticas sexuales del príncipe y de sus allegados.

Jerarquías sociales

De los dos lados, la legislación concerniente a las minorías les impone una inferioridad social que corresponde, supuestamente, a su inferioridad religiosa. El *dhimmi*, en las tradiciones legales musulmanas no debe ejercer ningún tipo de poder sobre un musulmán. Es por eso que muchas veces se limitan sus derechos de llevar armas, de montar a caballo, etc. Siguiendo el derecho

31 V. Lagardère, *Histoire et société*, p. 53.

32 David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 1996, p. 127-165.

33 *Castigos e documentos*, p. 126-133.

canónico, ni judíos ni musulmanes deben tener el menor poder sobre los cristianos. En particular no pueden tener esclavas cristianas ni asumir funciones públicas. La legislación ulterior extiende igualmente estos principios a los musulmanes. El tercer concilio de Latran (1179) prohíbe a los judíos y a los sarracenos poseer esclavos cristianos, prohibición repetida muchas veces en la legislación real (por ejemplo en las Siete partidas de Alfonso X de Castilla).³⁴ Diversos fueros de ciudades ibéricas también prohíben a judíos y musulmanes ser jueces en asuntos que tocan a los cristianos.³⁵

Esta inferioridad legal no siempre se traduce en una verdadera inferioridad social. Se encuentra, de hecho, musulmanes y judíos en todos los niveles de la sociedad. Contingentes de mudéjares de Valencia, juegan un papel importante en el ejército de los reyes de Aragón: durante la invasión francesa de Cataluña en 1285, por ejemplo, 600 mudéjares valencianos, particularmente ballesteros, participan en la defensa de Gerona. Se puede citar también el caso de numerosos médicos judíos y musulmanes al servicio de príncipes y de burgueses. Aunque suscitan a veces celos y desconfianza.

Para la sociedad del al-Andalus, una vez más, los tratados de *hisba* son muy claros. El de Ibn' Abdun, jurista malikita de Sevilla que ya hemos citado, a principios del siglo XIII, trata de muchos detalles prácticos de la vida humana: lo amplio de las calles, la limpieza de los baños públicos, la composición de las salchichas vendidas en el *souk*. Estamos en pleno periodo almorávide y vemos en Ibn' Abdun un rigorista que busca corregir a andaluces disolutos. Por ejemplo, trueno contra los jóvenes enamorados que se dan cita en el panteón, o como lo vimos ya, contra los musulmanes que atraviesan el Guadalquivir de noche para ir a beber a las tabernas del barrio cristiano. No pretende otra cosa que restaurar la jerarquía entre musulmanes y *dhimmis*. Preocupaciones análogas se manifiestan en el pasaje siguiente:

Un musulmán no debe servir de masajista a un judío o un cristiano; no debe ni echar sus basuras ni limpiar sus letrinas: el judío y el cristiano son en efecto, más designados para estos trabajos, ya que son trabajos viles. Un musulmán no debe cuidar del animal de un judío o de un cristiano, no

34 Latran III, canon 26, en *Concilia oecumenicorum decreta*, Bologna, 1962, p. 223; canon reiterado en X, 5.6.5, en *Corpus iuris canonici*, vol. 2, p. 773. Siete partidas, 4, 7, 8.

35 A. M. Navarro, « *Imágenes y representaciones* », art. cit.

debe servirle de borriquero ni detenerles el estribo. Si es patente que algún musulmán ha ido en contra de estas prohibiciones, será amonestado.³⁶

Una vez más, si Ibn 'Abdun debe precisar, de nuevo, estos principios es porque no eran muy respetados a principios del periodo almorávide y sobre todo en la época de las *taifas* (siglo XI). En efecto, cristianos y judíos muchas veces tenían posiciones de autoridad sobre musulmanes; Granada incluso tuvo un visir judío.

En cuanto al derecho eclesiástico, los principios eran idénticos, y de la misma manera, pocas veces respetados. Este es un ejemplo, entre otros, sacado otra vez de los canones del concilio de Latran IV:

Ya que es más que absurdo que alguien que blasfeme a Cristo pueda ejercer el poder de una magistratura sobre los cristianos, renovamos en este concilio general lo que el concilio de Toledo había intuitivamente establecido en este renglón en razón de la temeridad de los violadores de la ley: Prohibimos que los judíos sean preferidos para los cargos públicos ya que, apoyándose sobre ese pretexto, se confirmen como terribles enemigos de los cristianos. Pero si alguien debía confiarle ese tipo de cargo, que se le impida por medio de un castigo apropiado, a través del intermediario de este concilio provincial que, como lo hemos ordenado, deberá reunirse cada año. Que la fraternidad de los cristianos en materia de comercio como en otras actividades, rechace a todo oficial de este tipo hasta que se emplee, en favor de los cristianos pobres, todo lo que obtuvo de los cristianos por el cargo que recibió, a discreción del obispo diocesano y que renuncie con decencia al cargo que asumió de manera irreverenciosa. Empleamos la misma ley a los paganos [es decir a los musulmanes].³⁷

Ese texto concierne en todo a los judíos. Repite las prohibiciones que remontan a la época de Justiniano. Se cita particularmente el tercer concilio de Toledo. El concilio extiende estas prohibiciones a los musulmanes, a quienes, en adelante, se atribuye implícitamente el estatuto legal de los judíos, un estatuto que no correspondía ni con el que tradicionalmente se había reservado a los judíos ni al de los heréticos. El pretexto presentado para justificar estas prohibiciones es el de proteger a los cristianos de la blasfemia. Los judíos son presentados como blasfemadores audaces en contra de Cristo.

Este principio es retomado en códigos reales, entre otros, por Alfonso X en las *Siete partidas*:

Que ningún judío pueda tener un oficio o una dignidad que le permita oprimir cristianos. En siglos anteriores, los judíos eran muy honorables y tenían grandes privilegios sobre todos los otros pueblos, porque ellos solos

36 Ibn 'Abdun, *Traité de Hisba*, op. cit., p. 108.

37 Concile de Latran IV (1215), canon 69, trad. Laurence Foschia, RELMIN database, <http://www.cntelma.fr/relmin/extrait30331/>

eran llamados el pueblo de Dios. Pero ya que han rechazado El que los había honrado y privilegiado tanto y en lugar de honrarlo lo deshonraron matándolo vilmente en la cruz, es conveniente y justo, que por haber tal gran error y tal gran pecado, pierdan el honor y el privilegio que tenían. Y es por esta razón, que, a partir del día que han matado a nuestro señor Jesucristo, jamás han tenido rey ni sacerdotes como antes. Por estas razones, los emperadores que eran antes señores del mundo entero estimaron que era bueno y justo, por la traición que hicieron matando a su señor, que pierdan todos los privilegios que tenían, a fin de que ningún judío tenga jamás una posición honorada ni un oficio público que le permita oprimir a un cristiano de cualquier manera que sea.³⁸

Aquí la finalidad reconocida es proteger a los cristianos de toda posibilidad de “opresión” que podrían ejercer los judíos sobre ellos. Para justificar esta prohibición, Alfonso acusa a los judíos de “traición” hacia su “Señor”: la acusación de deicida es a la vez presentada como explicación de desarrollos históricos -los judíos no tienen en adelante ni reyes ni sacerdotes- y de justificación de restricciones legales -por los emperadores y después por el mismo Alfonso-. Se ha hecho notar muchas veces, y con razón, que la acusación de deicida podía desencadenar violencia en contra de los judíos; aquí, al contrario, es la justificación misma de su lugar en el seno de una sociedad cristiana. Su presencia en el seno de la sociedad cristiana -como minoría “captiva” y socialmente inferior- es útil y necesaria porque recuerda al cristiano el papel supuesto de los judíos en la pasión, crimen cuyo castigo sería el exilio que siguió. Los judíos pueden, por lo tanto, vivir entre cristianos, pero le son social y legalmente inferiores, inferioridad que sería la consecuencia legal de su “traición” hacia su “Señor”.

¿Qué lecciones se pueden sacar de esta rápida vuelta en algunos pasajes de textos jurídicos? En primer lugar no se pueden justificar en adelante visiones simplistas que quieren hacer de tales sociedades paraísos de convivencia, o de tal o cual monarca (‘Abd al-Rahman III o Alfonso X el Sabio) el parangón de la tolerancia. Nada tampoco justifica la visión lacrimógena de la historia de España, que busca los signos de un eterno choque de civilizaciones entre Occidente y Oriente (a lo mejor, sin duda, para extraernos de nuestra responsabilidad colectiva en los conflictos actuales). Si el *dhimmi* en al-Andalus, o el judío y el musulmán bajo Alfonso X, no vivían en el paraíso en la tierra, tampoco era un infierno.

³⁸ Alfonso X le Sage, *Siete partidas* 7.24.3

Es cierto que convendría insistir sobre las evoluciones históricas: la situación de los *dhimmis* era mucho más confortable bajo los Umayyades o bajo los reyes de *taifas* que después, bajo los almorávides o los almohades. Los judíos han conocido violencia en los reinos cristianos, culminando en 1391 y han sido, está muy claro, objeto de la expulsión de 1492. El lugar de los musulmanes variaba enormemente en los diferentes reinos cristianos según factores múltiples.

El ejemplo de Alfonso el Sabio lo muestra, no se puede limitar a interrogar un solo tipo de fuentes. Las traducciones y miniaturas, así como la fusión de estilo arquitectónico en el estilo mudéjar, han permitido a algunos de nuestros colegas construir la imagen del rey tolerante. Los textos legales que hemos examinado y las expulsiones de poblaciones musulmanas de ciertas zonas conquistadas, dan una imagen muy diferente. Algunos vieron ahí una contradicción: no hay ninguna. Alfonso se quería el rey de las tres religiones, eso es cierto, pero esto implica la inferioridad de las otras religiones frente a la cristiana y la sumisión de sus adeptos al poder real. Como todo principio ibérico, cristiano o musulmán, Alfonso se quería rey legítimo de todos sus sujetos, se presentaba como soberano amado tanto por sus musulmanes y judíos como también por sus cristianos. Si compone un epitafio cuatrilingüe para su padre San Fernando, no es, en contra de lo que decía Castro, un signo de tolerancia. Es para afirmar su propia autoridad sobre estos nuevos sujetos en las lenguas que comprendían. Su mecenado en lo que concierne a la traducción del árabe no es tampoco una prueba de tolerancia. Si apreciaba la cultura y las ciencias árabes, las quería para él, las quería hispanizadas, desarraigadas, privadas de sus contextos políticos y religiosos. La sabiduría árabe, la de sus sujetos árabes, el rey pretendía volverla dócil, sometida al poder del monarca.

Traducción Fernanda Nuñez y Guy Rozat