

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2011

#3, AÑO 2

ISSN 2250-5792

Lic. MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ

UBA / CONICET

pazestevez@ gmail.com

mestevez@conicet.gov.ar

# *La España Medieval como espacio multicultural: una reflexión crítica sobre el uso y aplicación de ciertas herramientas conceptuales al estudio de las relaciones interreligiosas en la Edad Media*

## *Resumen*

El colectivo mozárabe de Toledo experimentó una serie de cambios importantes en su vida cotidiana al caer la ciudad en manos cristianas en 1085. El objetivo del presente trabajo será analizar sus experiencias, así como evaluar críticamente los alcances y límites de conceptos tales como *aculturación*, *asimilación*, *otredad*, *tolerancia*, *convivencia* y *coexistencia*, a partir de los cuales suele trabajarse la historia del grupo, y también estudiar las posibilidades que ofrece la corriente de estudios postcoloniales aplicados a la Edad Media.

Palabras clave: Multiculturalismo, Transculturación, Convivencia, Mozárabes, Toledo.

## *Medieval Spain as a multicultural space: a critical reflection on the use and application of certain conceptual tools to the study of interfaith relations in the Middle Ages.*

### *Abstract*

The Mozarabic inhabitants from Toledo experienced several changes in their everyday life after the city fell into Christian hands in 1085. The aim of this paper is to analyze their experiences, and to evaluate the scope and limits of concepts such as *acculturation*, *assimilation*, *otherness*, *tolerance*, *convivencia* and *coexistence*, usually applied when studying this group. We would like to study also the potential of the postcolonial approaches in the field of medieval studies.

Keywords: Multiculturalism, Transculturation, Convivencia, Mozarabs, Toledo.

El estudio de las relaciones entre musulmanes, judíos y cristianos transformó en los últimos años a la Península Ibérica en un campo privilegiado para los estudios sobre multiculturalismo, despertando un renovado interés en múltiples ámbitos académicos.

Parte de la atracción se explica por la influencia que ejercen determinados conflictos actuales, que en ocasiones se expresan a través de lenguajes étnicos y religiosos, y que llevó a muchos científicos sociales a buscar en el pasado ejemplos tanto de tolerancia como de enfrentamientos entre colectivos religiosos con el objetivo de contar con casos ejemplificadores para el presente. Recordemos, no obstante, que esta cuestión tuvo sus primeros abordajes a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, momento en que las problemáticas vinculadas al trato dado a minorías se transformaron en tema de preocupación para los contemporáneos.

Las décadas de 1940 y 1950 también fueron momentos de transición para los estudios sobre las realidades medievales ibéricas. Fue justamente hacia esos años cuando dos grandes visiones de conjunto irrumpieron en la escena de la historiografía peninsular. Una de las propuestas, representada por los trabajos de Américo Castro, sostenía que la península habría sido un lugar de encuentro relativamente idílico entre musulmanes, cristianos y judíos, con una fuerte carga multicultural; la otra, representada por Claudio Sánchez Albornoz, afirmaba que los lazos entre estos grupos habrían sido débiles, como lo habría sido también la influencia semita, y que la esencia hispana fue lo determinante<sup>1</sup>. Esta segunda línea fue descartada, al menos por los autores cuyos trabajos gozan de reconocimiento académico. Por el contrario, la primera propuesta sí tuvo continuadores, especialmente en la historiografía anglosajona, y dio paso a escritos que hacían hincapié en la convivencia, la tolerancia y la coexistencia, conceptos a partir de los cuales se tratarían las cuestiones relativas a las relaciones entre grupos religiosos distintos.

El punto de partida de Castro fue de utilidad, en sus inicios, para rebatir dos supuestos muy arraigados: en primer término, la perspectiva “castellanizante” de la historiografía de su tiempo, ya que cuestionaba el concepto de *homo hispanicus*; y en segundo término, reubicó a la historia peninsular en un lugar central, evitando conceptualizar esta región como una periferia siempre definida de manera negativa respecto al centro carolingio. Su principal enunciado era que la tolerancia entre grupos distintos y la armoniosa convivencia de los mismos habrían sido las características predominantes tanto bajo dominio musulmán como cristiano, dando lugar a una romántica

---

<sup>1</sup> Véase: Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Losada, Buenos Aires, 1948, p. 83; Claudio Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, T.I, pp. 102, 108, 147.

“coexistencia pacífica” entre las tres comunidades religiosas.

No obstante, su hipótesis no dejaba de presentar algunos inconvenientes: en primer lugar, consideraba que cristianos, musulmanes y judíos habrían constituido tres castas, lo que anulaba la posibilidad de analizar a los grupos de acuerdo a su pertenencia de clase y, además, se daba por sentado que estos tres conjuntos habrían mantenido a lo largo de los años una identidad coherente, sin fisuras ni cambios, lo cual excluía del estudio a las transformaciones que hubieran experimentado. Por otra parte, aquella convivencia no siempre se correspondía con el análisis empírico, todo lo cual llevó en los últimos años a una reevaluación del término en tanto herramienta de estudio apropiada.

Uno de los primeros que negó la validez del concepto de convivencia fue Robert Burns para quien ésta nunca pudo comprobarse a través del estudio documental<sup>2</sup>. La misma impresión tiene Teófilo Ruiz, quien aduce que es imposible usar esta noción sin la carga de su bagaje romántico<sup>3</sup>. Para Salvador Martínez no es posible extender la convivencia a la realidad de la mayoría de la población ibérica ya que los contactos entre grupos religiosos y la aculturación a que dieron lugar fueron solamente experiencias de una pequeña minoría, aquella elite que frecuentaba las cortes reales y participaba en los proyectos financieros y artísticos de los reyes<sup>4</sup>. Por su parte, Francisco García Fitz formula que existiría una diferencia entre tipos de convivencia “política”, “cultural” y “social”, aunque termina por concluir que se trata de un mito moderno sin posibilidades de ser corroborado para los tiempos medievales<sup>5</sup>.

Sin embargo, otros autores consideran que el concepto aún podría conservarse si se lo dota de un nuevo contenido. Es el caso, por ejemplo, de Thomas Glick que acometió la empresa de resignificar la convivencia. Comienza por la consabida condena a la definición de Castro, tildándola de ser un *constructo* idealista que aspiraba a

---

<sup>2</sup> Robert Burns, “Mudejar Parallel Societies: Anglophone Historiography and Spanish Context”, en Mark Meyerson y Edward English (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, University of Notre Dame, Indiana, 2000, p. 108.

<sup>3</sup> Teófilo Ruiz, “Trading with the ‘Other’: Economic Exchanges Between Muslims, Jews, and Christians in Late Medieval Northern Castile”, en Roger Collins y Anthony Goodman (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence: Studies in Honour of Angus MacKay*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2002, p. 64.

<sup>4</sup> Salvador Martínez, *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes*, Polifemo, Madrid, 2006, pp. 11- 24.

<sup>5</sup> Francisco García Fitz, “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?”, en Alejandro García Sanjuán (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*. III Jornadas de cultura islámica, Universidad de Huelva, Huelva, 2003, p. 15.

Lic. MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ

UBA / CONICET

pazestevez@gmail.com

mestevez@conicet.gov.ar

describir procesos mentales pero que fallaba al no haberlo puesto a prueba en lo relativo a las realidades políticas y sociales. Pero afirma que el concepto aún podría ser de utilidad si se replantea su significado adaptándolo a los marcos de la teoría antropológica moderna, a los mecanismos que regulan el contacto cultural y la aculturación, así como con los factores sociales, demográficos, políticos y ecológicos que facilitan y/o impiden la difusión y adopción de ideas y costumbres entre grupos<sup>6</sup>.

Si bien esta última proposición no deja de ser sugerente, en nuestra opinión, el concepto de convivencia sufre de una gran falencia: en su afán por construir una imagen edificante del medioevo ibérico cae inevitablemente en una visión idealizada y congelada de la realidad de la época, anulando lo conflictivo de la historia. Es por esta razón que su uso no resiste la comparación con el material documental, que en todo momento se encarga de restituir el conflicto mostrando en repetidas ocasiones que las relaciones entre grupos confesionales atravesaron momentos de tensiones con distintos grados de hostilidad.

Es entonces cuando el estudio de la convivencia derivó, como consecuencia colateral, en la necesidad de explicar los sucesos de violencia y de intolerancia. El intento por evitar caer en lecturas excesivamente apocalípticas, y la herencia de trabajos que hacían hincapié en los ejemplos de coexistencia idílica, llevó a una encrucijada a la hora de explicar cuáles pudieron haber sido las razones que causaron momentos de hostilidades entre los grupos confesionales; provocando en algunos casos una reacción que llevó a focalizarse exclusivamente en los sucesos de persecución a determinadas minorías, casi un intento por leer la historia de aquellos colectivos sometidos a través de la lente de la “leyenda negra”, y buscando otra vez los orígenes medievales de los problemas del presente.

Nuevamente dos propuestas surgieron como posibles vías de explicación: una afirmaba que en un determinado momento se habría formado una mentalidad persecutoria de las minorías que habría dado lugar a un trato cada vez más agresivo hacia estas; la otra sostenía que detrás de los sucesos concretos de violencia había cuestiones sociales y económicas, y no necesariamente (o exclusivamente) causas religiosas.

Ejemplo del intento por hallar los orígenes de un discurso intolerante son los trabajos de Norman Cohn, Richard Moore, y Carlo Ginzburg, entre otros.

---

<sup>6</sup> Thomas Glick, “Convivencia: an Introductory Note”, en *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, George Braziller, Nueva York, 1992, p. 2; Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Brill, Leiden, 2005, p. 347.

La hipótesis de Cohn es que las actitudes peligrosas y agresivas hacia las minorías tuvieron su origen en una serie de creencias colectivas, originadas en la Edad Media y transmitidas hasta el presente<sup>7</sup>. Ginzburg también llevó adelante un estudio sobre los principios de los estereotipos y las creencias acerca de grupos minoritarios y marginales y postuló la existencia de un discurso acabado sobre el otro. En su caso, no se pone en juego la intolerancia con respecto a factores sociales, económicos o políticos<sup>8</sup>. Por su parte, Moore admite hasta cierto punto la influencia del contexto social en el surgimiento de discursos intolerantes, sin embargo de su trabajo se desprende que, tras su aparición, la mentalidad persecutoria se difunde de manera autónoma para, en un determinado momento, terminar de construir una “sociedad represora” en base a una serie de discursos articulados sobre una serie de colectivos considerados indeseables<sup>9</sup>.

Uno de los inconvenientes de estos estudios es que describen una sociedad excesivamente dominada por una serie de discursos consolidados, anulando las posibilidades de acción constructiva o reconstructiva de los individuos. Coincidimos con David Nirenberg quien advierte la importancia de no desligar discurso y acción, teniendo siempre presente que los discursos y/o estereotipos adquieren importancia cuando la gente los encuentra relevantes en determinados momentos<sup>10</sup>. Nirenberg considera los modelos anteriores como estructuralistas y teleológicos y aboga por volver a ubicar los actos de sometimiento contra minorías en el concierto de las estructuras políticas, económicas y culturales del período. En segundo término, sostiene que los discursos intolerantes no se encuentran aislados de otros conjuntos de ideas y estructuras de las que dependen, y que muchas veces se relacionan con cuestiones que a primera vista parecen muy desligadas de los intereses religiosos o étnicos<sup>11</sup>. Y, por último, advierte que la violencia es parte de la coexistencia, y que la misma violencia puede reestructurar a la sociedad promoviendo nuevos patrones de ordenamiento. Sin descuidar tampoco la capacidad de reacción de los individuos implicados, sostiene la importancia de las funciones que estos actores desempeñan en una sociedad determinada, así como la capacidad de los mismos para utilizar en beneficio propio la lógica de las instituciones y discursos

---

<sup>7</sup> Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish- Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Serif, Londres, 1967, p. 16.

<sup>8</sup> Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Penguin Books, Nueva York, 1991, p. 16.

<sup>9</sup> Richard I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950- 1250*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 13.

<sup>10</sup> David Nirenberg, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001, p. 15.

<sup>11</sup> David Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 25, 29.

Lic. MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ

UBA / CONICET

pazestevez@gmail.com

mestevez@conicet.gov.ar

hegemónicos<sup>12</sup>. En este sentido, sus trabajos pueden incluirse en la segunda línea de explicaciones, aquella que hace hincapié en los determinantes políticos y económicos como raíces de los sucesos de violencia contra minorías religiosas. Camino transitado también en la historiografía dedicada a los asuntos ibéricos por Benjamín Gampel, María José Cano y Beatriz Molina<sup>13</sup>.

John Tolan se suma a este debate y, siguiendo una línea similar a Nirenberg, cuestiona la validez de la aplicación de categorías como “tolerancia- aceptación” y “exclusión- violencia” argumentando que sus modernas connotaciones llevan erróneamente a pensar que los grupos cristianos de la Edad Media tenían actitudes contradictorias hacia las minorías religiosas. Considera que, para la mentalidad cristiana, la tolerancia y la intolerancia eran inseparables ya que la inferioridad de ciertas minorías justificaba tanto su aceptación como su represión<sup>14</sup>.

Si bien estos trabajos han dado pie a una problematización de los términos con los cuales se trabaja hasta ahora, no dejan de ostentar un tipo de argumentación muy cercano al que desean evitar. Es verdad que un análisis centrado en categorías excluyentes (tolerancia o violencia) no es suficiente, pero la opción por aplicar conjuntos binarios (tolerancia/intolerancia- convivencia/ exclusión) se sostiene considerando que los actos hostiles habrían sido balanceados por otros de signo positivo, como si existiera un mecanismo que generase una auto -regulación automática que equilibrara el orden social. No se preguntan por qué los sucesos de violencia adoptaron un ropaje religioso y no otro de signo distinto, ni tampoco intentan dilucidar las necesidades que pueden haber llevado a una coexistencia amena, el balance se propone pero no se explica cómo se logra. Esta especie de neo convivencia, que se suele intentar disimular tras el concepto de coexistencia, es casi tan difícil de probar en el campo empírico como la formulación original de Castro.

Otros autores que reflexionaron acerca de la carga de violencia que habrían tenido los contactos entre judíos, cristianos y musulmanes, opinan que la hostilidad no fue lo característico en la península

---

<sup>12</sup> David Nirenberg, *Comunidades de violencia*, pp. 20- 21, 27.

<sup>13</sup> Benjamín Gampel, “Jews, Christians, and Muslims in Medieval Iberia: `Convivencia´ through the Eyes of Sefardic Jews”, en *Convivenica: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, George Braziller Inc., Nueva York, 1992; María José Cano y Beatriz Molina, “Judaísmo, Cristianismo e Islam en Sefarad: ¿un ejemplo de diálogo intercultural?”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, Granada, n° 49, 2000, pp. 207- 232.

<sup>14</sup> John Tolan, Une ´convivencia` bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibérique au Moyen Age”, en Guy Saupin, Rémi Fabre y Marcel Launay (eds.), *La tolérance: Colloque international de Nantes, mai 1998, Quatrième centenaire de l´édit de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, pp. 385- 386.

durante la Edad Media. Cary Nederman, tomando el caso de las minorías judías, advierte que la cristiandad contaba con una tradición de aceptación de este colectivo cuya presencia no solo era permisible sino teológicamente requerida<sup>15</sup>. Entre las últimas producciones vinculadas a estas cuestiones se encuentra el estudio de Brian Catlos sobre los mudéjares de Aragón. El autor opina que ni la aculturación ni la violencia extrema fueron lo cotidiano, y en su lugar prefiere concentrarse en las relaciones interreligiosas construidas y sostenidas a través de un sistema de intereses y negociaciones recíprocos<sup>16</sup>. Ya Ivan Marcus había también planteado que la aculturación no era un fenómeno experimentado exclusivamente por tal o cual minoría, sino que habría sido una presencia constante en la Europa medieval, con especial énfasis en las sociedades de frontera<sup>17</sup>.

Esto nos conduce a otra de las aristas que necesariamente debe abordarse en este tipo de estudios: el papel de los mismos actores objeto de la intolerancia o la convivencia, y la forma en que establecen relaciones con el poder. Es aquí cuando términos tomados en préstamo de la Antropología, como marginalidad y otredad, hacen su entrada y requieren asimismo una evaluación de su capacidad analítica.

En opinión de Mark Meyerson estos conceptos encierran una serie de imágenes que pueden llevar a equívocos. Sostiene que es un error pensar que todos los grupos marginales mantuvieron un mismo tipo de relaciones con el poder de turno, y que todos enfrentaron los mismos desafíos a su identidad religiosa e integridad cultural. Esto supondría igualar el trato que pueden haber recibido conjuntos que no necesariamente eran catalogados de la misma forma por el poder. Además, y tal como advierte Meyerson, en muchas de las sociedades peninsulares de la Edad Media el otro no era un ente alejado y semidesconocido sobre el que se construía una imagen casi mítica, por el contrario era un vecino cercano, por lo que la carga corriente de la noción de otredad debería revisarse<sup>18</sup>.

Otra de las dificultades de estas nociones es que la misma asunción de marginalidad puede llegar a oscurecer la complejidad de las interrelaciones étnicas y religiosas. Nuevamente se petrifica a

---

<sup>15</sup> Cary Nederman, "Introduction: Discourses and Context of Tolerance in Medieval Europe", en Cary Nederman y Christian Laursen (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1998, pp. 20- 21.

<sup>16</sup> Brian Catlos, *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050- 1300*, PUV, Valencia, 2010, pp. 151- 152.

<sup>17</sup> Ivan Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, Yale University Press, New Haven, 1987.

<sup>18</sup> Mark Meyerson. "Introduction", en Mark Meyerson y Edward English (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*, p. xiii.

determinados colectivos que aparecen como los marginados o las minorías, y se pierde la oportunidad de explorar los cruces sociales, culturales y religiosos, y hasta qué punto la misma acción de los individuos implicados podría generar mayores tensiones sociales en determinados momentos, o crisis de identidad internas. Por ello nos inclinamos por pensar en la posibilidad de construcciones constantes de identidad, que cambien alguno/s de sus elementos de acuerdo a la situación que enfrentan y que den muestra de la identidad como un elemento algo más plástico y flexible, tanto capaz de resistencias como de transformaciones.

En la última década una iniciativa novedosa comenzó a perfilarse como una opción para desenmarañar el nudo de conceptos problemáticos con los que se enfrentan quienes estudian la situación de las minorías religiosas: la aplicación del enfoque postcolonial a la Edad Media<sup>19</sup>. Si se piensa el campo de estudio del postcolonialismo como interesado en las relaciones de hegemonía y resistencia que se dan a partir del encuentro entre diferentes pueblos y culturas, esta orientación aparece como viable para aplicar sus herramientas a una realidad de contactos complejos como lo fue la Península Ibérica durante la Edad Media<sup>20</sup>. El enfoque postcolonial tendría además dos ventajas: en primer lugar discute a las narrativas nacionales; y en segundo lugar, agrega un nuevo factor que Castro nunca tuvo en cuenta que es el pensar la desigual distribución de poder entre los sujetos implicados en un contacto “colonial”.

Así, por ejemplo, se pueden pensar procesos a la manera de Robert Bartlett, quien considera que en las fronteras se crean ambientes “postcoloniales” favorables a procesos de asimilación y aculturación<sup>21</sup>. O al modo de Jeffrey Cohen para quien las sociedades están construidas por capas de encuentros coloniales y en proceso constante de colonización y descolonización<sup>22</sup>. Si se piensa que cada oleada de colonización creó nuevas áreas de contactos y resistencias entre los grupos, bajo distintas formas de hegemonía política y religiosa, el proceso adquiere una complejidad que no se condice con el lugar común que sostiene una España de “tres culturas”.

---

<sup>19</sup> Nadia Altschul, “The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Routledge, Michigan, Vol. I, 2009, pp. 5-17.

<sup>20</sup> Ato Quayson, “Translation and Transnational: Pre and Postcolonial”, en Ananya J. Kabir y Deanne Williams (eds.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

<sup>21</sup> Richard Bartlett, “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Duke University Press, Durham, 31:1, 2001, pp. 39-56.

<sup>22</sup> Jeffrey Cohen, *The Postcolonial Middle Ages*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2001.

Por otra parte, el enfoque postcolonial dio pie a la aparición de nuevas herramientas conceptuales. Dos de los más utilizados son transculturación y mimetismo. Con el primero se intenta reemplazar a la noción de aculturación, entendida como el cambio realizado por una cultura para parecerse a otra en un proceso que parecería ser de una sola dirección. Por el contrario, la transculturación sostiene que en estos contactos se experimentan cambios mutuos y se eliminan las jerarquías entre las culturas involucradas. La transculturación también tiene la ventaja de alertar contra los estudios de síntesis, o los que se vuelcan por observar procesos de integración sin advertir la conflictividad inherente a estas cuestiones<sup>23</sup>. Por mimetismo se entiende no solo una apropiación de elementos de parte de un grupo, sino también la forma en que imitan de manera deformada ciertos rasgos culturales y/o religiosos. Se intenta observar la imitación y la resistencia simultánea que puede darse entre dos grupos puestos en contacto, teniendo en cuenta a los agentes que llevan a la cabeza este proceso<sup>24</sup>.

La posibilidad que ofrece la corriente postcolonial a los estudios sobre las relaciones interreligiosas e interétnicas en la Edad Media aparece como promisorias, no obstante será su puesta en práctica y cotejo con el material documental lo que posibilitará en un futuro evaluar su utilidad. Por nuestra parte, consideramos necesario realizar dos advertencias. En primer término, las categorías binarias de tolerancia- intolerancia o convivencia- conflicto, no parecen haber desaparecido del todo en este nuevo enfoque, transmutadas en otras nuevas. Esto no invalida el intento pero sería importante utilizar los conceptos de resistencia, transculturación y mimetismo siendo conscientes de que, de acuerdo al uso y al contenido que le demos, pueden estar dando lugar a análisis similares a los que intentan reemplazar. Por otra parte, es necesario que el análisis incluya, además de las actitudes de los sujetos o grupos involucrados en los contactos coloniales, aquellos elementos que se seleccionan o descartan en el transcurso de estos contactos. Esto nos permitirá conocer cuáles son los componentes constructores de identidad para sus protagonistas. Respecto a este último punto no debemos olvidar tampoco que la clase a la que cada individuo pertenece también aportará elementos de suma importancia a la hora de construir su identidad. La relación que cada hombre o mujer construye con los medios de producción, con los poderes de turno y con sus vecinos en las tareas cotidianas serán factores que determinen sus lugares en tanto tributarios, libres, siervos, etc.

---

<sup>23</sup> Esta noción fue rescatada por los medievalistas adscriptos a los estudios poscoloniales del trabajo del antropólogo cubano Fernando Ortíz, *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*, Montero, Habana, 1940, p. 96.

<sup>24</sup> Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Bs. As., 2002, p. 112.

## *La mozarabía toledana ¿un caso de transculturación o mimetismo?*

Intentaremos en esta segunda sección poner en juego los conceptos que hemos estado analizando aplicándolos a un caso concreto: la situación de la población mozárabe de Toledo luego de su conquista por parte de Alfonso VI en 1085.

El área toledana presentaba características que la hacen especialmente significativa para el tema que nos ocupa ya que no solo era un área de frontera expuesta a múltiples contactos e intercambios entre las civilizaciones musulmana y cristiana sino que, además, presentaba una mayoría de población de carácter híbrido, los mozárabes, es decir cristianos arabizados, cuyos rito y organización parroquial no se encontraban en concordancia con Roma. Esto no pasó desapercibido para la Iglesia ni para la monarquía, que pusieron en marcha una serie de dispositivos con el objetivo de encauzar a esta población hacia las filas romanas. Será justamente este proceso el que permita observar los límites de la convivencia y la tolerancia, el grado de marginalidad o no que asumió esta población, y las formas de resistencia que pudo presentar.

Para comprender el origen y las características identitarias de este colectivo debemos primero remontarnos al momento de la conquista de la península en 711 por parte de los ejércitos musulmanes. A partir de ese momento, las relaciones de las poblaciones cristianas locales con Roma se vieron interrumpidas. La civilización de los conquistadores se impuso como la dominante, a pesar de la diferencia demográfica, y creemos que no es arriesgado aquí considerar que entre los siglos VIII y especialmente IX y X se dio una aculturación. La decisión de usar este término obedece a que hacia fines del X concluye un proceso sostenido de conversión al Islam, lo cual fue acompañado de una arabización lingüística de parte de numerosos nativos, así como su entrada en relaciones clientelares (transformándose en mawali) con importantes familias árabes. Proponemos entonces hablar de aculturación para describir el proceso experimentado por individuos que, en el término de pocos años, renunciaron a su religión, a su idioma, llamaron a sus hijos con nombres árabes, se vistieron a la usanza oriental, y llegaron hasta a inventar genealogías árabes falsas<sup>25</sup>.

Por otra parte, muchos otros cristianos optaron por seguir viviendo en el territorio que ahora formaba parte del Islam pero manteniendo su religión, cuyo cuerpo ritual, heredero del rito visigodo, quedó

---

<sup>25</sup> Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain*, pp. 186-187.

aislado respecto de las novedades que fueron imponiéndose en el resto de Europa. Como ya anticipamos, las diferencias no eran solo de forma, la adscripción personal a las parroquias también contrastaba con la pertenencia territorial que era el uso común en el resto del continente. Estos cristianos, junto a los colectivos judíos, pasaron a conformar la comunidad de *dimmiés*, es decir los grupos de monoteístas protegidos por la *dimma*, legislación de base coránica encargada de establecer los derechos y obligaciones de los no musulmanes bajo el Islam.

Su misma existencia dio pie a interpretaciones que giraban alrededor de la convivencia. Se enumeraban los derechos que los musulmanes les habían concedido, entre los que figuraba la libertad para mantener sus creencias religiosas sin ser forzados a convertirse, el permiso para mantener a sus condes en funciones, para controlar sus políticas matrimoniales al interior de la comunidad, y para registrarse por el *Liber Iudicorum* o *Fuero Juzgo* para sus asuntos internos. No obstante, no deberíamos dejar de tener en cuenta que estamos en presencia de una legislación que lejos de igualar, establecía desde un principio una diferencia a partir del elemento confesional. Sin negar que la religión cristiana (y judía) fue tolerada, una serie de medidas que se aplicaban a los *mozárabes* los ubicaban como ciudadanos de segunda clase: debían pagar impuestos especiales (*gizya* y *harag*), se les negaba el acceso a puestos de autoridad sobre musulmanes, se prohibían los matrimonios con mujeres musulmanas, y sus testimonios en juicios no tenían el mismo valor que el de un musulmán, por citar solo algunas de las cláusulas más significativas. Es decir que la vida en común se encontraba atravesada por una serie de medidas que se encargaban de delimitar los contactos entre sujetos de distinta confesión, además de ubicar a los “protegidos” en una situación frágil que los exponía a posibles punciones.

Si reflexionamos por qué eran necesarias estas medidas de discriminación arribamos a la conclusión de que el proceso de aculturación en algunos casos, y de transculturación o mimetismo en otros, llevó a una indiferenciación de los individuos. En la vida cotidiana, evidentemente, no era fácil distinguir a un musulmán de un cristiano, razón por la cual la ley se encargaba de imponer normas que regulasen esta coexistencia. Si ocurrió tal indiferenciación es porque ciertos sectores de la población asumieron prácticas culturales de otros.

Ya vimos que un número importante de individuos transitó el camino de la conversión y la aculturación, entonces ¿cuál fue el caso de los *mozárabes*? Evidentemente, más allá de que retienen su religión cristiana, sus condes, sus leyes, en otros ámbitos echaron mano a una serie de elementos culturales de los conquistadores. Quizá uno de los más importantes, y el que llamó la atención de los cristianos del norte en el siglo XI, fue el grado de arabización que presentaban. El uso

Lic. MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ

UBA / CONICET

pazestevez@gmail.com

mestevez@conicet.gov.ar

del idioma árabe para la vida diaria (no así para los rituales religiosos para los cuales se mantuvo el latín), sumado a la costumbre de vestirse a la usanza oriental, y el ordenamiento espacial entremezclado con vecinos musulmanes terminó por construir una imagen de este grupo como un sector híbrido, sin pertenencia total a ninguna de los dos conjuntos “netos” de musulmanes y católicos. Pero ¿se trató también de un caso de aculturación?

El tratamiento historiográfico de la cuestión mozárabe transitó un camino plagado de discusiones desde sus inicios, en parte, consecuencia de una polémica más general acerca del grado de arabización (e islamización) que habría experimentado la población nativa. En sus comienzos, esta polémica se entrelazó con preocupaciones que tenía que ver con la identidad española e ideales de corte nacionalista durante los siglos XIX y XX. Un primer grupo de historiadores se dividió entre aquellos que caracterizaron a los mozárabes como los defensores de la cristiandad frente a los invasores musulmanes, caso de Francisco Simonet<sup>26</sup>; y un segundo grupo quienes los acusaron de haber aceptado el dominio del Islam a cambio de privilegios, como en el ejemplo de Claudio Sánchez Albornoz<sup>27</sup>. Ambas proposiciones contenían una visión esquematizada de la historia del grupo y, más allá de las diferencias, ambos se acercaron a la mozarabía intentando establecer parámetros concretos que sirvieran para fijar al grupo en una determinada categoría y con una identidad consolidada, en lugar de pensarlo como ejemplo de un colectivo fronterizo capaz de moverse con cierta soltura entre musulmanes y cristianos del norte, y con la capacidad de transformar su propio universo cultural.

Una nueva mirada sobre el tema emergió hacia los años setenta. Autores como Reyna Pastor y Pierre Guichard decidieron estudiar no solo las características religiosas y culturales de los habitantes de la península bajo el Islam, sino también sus patrones de ordenamiento económico, la forma en que construían sus vínculos de parentesco, su relación con el sistema tributario, y las vicisitudes que atravesaron una vez consolidada la conquista cristiana<sup>28</sup>. Fue cuando la realidad de la mozarabía ganó para el estudio aspectos clave relacionados con su vida cotidiana y su relación con los poderes de turno, transformándose en objeto de feudalización y occidentalización,

---

<sup>26</sup> Francisco J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Tello e Hijos, Madrid, 1897- 1903, prólogo. Véase también Isidoro De las Cagigas, *Minorías étnico- religiosas de la Edad Media española. Los Mozárabes*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1947- 1949, T. I, p. 281.

<sup>27</sup> Claudio Sánchez Albornoz, *España: un enigma histórico*, T.I, p. 178.

<sup>28</sup> Reyna Pastor, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico- sociales*, Península, Barcelona, 1975; Pierre Guichard, *Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976.

en palabras de Pastor<sup>29</sup>. El trabajo de la historiadora argentina tuvo la virtud de introducir la categoría de clase, aunque presenta una definición problemática del concepto de occidentalización. No solo resuenan allí los ecos de la idea de aculturación, que consideramos problemática en su aplicación para el caso mozárabe, sino que además, la occidentalización sería un fenómeno residual de cambios económicos, no un proceso con peso y ritmo propios. Tampoco aparece la resistencia del grupo. La imagen de los mozárabes es la de un colectivo expropiado a nivel material y cultural, que no fue capaz de resistir la coerción ejercida sobre ellos.

Otros historiadores han retomado parte de las propuestas de Évariste Lévi Provençal y afirman que, en lugar de una arabización, los mozárabes fueron testimonio del nacimiento de una nueva cultura: la andalusí<sup>30</sup>. Se habría tratado de una forma muy particular de aculturación (también presente en las prácticas económicas cotidianas) que consistiría en la absorción directa de influencias árabes, beréberes y musulmanas por parte de la población nativa con el objetivo de adaptarse y proceder de manera correcta en un medio extraño<sup>31</sup>. Esta hipótesis también da pie a lo que Diego Olstein define como “carácter diferencial”: aquel rasgo único y propio de los mozárabes que los distinguía de los cristianos del norte<sup>32</sup>. La obra de Olstein no deja de ser sugestiva, pero creemos que este acercamiento tiene mucho en común con el tratamiento “clásico” de la cuestión mozárabe. Nuevamente la arabización se describe como si hubiera sido un proceso inevitable. Retomando los trabajos de Pastor y Guichard, Olstein afirma que la mozarábia experimentó una profunda aculturación, que también alcanzó a sus estructuras económicas. Pero esta perspectiva continúa relegando al grupo mozárabe a un rol eminentemente pasivo. A primera vista, pareciera que fueron incapaces de resistir el choque cultural, y fueron arabizados (y posteriormente occidentalizados) como si se tratara de una tabula rasa. El mencionado carácter andalusí no termina de aparecer en la tesis de Olstein, así como tampoco queda claro por qué los mozárabes adoptan tantas costumbres orientales si el estatuto de la *dimma* protegía a los creyentes monoteístas. Los ecos de los estudios de Lévi Provençal son notorios: las propuestas de Olstein sobre la existencia de una cultura andalusí recuerdan las afirmaciones del historiador francés que consideraba que el encuentro de las civilizaciones musulmana y cristiana en la península habría dado origen a una cultura “hija”, construida a partir de las herencias

---

<sup>29</sup> Reyna Pastor, *Del Islam al Cristianismo*, 10.

<sup>30</sup> Évariste Lévy-Provençal, “Alphonse VI et la prise de Tolède”, en *Islam d’Occident*, Maisonneuve, París, 1948, T.II, p. 115.

<sup>31</sup> Diego Olstein, “El péndulo mozárabe”, *Anales Toledanos*, Diputación Provincial de Toledo, n° 39, 2003, p. 40.

<sup>32</sup> Diego Olstein, “El péndulo mozárabe”, p. 58.

de una y otra.

Una de las últimas aproximaciones a la cuestión mozárabe es la que realizó Richard Hitchcock. El autor lleva adelante un estudio de la evolución del término mozárabe en diferentes momentos y concluye que es necesario invertir la ecuación con la que tradicionalmente se trató el tema. Enfatiza que el concepto aparece por primera vez en un documento latino de León, con fecha 1026, que los menciona como muzaraves, y más tarde en un Privilegium de 1106 firmado por Alfonso VI, pero no son visibles en las fuentes árabes. Estas últimas mencionan a los cristianos como nasarà al- dimma, rum, 'ayam, àyam al- dimma, y muàhid. Por ello, antes que considerar a los mozárabes como cristianos que viven en un medio árabe, propone estudiarlos como individuos arabizados establecidos en el interior de una comunidad cristiana<sup>33</sup>.

A riesgo de sonar repetitivos creemos que, debajo de esta propuesta, nuevamente la idea de aculturación sigue operando, especialmente en lo que atañe al proceso de arabización. El cómo y el por qué fueron adoptados determinados patrones culturales quedan sin respuesta, y se tiende a dar una imagen del colectivo algo monolítica. No deberíamos dejar de considerar que un cierto grado de autonomía en la toma de decisiones por parte del grupo debe haber existido. De lo contrario, nos arriesgamos a ofrecer una imagen estática, y a describir a la mozarabía como pasiva y sin posibilidad de seleccionar, elegir, o rechazar determinadas innovaciones. Debemos tener en cuenta que los elementos culturales y religiosos no flotan en un vacío del que son rescatados por los sujetos en determinadas coyunturas, sino que se relacionan con las formas que adopta el sistema político y económico. Si bien la mozarabía conservó a sus autoridades y sus leyes, una multitud de esferas los obligaba a entrar en contacto con sus vecinos musulmanes y a conducirse de acuerdo a las reglas que el Islam imponía. Su carácter de grupo protegido y sus obligaciones como tributarios también los llevaba a relacionarse con el poder, y seguramente fue necesario que se apropiaran de una serie de formas culturales que les permitieran moverse con relativa eficacia en los momentos de negociación. El hecho de que el colectivo mozárabe haya sido un agente activo y con capacidad de decisión en este proceso se observa por caso en que, si bien se arabizaron a nivel lingüístico, mantuvieron su preferencia por el latín para el uso litúrgico. Seguramente, esto también se explique por las características internas del grupo en el cual el sector a cargo del rito religioso pudo haber usado el latín como elemento de diferenciación.

Por ello, nos inclinamos por una evaluación en términos de

---

<sup>33</sup> Richard Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, Ashgate, Aldersnot, 2008, p. xvii.

transculturación, noción que parece una herramienta más útil dado que evita las ideas de “síntesis culturales” e “integración” para en cambio examinar la diversidad<sup>34</sup>. Es importante recordar también que estos sucesos fueron protagonizados no solo por los mozárabes sino además por individuos extranjeros a Toledo: durante la conquista cristiana una cantidad de cristianos del norte y francos aportaron sus propios patrones culturales, para terminar ubicándolos como los hegemónicos a medida que se apoderaban de espacios de poder. Esto pudo haber debilitado a los sectores conquistados, por lo que los procesos de etnogénesis e imitación también deben pensarse teniendo en cuenta la fortaleza o debilidad de las estructuras sociales, parentales, y políticas de los dominados. Las acciones que se llevaron a cabo una vez ganada la región por los cristianos en 1085 son prueba de esto. El estudio de las imposiciones legales, económicas y políticas que ejercieron los nuevos grupos dominantes en Toledo sobre la población local permite acercarse a las formas de inclusión y exclusión que la nueva situación implicó para muchos pobladores, las dinámicas de homogeneización que puedan haberse llevado a cabo, y los tipos de ordenamiento económico impuestos. Estas cuestiones están también relacionadas con la forma que adoptaba el sistema feudal en su expansión, las posibles pervivencias de prácticas anteriores, las novedades, y el grado de éxito y/o fracaso en su implementación. Así como también se explican por las acciones de la monarquía como actor estructurante de un nuevo orden.

La documentación foral nos permite vislumbrar parte del proceso de cambio en los patrones de ordenamiento económico, político y la transformación cultural que significó la conquista cristiana.

Las regiones vencidas que pasaban a la órbita cristiana recibían documentaciones de acuerdo a la forma en que hubieran sido ganadas: por la fuerza o por capitulación. Este último caso será el de Toledo, que se rindió en 1085 y pudo obtener algunas concesiones por parte del poder cristiano<sup>35</sup>. Los fueros concedidos eran, en primer término, un instrumento pensado para la anexión de una región y su ordenamiento, no un principio político ni un proyecto a futuro, y en caso de que las condiciones iniciales cambiaran, su carácter maleable los hacía flexibles a los cambios.

Un primer conjunto de disposiciones se reunieron en la Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI en el año 1101, posteriormente ratificada por sus descendientes. En líneas generales

---

<sup>34</sup> Nadia Altschul, “The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies”, pp. 5- 17.

<sup>35</sup> Javier Alvarado Planas, “Los fueros de concesión real en el espacio castellano-mancheño (1065-1214: el fuero de Toledo”, en *Espacios y fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI- XV). Una perspectiva metodológica*, Polifemo, Madrid, 1995, p. 106.

la Carta se encargaba de asegurar el respeto por las personas, costumbres y bienes de los toledanos, igualándolos en el derecho con los castellanos<sup>36</sup>. También se ocupaba de resolver ciertos conflictos con respecto a tierras que durante la conquista cristiana habían sido tomadas en perjuicio de sus antiguos propietarios, o donde había litigios por la demarcación de límites. El rey era señor de un territorio determinado y, al igual que sus pares europeos, las tierras conquistadas le pertenecían en primer término. Podía repartir comarcas entre aquellos que lo hubieran acompañado en la avanzada, y/o donarlos a la Iglesia. Este hecho supuso que la población asentada en el lugar, sea cual fuere su adscripción religiosa y característica cultural, se encontrara nuevamente en una situación de precariedad jurídica.

En un principio, Alfonso VI autorizó a la población mozárabe a seguir rigiéndose por el Fuero Juzgo<sup>37</sup>, distinguió entre populatores (castellanos) y vicini (mozárabes)<sup>38</sup> y reconoció una jurisdicción propia a francos, mozárabes y castellanos. Sin embargo se estableció que en las caloñas debían seguirse las disposiciones de los castellanos<sup>39</sup>. Es decir que, si bien una primera mirada parece mostrar que el fuero equiparaba la situación de los pobladores, esto se hacía tomando como parámetros las disposiciones castellanas. La asimilación del pago de caloñas de acuerdo a las pautas de los castellanos implicaba que las promesas de respeto a bienes y costumbres del tiempo previo a la conquista podían ser evadidas sin temor a incurrir en una grave falta. Por otra parte, los nuevos tributos exigidos por los monarcas cristianos tomaban la forma de reclamos de carácter señorial, con todo lo que ello implica para la libertad jurídica de los individuos que debían tributar. Si bien podríamos pensar que, en la práctica, parte del sistema tributario anterior pudo haberse mantenido durante algún tiempo, la evidencia indica que no penetró profundamente en la legislación cristiana, ni tampoco parece

---

<sup>36</sup> Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101): “... ad totos ipsos Mozarabes de Toletto, cavalleros et pedones: Ut firmiter habeant semper quantas cortes et hereditates sive vineas ac terras hodie in suo iure retinent, et pro nulla exquisitione non perdant inde quicquam, nec pro nullo rege subsequente sive zafalmedina aut comite vel principe militie, de quanto hodie possident, quia pro meo iudicio vendicaverunt sibi in sempiternum...”, en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, p. 123.

<sup>37</sup> Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101): “et si inter eos fuerit ortum aliquod negotio de aliquo iudicio, secundum sententiam in Libro iudicum antiquitus constitutam discutiatur”, en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, p. 124.

<sup>38</sup> Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101): “ad totos mozárabes de Toletto... inter Mozarabes et Castellanos... facio hanc cartam firmitatis ad totos ipsos Mozarabes de Toletto”, en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, p. 123.

<sup>39</sup> Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101): “Et de quanta calumpnia fecerint, quantum solummodo persolvant, sicut in carta Castellanosum ressonat...”, en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, p.124.

haber modificado la manera de percibir y consumir la renta feudal. Si retomamos la idea de que la lógica de reproducción material del grupo también es un elemento de peso a la hora de definir su identidad quizá podemos llegar a medir el peso que los cambios en la naturaleza de la tributación, y en las formas de percibir las rentas, implicó para los mozárabes. Evidentemente, estas cuestiones también eran un problema para el poder político, que buscaba imponer nuevos patrones de organización. Así como en la época de la conquista musulmana los mozárabes debieron escoger una serie de elementos y prácticas culturales que les permitieran negociar con sus nuevos dominadores, también ahora bajo las recién llegadas autoridades cristianas debieron seguramente adaptar la forma en que se relacionaban con el poder, lo que lleva a un nuevo proceso de transculturación.

Esto puede relacionarse con otra de las cláusulas que permite equiparar a la nobleza local mozárabe con la castellana abriendo la posibilidad de convertirse en miles a quienes tuvieran un caballo apto para la guerra<sup>40</sup>. Es decir que la estratificación social ya no se determinaba solo por la adscripción étnica y religiosa, sino también por la capacidad económica y la posibilidad de inserción en la clase dominante. Esto último puede interpretarse como una práctica feudalizante a través de la que se promovía la integración de algunos sujetos dentro del nuevo sector de poder. No debería descartarse que parte de los sectores más acomodados de la mozarabía toledana hayan decidido tomar este camino, lo que supondría un campo propicio para la imitación de toda una serie de pautas culturales propias de la nobleza feudal<sup>41</sup>. Esto, sumado a una serie de cambios que enumeraremos a continuación, nos lleva a ver en el largo plazo una intención hacia la alineación de la población según parámetros feudales.

Una refundición de los fueros que lleva la fecha de 1118<sup>42</sup> (aunque se considera que fueron redactados entre 1159 y 1166) permite observar

---

<sup>40</sup> Carta de los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101): “Et do eis libertatem, ut qui fuerit inter eos pedes et voluerit militare, et posse habuerit, ut militet”, en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, p. 124.

<sup>41</sup> Esto también se relaciona con una característica propia de esas monarquías que explica su rápida y exitosa avanzada sobre el sur del territorio. Como indica Felipe Maíllo Salgado, la organización social de estos estados se asentaba sobre un sistema de defensa interno implantado en la estructura de la sociedad. No sólo la mesnada real y los ejércitos de nobles se involucraban en estas actividades, sino que además se comprometía a individuos provenientes del conjunto de la población en la defensa del territorio. Felipe Maíllo Salgado, “La guerra santa según el derecho maliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano”, *Studia Historica. Historia Medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, Vol.1 n° 2, 1983, pp. 29-66.

<sup>42</sup> Fuero de Toledo, circa 1166 (Recopilación atribuida a Alfonso VII en 1118), en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, pp. 131-137.

esta evolución. Menciona a las tres etnias pero se dirige a todos los “ciudadanos”. El afán de asimilar a la población a las pautas feudales de corte europeo quizá sea más notorio si tenemos presente que se nombra a los cristianos de forma general, diluyéndose en el grupo a los mozárabes<sup>43</sup>. Avanzando sobre la lectura de los fueros siguientes, encontramos que el grupo mozárabe, el más numeroso, será cada vez menos mencionado, quizá con la intención de subsumirlo en la categoría de “cristianos”. Hay una breve referencia a ellos, junto a castellanos y francos en el Supuesto privilegio de exención de portazgo y aloxor concedido por Alfonso VII a todos los pobladores cristianos de Toledo (muzárabes, castellanos y francos), de 1137<sup>44</sup>, y se los vuelve a encontrar en una reconfirmación de Alfonso VII en 1155 del privilegio concedido por Alfonso VI<sup>45</sup>. Pero en la reconfirmación del fuero que realiza Alfonso VIII en 1174 los mozárabes ya no figuran como tales<sup>46</sup>. La eximición de tributación de las heredades que los caballeros de Toledo tengan en el término en 1182<sup>47</sup> tampoco los menciona en particular. Y no asoman en la concesión que hace Alfonso VIII al concejo de Toledo de 200 maravedíes anuales en renta del portazgo de la puerta de Bisagra para reparar de las murallas en 1196<sup>48</sup>, ni cuando reconfirma a los caballeros de Toledo que sus heredades estaban exentas de tributación en todo el reino en 1202<sup>49</sup>, ni en la concesión a Toledo del mesón del trigo reservando

---

<sup>43</sup> Fuero de Toledo, circa 1166 (Recopilación atribuida a Alfonso VII en 1118): “ut nullus iudeus, nullus super renatus mandamentum super nullum christianum in Toletto nec in suo territorio... Sic etiam honorem christianorum confirmavit, ut maurus et iudes si habuerit iudicium cum christiano, quod ad iudicem christianorum, veniat ad iudicium”, en *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha*, p. 133- 134.

<sup>44</sup> Supuesto privilegio de exención de portazgo y aloxor concedido por Alfonso VII a todos los pobladores cristianos de Toledo (mozárabes, castellanos y francos): “Facio cartan donationis et confirmationis ómnibus cristianis... mozeravos castellanos francos... ómnibus illis cristianis qui in Toledo habuerint”, en Ricardo Izquierdo Benito, *Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101- 1494)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1990, p. 97.

<sup>45</sup> Alfonso VII confirma el privilegio de Alfonso VI concedido a los mozárabes de Toledo, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, pp. 99-100.

<sup>46</sup> Alfonso VIII confirma los fueros de Toledo: “fecit ómnibus civibus Toletanis... ad omnes christianos de Toletto”, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, p. 101.

<sup>47</sup> Alfonso VIII exime de tributación las heredades que los caballeros de Toledo tengan en el término de ésta, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, pp.102-103.

<sup>48</sup> Alfonso VIII concede al concejo de Toledo 200 maravedíes anuales de renta del portazgo de la puerta de Bisagra, para reparo de sus murallas, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, p. 104-105.

<sup>49</sup> Alfonso VIII confirma a los caballeros de Toledo el privilegio de Alfonso VI que declaraba todas sus heredades exentas de tributación en todo el reino, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, pp. 105-106.

la décima parte de sus rentas para la catedral en 1203<sup>50</sup>. Los fueros subsiguientes se ocupan de cuestiones puramente administrativas y/o económicas, tales como la prestación de servicios<sup>51</sup>, el ordenamiento de las heredades<sup>52</sup>, y la eximición del pago de “alosores” a los caballeros de Toledo<sup>53</sup>. Sin embargo, vuelven a aparecer en un fuero de Alfonso X de 1259 que exime a caballeros, dueñas, escuderos e hidalgos del pago de moneda<sup>54</sup>. Es interesante como el elemento mozárabe es percibido en este documento en términos de linaje. Se menciona a los caballeros que hayan morado y/o poblado Toledo, y en un segundo momento se reconocen los mismos derechos para aquellos que vienen del “linaje de los mozárabes” y que obtuvieron la espada. Si bien en los fueros posteriores vuelven a disiparse, su aparición en 1259 es indicio de la pervivencia del colectivo como un grupo identificable dentro de la población. Es posible que la importancia del linaje hubiera ido ganando terreno en una sociedad que desde 1085 era testigo de la llegada de nuevos moradores, lo que alimentaba la necesidad de diferenciación. Si el ataque al rito mozárabe fue exitoso y logró de forma paulatina terminar con una práctica que escapaba al control de la Iglesia, quizá se generó en los sectores dirigentes de esta comunidad la necesidad de buscar en el linaje un elemento para diferenciarse, especialmente respecto de los castellanos.

Volviendo a la refundición de 1166, observamos un dato no menor: desaparecen las limitaciones para la compra y venta de bienes<sup>55</sup>. Esto violaba algunas de las promesas de la Carta otorgada en 1101,

---

<sup>50</sup> Alfonso VIII concede a Toledo el mesón del trigo, reservando la décima parte de sus rentas para la catedral, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, pp.107-108.

<sup>51</sup> Alfonso VIII manda que todas las aldeas y villas del término de Toledo, sean de quienes sean, presten servicio con el concejo de la ciudad, como ya lo había hecho Alfonso VI, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, p. 109.

<sup>52</sup> Alfonso VIII establece que nadie enajene heredad a favor de Orden o iglesia en Toledo y su término, a no ser a favor de la catedral, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, p. 111.

<sup>53</sup> Enrique I exime del pago de “alosores” a los caballeros de Toledo y de las aldeas de su término, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, p. 113.

<sup>54</sup> Alfonso X exime a los caballeros, dueñas, escuderos e hidalgos de Toledo, del pago de moneda y les concede que sus heredamientos fuesen encontrados. Lo primero también se lo concede a los caballeros mozárabes de la ciudad: “E otrossi por fazer bien et merced a los cavalleros moçaraves de Toledo que vienen derecha mientras del linaje de los moçaraves ma quien cinnieron espada los de nuestro linaje (...) otorgamos que ayan este mismo quitamiento de moneda que otorgamos a estos otros cavalleros...”, en *Privilegios reales otorgados a Toledo*, p. 123.

<sup>55</sup> Fuero de Toledo, circa 1166 (Recopilación atribuída a Alfonso VII en 1118): “Necnon, et habeant, ipsi et filii sui et heredes eorum, omnes hereditates suas firmas et stabilitas usque in perpetuum, et quod emant et vendant uni ab alteris, et donent ad quem quisierint, et unusquisque faciet in sua hereditate secundum suam voluntatem”, en *Espacios y Fueros de Castilla- La Mancha*, p. 133

que establecía la protección de los bienes de los vencidos. La implantación de una legislación común en el ámbito económico para todos los habitantes de Toledo implicó una serie de consecuencias considerables. Las nuevas pautas económicas evadían las antiguas protecciones e implicaban que las formas feudales encontraban un campo para su avance cada vez con menos restricciones. La desaparición de obstáculos para la compra de bienes benefició a los recién llegados del norte ya que, dada su condición social y cargos en la estructura real y eclesiástica, gozaban de acceso privilegiado a la riqueza. Así fue como la puesta en marcha de una política de compra de propiedades por parte de miembros encumbrados de la nobleza y la Iglesia fue paralela al éxodo de la población musulmana y judía, y a la expropiación de la mayoría de la población mozárabe<sup>56</sup>.

Todas estas disposiciones fueron instrumentos para la concentración del poder en manos de los recién llegados. Mientras la primera Carta dada a los habitantes de Toledo les abría el camino para su inserción en las filas de los miles, tal vez para implicarlos en la defensa del territorio, en la práctica se limitaba esa movilidad que podía llevar a los sectores dirigentes de la comunidad mozárabe a competir económicamente con la nobleza castellana y franca.

A esta situación se sumó el elemento religioso. La conquista territorial y la toma de espacios de poder a nivel “cultural” en la jerarquía de la Iglesia o la nobleza no fueron excluyentes, ni tampoco el último fue consecuencia exclusiva del primero. El interés por tomar el primado toledano y la inquietud que despertaba en Roma la existencia de una población cristiana no encuadrada en los cánones establecidos evidenciaban una preocupación por los asuntos religiosos y culturales de los mozárabes que no se explica como un mero efecto secundario de la conquista territorial. La defensa del catolicismo, además, se configuró como un elemento de cohesión para la clase dominante en sus vertientes laica y eclesiástica. La preocupación no solo era el infiel, sino también la unión de todos los cristianos en una sola Iglesia, libre de cismas y desviaciones. De aquí la preocupación que despertaba la existencia de diferentes liturgias. Fue este último punto lo que generó la puesta en marcha de una serie de acciones

---

<sup>56</sup> Si bien no forma parte fundamental de este artículo, la situación de los bienes y tierras de los habitantes de Toledo sufrió importantes modificaciones. En este sentido, seguimos la línea planteada por los estudios de Reyna Pastor que sostienen una expropiación de bienes, especialmente mozárabes, que engrosarán los patrimonios de la nobleza y la Iglesia. Para una visión diferente puede consultarse la obra de Jean- Pierre Molénat quien descrece que esa expropiación haya sido considerable, y propone observar la evolución que experimentan por separado la ciudad, el campo y los montes de Toledo. Ambos trabajan con el archivo documental de la catedral de Toledo reunido por González Palencia. Véase: Reyna Pastor, *Del Islam al Cristianismo*; Jean Pierre Molénat, *Campagnes et monts du Tolède du XIIe au XVe siècle*, Collection de la Casa de Velázquez, Madrid, 1997; Ángel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII- XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1936- 1930.

encaminadas a terminar con los particularismos que presentaba la iglesia nativa, practicante del rito mozárabe también llamado toledano o visigodo. A partir del nombramiento de Bernardo (monje francés cluniacense) como arzobispo de Toledo, el cargo de mayor jerarquía dentro de la estructura eclesiástica peninsular pasó a estar en manos de un representante de la línea más intransigente. Bernardo y Alfonso VI adhirieron al programa unificador que se impulsaba desde Roma y se calificó al particularismo mozárabe de *superstitio toletanae*. Además, se reconoció a Roma como única potestad para sancionar usos litúrgicos, nombrar a los ocupantes de cargos eclesiásticos y aplicar el derecho canónico, objetivos reunidos en la fórmula *ordiem et officium*<sup>57</sup>.

Desde entonces, y a pesar de las iniciales promesas de respeto, se llevaron a la práctica una serie de medidas que supusieron un ataque tanto a la cultura y religión mozárabe, como a su jerarquía religiosa. Se les retiró el derecho de elegir a su patriarca y los ritos de la misa debieron ser reformulados. Además, Bernardo consagró como catedral a la Gran Mezquita, quitándole esta dignidad a la antigua basílica de Santa María. De esta forma el arzobispado se hizo con las riquezas del templo musulmán y se neutralizó el poder del grupo episcopal indígena. El proceso de transculturación siguió su curso, esta vez tomando como modelos patrones culturales de los recién llegados del norte. Que el acceso a lugares de autoridad estuviera ahora abierto para quienes mostraran disposición a adoptar las pautas feudales y católicas se observa, por ejemplo, en el caso de Gonzalo Pérez Gudiel, quien en 1280 se convierte en el primer mozárabe que accede al primado de Toledo, al mismo tiempo en que la mozarabía comienza a castellanizarse aceleradamente, a pesar de que pueden encontrarse rastros del uso del idioma árabe hasta el siglo XIV.

Estos eventos muestran hasta qué punto las transformaciones ocurridas en el ámbito político, y económico se encuentran estrechamente ligados con los cambios sociales, culturales y religiosos en una totalidad que no siempre es fácil de jerarquizar. Creemos que buscar los orígenes de estas medidas en una determinada mentalidad, la radicalización de un sentimiento religioso y la necesidad de construir un súbdito modelo es inseparable del estudio de la construcción y concentración de poder en manos de determinados sectores e individuos, la competencia por el acceso a las tierras y cargos, y la

---

<sup>57</sup> Gregorio VIII “Epístola LXIII Ad Sancium regem Aragoniae”, 1074: “...*et ad vos nuntium nostrum mitemus, qui hanc et alias necessarias causas diligente examine perquirens, singulis quibusque determinationis finem imponet*”; “Epístola LXIV Ad Alphonsum castellae, et Sancium Aragoniae reges”: “...*Romanae Ecclesiae ordinem et officium recipiatis, non Toletanae...*”; y “Epístola II Ad Hugonem Abbatem Cluniacensem”, 1080: “...*Specialiter autem admonemus ut Robertum illum, qui supradictae iniquitatis auctos exstitit, qui diabolica suggestionem Hispaniensi Ecclesia tantum periculum in vexit...*”, en Jacques Paul Migne, *Patrología Latina*, Garnier, París, 1853, T. CXLVIII.

posibilidad (y necesidad) de negociar la coexistencia entre unos y otros.

### *Conclusiones*

A partir del estudio preliminar de estos fueros: ¿estamos en condiciones de afirmar que la convivencia define las relaciones entre los colectivos que poblaron la Península Ibérica en la Edad Media? ¿Fueron las actitudes “tolerantes” la norma en el trato entre cristianos, musulmanes y judíos, así como entre cristianos con distintas herencias culturales? ¿O estamos en presencia de un proceso que en su dinámica exigió uniformizar espacios, poderes y grupos?

Para responder estos interrogantes creemos fundamental plantear el estudio en el largo plazo. Si tenemos presente que, a partir de la conquista cristiana, da comienzo un proceso que concluirá con la estructuración de una sociedad manifiestamente católica, feudal y que buscaban establecer relaciones estrechas con sus pares allende los Pirineos, deberíamos reflexionar sobre los límites que la supuesta convivencia presentaba en una sociedad que se mostrará con el correr del tiempo cada vez más intransigente. El estudio de un caso particular como la mozarabía toledana puede ser el inicio para futuras indagaciones que examinen las causas por las cuales las sociedades feudales tendieron a llevar adelante este tipo de medidas sobre poblaciones que presentaban algún tipo de singularidad cultural, religiosa, económica, etc. Tarea que debería llevarse a cabo recordando que, así como la convivencia puede bloquear el análisis, su opuesto, es decir la caracterización de las sociedades ibéricas medievales como ejemplos de grupos profundamente intolerantes, también es un obstáculo si pretendemos acercarnos a una realidad cualitativamente más compleja. Por otra parte, conceptos tales como convivencia, marginalidad, otredad, tolerancia, etc., son susceptibles de ser manipulados y reinventados de manera casi ilimitada, tal vez sea esta cualidad lo que les permite aparecer de manera “fantasma” en la historiografía<sup>58</sup>.

Es necesario entonces retomar como práctica de la historia la evaluación constante de las herramientas teóricas con las que abordamos el problema, teniendo presente que es su cruce con la documentación lo que nos permite observar sus alcances y límites explicativos.

---

<sup>58</sup> Maya Soifer, “Beyond convivencia: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Routledge, Michigan, Vol. I, 2009, pp. 19-35.

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2011

#3, AÑO 2

ISSN 2250-5792

Fecha de recepción: Agosto 2011

Fecha de aceptación: Octubre 2011

Lic. MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ

UBA / CONICET

pazestevez@ gmail.com

mestevez@conicet.gov.ar