

CAPÍTULO 4

Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval

María de la Paz Estevez

En el año 1998 Eric Hobsbawm afirmaba que cada generación de historiadores le realiza sus propias preguntas a la historia de acuerdo a las agendas que el presente le impone (Hobsbawm, 1998: 230). Quizá pocas veces una afirmación pueda aplicarse de manera tan certera a un campo de estudios que ha experimentado un crecimiento exponencial en las últimas décadas: nos referimos a aquel que, dentro de la historiografía dedicada a los estudios medievales, se ha ocupado de la naturaleza, características, alcances y límites que tuvieron los contactos entre individuos de distinta adscripción religiosa, diferente origen étnico y/o bagaje cultural.

Es claro que los desafíos que en la actualidad impone la existencia de sociedades caracterizadas por la heterogeneidad de sus poblaciones, sus intercambios y desplazamientos espaciales y sociales generaron un renovado interés por el estudio de los contactos, conflictivos o armónicos, que se dieron entre distintos colectivos en el pasado. En este marco, y por obvias razones, la Península Ibérica se posicionó como una plaza clave para el análisis de estas cuestiones. En los límites de su territorio, y durante los siglos que

conforman la Edad Media, coexistieron comunidades de cristianos, judíos y musulmanes, tres grupos que compartieron su vida cotidiana así como también esferas de poder, de trabajo y un vasto campo cultural atravesado de intercambios recíprocos que, no obstante, podían servir tanto para acercarlos como para distanciarlos. Intercambios que, a su vez, imponían retos a sus propias identidades que podían mostrar una naturaleza más o menos plástica de acuerdo al contexto particular en que se hallaran.

No es casual, entonces, que muchos académicos hayan elegido como laboratorio el caso ibérico, que rápidamente fue catalogado como ejemplo de una sociedad multicultural. Este protagonismo ganado por la Península Ibérica también permitió reconsiderar una serie de concepciones tradicionales muy arraigadas en su historiografía, marcada durante mucho tiempo por preocupaciones nacionales, y allanó el camino para la incorporación y evaluación de nuevas categorías analíticas tomadas en préstamo de la antropología y de la corriente de los estudios poscoloniales.

En las siguientes páginas brindaremos un análisis crítico del tratamiento historiográfico que se le dio a la sociedad ibérica medieval, entendida como esencialmente heterogénea. Realizaremos un recorrido por las propuestas clásicas que inauguraron esta problemática hasta llegar a los trabajos más recientes que reinterpretan la cuestión de la realidad multicultural ibérica bajo una nueva luz.

Los orígenes de una polémica: Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz

El interés por analizar sociedades donde convergieron grupos que portaban distintos patrones identitarios, sus

formas de ordenamiento y la manera en que se gestionó su coexistencia de estas diferencias se remonta al fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando las preocupaciones sobre la naturaleza de las relaciones entabladas entre mayorías y minorías definidas por su religión, cultura o pertenencia étnica estaban a la orden del día.

En el caso español, en particular, se sumaron las consecuencias a largo plazo de la Guerra Civil que provocaron preocupación entre académicos de distintas disciplinas por dilucidar la constitución de lo propiamente nacional y el alcance de la herencia islámica.¹

Por ese entonces, la polémica fundacional en esta materia fue la que enfrentó a Américo Castro, especialista en filología, y Claudio Sánchez Albornoz, historiador medievalista. Las dos grandes visiones de conjunto que elaboraron sobre la historia de España fueron fundamentales y aún hoy son la piedra de toque a partir de —y/o contra— las que se erigen las últimas tesis sobre la cuestión.

El puntapié inicial fue dado por la publicación de la obra de Castro (1948: 349) en donde se sostenía la importancia de la conquista islámica de 711 para entender la posterior historia peninsular, y se definía a los españoles como una congregación humana surgida en la etapa reconquistadora cuando se tomó conciencia de las diferencias con otros habitantes peninsulares. Castro señalaba que esta conciencia de pertenecer al “grupo español” se había fraguado ya en los siglos de dominación islámica, por lo que esta última civilización también había contribuido de manera activa en la conformación identitaria

1 A lo largo del presente trabajo se utilizará el calificativo de *musulmán* para referirse a quienes profesan el islam. El calificativo de *islámico* se reserva para las expresiones políticas, culturales, religiosas y otras propias de los musulmanes. Asimismo, *Islam* (con mayúscula) se referirá a la civilización identificada con los patrones de identidad árabe-islámica, mientras que *islam* (en minúscula) a la religión, idéntica diferencia que se da entre *Cristiandad* y *cristianismo*.

ibérica aportando elementos propios que se fusionaron con aportes de judíos y cristianos (Castro, 1948: 83).

Aseguraba, además, que todo ello había sido posible gracias a la convivencia armónica y sostenida entre estos colectivos. La noción de convivencia constituía un pilar clave de su tesis, y era entendida como una supuesta situación particular y propia de la Península Ibérica, tanto bajo dominio musulmán como cristiano, caracterizada por una idílica coexistencia entre las comunidades religiosas de musulmanes, cristianos y judíos. Esta convivencia habría sido posible gracias a la actitud tolerante de las autoridades musulmanas, una política posteriormente imitada por los monarcas cristianos.

La conclusión de su tesis era que esta situación habría facilitado la integración de las culturas hispano-cristiana y musulmana-hebraica, dando lugar al colectivo español que se caracterizaba por su originalidad histórica y su “estilo vital”.

La obra de Castro constituyó un mojón importante en el tratamiento de esta temática. No obstante, esta propuesta no era del todo novedosa y presentaba varios puntos de contacto con la línea conocida como *africanista* que, hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, había nucleado a aquellos arabistas e historiadores españoles que defendían la importancia de la historia de al-Andalus en el devenir peninsular.² Estos académicos se propusieron graduar la africanización de Europa a través del desarrollo de las que, por entonces, eran nuevas áreas de estudio como la filosofía, la poesía, la educación y las instituciones legales de las sociedades

2 Algunos de estos académicos fueron: Eduardo Saavedra y Moragas, Francisco Fernández y González, Emilio Lafuente y Alcántara, Francisco Codera y Zaydín, Julián Ribera y Tarragó, Miguel Asín Palacios, Leopoldo Torres Balbás, Maximiliano Alarcón, Elías Terés Sabada, Emilio García Gómez, Manuel Alonso y Alonso, Darío Cabanelas, Miguel Cruz Hernández, Juan Vernet y Ginés y Antonio Huici Miranda.

islámicas. Así, concibieron la teoría de la imitación que señalaba que toda una serie de elementos que se consideraban propios de las sociedades cristianas habían sido, en realidad, adoptados e imitados de sus originales árabes.

A pesar de esta voluntad por incorporar la herencia del pasado andalusí, un inconveniente que presentaban estos intentos por reconciliar ambas civilizaciones es que se concentraban exclusivamente en el estudio del idioma árabe y del islam, considerando a la lengua y a la religión como factores explicativos suficientes para entender la evolución de una sociedad, sin ningún intento por vincular aquellos elementos con otras áreas de la vida social (Manzano Moreno, 1999: 230-231). Una crítica que también puede aplicarse a la obra de Castro, resistida por ignorar la historia social y concentrarse solo en la historia cultural y de las ideas. Por otra parte, de su misma tesis surge una objeción al alcance de la convivencia cuando afirma que la invasión de 711 había generado una división de la sociedad en tres castas confesionales claramente delimitadas: musulmanes, judíos y cristianos. Esto lo facultaba para homologar la filiación religiosa con la figura nacional de los pueblos sin advertir posibles cruces o casos de hibridez. Y, además, y de la misma forma que en el caso de la línea africanista, evitaba considerar la posibilidad de que estas castas pudieran haber devenido en clases sociales (Castro, 1948: 596).

Como anticipamos, la publicación de la obra de Castro significó un capítulo relevante en la producción historiográfica dentro y fuera de España, y es lógico que haya congregado tanto seguidores como críticos. Entre los últimos, la respuesta más resonante fue la realizada por Sánchez Albornoz en su monumental obra *España, un enigma histórico* (1956). El medievalista español denunció la falta de contextualización histórica en la obra de Castro, advirtiendo que no todos los siglos bajo dominio del Islam ni bajo

dominio cristiano fueron tolerantes con las minorías sometidas (Sánchez Albornoz, 1956: TI-294). Una afirmación que procuró demostrar sumando al análisis aspectos económicos y sociales, ausentes en Castro.

Dos fueron los ejes estructurantes de la obra albornoiziana: en primer término, la importancia de la herencia visigoda en la conformación del carácter hispano y, en segundo lugar, la consideración de la “reconquista” cristiana como el suceso clave en la historia del país. Lo primero le permitía afirmar la existencia de características particulares que habrían portado los habitantes nativos de la península, rasgos propios que los distinguirían de otros colectivos desde tiempos inmemoriales. Esos rasgos, fusionados y reforzados más tarde al llegar los visigodos a la región, habrían dado como resultado el nacimiento de un *homo hispanicus*, un individuo orgulloso, leal, apasionado y viril, cualidades que se heredarían de generación en generación conformando así una colectividad exclusiva (Sánchez Albornoz, 1956: T1-102). Esta propuesta invitaba a utilizar de manera funcional la categoría de raza para el análisis sociohistórico, y se correspondía con el clima de ideas imperante en las academias españolas en el momento de formación de Sánchez Albornoz, cuando primaban las influencias del nacionalismo y del positivismo, así como ciertas dosis de darwinismo social típicas de la escuela alemana y de los escritos de Karl Lamprecht.

La segunda idea rectora en Sánchez Albornoz era que la empresa de conquista de tierras a los musulmanes, la reconquista cristiana, habría sido el período cuando se terminó de consolidar el carácter hispano al ritmo del batallar contra el infiel, un tiempo en el que el sentido de identidad de los indígenas ibéricos habría despertado luego de permanecer inactivo durante los siglos de dominación islámica (Sánchez Albornoz, 1956: TII-11). Tal sentido de identidad

se explicaba, por otro lado, afirmando que bajo el dominio del Islam la arabización e islamización de las comunidades peninsulares habían sido sólo superficiales (Sánchez Albornoz, 1956: TI-141).

Una vez más, es necesario señalar que, más allá de las diferencias con la tesis de Castro, en ningún caso se intentaba sumar al período de dominación islámica como parte integrante de la historia española.

Las particulares propuestas de estas obras se comprenden si tenemos en cuenta que por esos años se afirmaba que era tarea de los historiadores contribuir a la construcción de la conciencia del país (Sánchez Albornoz, 1956: TI-65). La necesidad de establecer y fijar las características ideales del ser nacional, un individuo que se pretendía tuviera rasgos definidos e inmutables, y que permitiese recrear un pasado adecuado a las aspiraciones de la nación en el presente, implicaba sumergirse en el campo de estudios sobre la identidad, un espacio atravesado de elementos sensibles y controvertidos. Los análisis quedaban encerrados en las nociones de ruptura y continuidad: la suposición en una continuidad absoluta de características visigodas o españolas se sostenía negando las más que vívidas influencias arabizantes; mientras que el concepto de *ruptura*, si bien aceptaba la importancia histórica de los siglos bajo dominio del Islam, lo interpretaba como un elemento que habría desencadenado el acontecimiento más relevante: la reconquista cristiana. En ningún caso la historia del Islam peninsular era verdaderamente integrada al acaecer ibérico como un componente necesario. Antes bien, aparecía como un conflicto a resolver para que la identidad propia de las comunidades nativas pudiera expresarse en todo su potencial, como si se tratara de una prueba impuesta a los españoles para reencontrar su verdadera esencia. Un punto de partida que condicionaba la mirada sobre la historia

y que, como afirma Reyna Pastor, concebía interrogantes que carecían de actitud científica (Pastor, 1975: 32; Glick, 2005, xii).

Con el correr de los años, las tesis de Castro y Sánchez Albornoz sobre el alcance de la convivencia y la tolerancia entre musulmanes, cristianos y judíos en la España medieval corrieron distintas suertes. Mientras la obra de Sánchez Albornoz no tuvo continuadores de peso y con el tiempo fue descartada, la propuesta de Castro sí tuvo herederos, especialmente en los Estados Unidos y en la historiografía anglosajona en general.

La herencia de Américo Castro y la vigencia de la convivencia

La autoridad de la que gozaron los escritos de Castro en el ámbito anglosajón se explica por dos datos fundamentales. El primero es la instalación definitiva de este académico en Estados Unidos en el año 1940. El segundo es la convergencia entre las premisas de Castro y las necesidades que imponía el ambiente político e ideológico norteamericano de los años de posguerra. Como señala Simon Doubleday (2011), el estudio de los valores espirituales en la obra de Castro, y su desestimación de la categoría de clase social como elemento de análisis, fueron recibidos de manera positiva en el ambiente intelectual propio de los años de la Guerra Fría.

Por entonces arribaron también las nuevas propuestas de los *estudios culturales* nacidos en Inglaterra, cuya adopción al otro lado del Atlántico se avizoró como un sustituto de las grandes tradiciones narrativas, en particular del marxismo.

A largo plazo, esto permitió la supervivencia de la categoría de convivencia, aunque entendida de una manera

algo más crítica, incluso por aquellos que seguían acordando en lo esencial con esta premisa. En esta línea pueden enumerarse los trabajos de Angus Mackay (1980), Carlos Barros (1994) y obras colectivas como la editada por Louis Cardaillac (1992), aunque el ejemplo más sobresaliente es el de Thomas Glick, reconocido especialista en la historia de *al-Andalus*.

Glick (1992: 2) comienza por condenar a la definición de convivencia de Castro tildándola de ser un constructo idealista que aspiraba a describir procesos mentales que se habrían dado entre las conciencias colectivas de las “tres culturas”, pero que fallaba al no haberla puesto a prueba en lo relativo a las realidades política y social. Sin embargo, supone que el concepto aún puede volverse útil si se replantea su significado adaptándolo a los marcos de la teoría antropológica moderna. Estima que para ello, además, debe volver a conectárselo con los mecanismos que regulaban el contacto cultural y procesos como la aculturación, e investigar los factores sociales, demográficos, políticos y ecológicos que facilitaban y/o impedían la difusión de hábitos, ideas y costumbres entre los grupos.

Si bien esta reevaluación de la noción de convivencia sumó factores que habían sido eludidos por Castro, aún resuena en Glick una de sus ideas más tradicionales: la que propone analizar a la historia ibérica como un caso único, diferente y aislado del desarrollo europeo. Tal como lo habían hecho en sus obras Castro y Sánchez Albornoz, una vez más se resalta la particularidad de la historia peninsular, perdiéndose la oportunidad de realizar abordajes comparativos. Esta característica ya presente en trabajos como los de Fernand Braudel (1949), Jacques Berque (1981) y Thierry Fabre (1995). No obstante, es justo advertir que estos últimos sí observaban una serie de patrones culturales comunes entre las costas mediterráneas europea y africana. Esta idea

de la historia ibérica como disímil a la europea está lejos de haber sido superada. Una muestra es que investigaciones recientes vuelven a actualizarla, como es el caso de la obra colectiva *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings, from the Middle Ages to the Renaissance*, donde se define a la realidad peninsular como “queer”, fronteriza y diferente del resto de Europa (Blackmore y Hutcheson, 1999).

Uno de los últimos ejemplos que heredan esta visión junto al resto de las premisas de Castro, y quizá uno de los más acrílicos con su obra, es el de María Rosa Menocal. La autora formó parte de la corriente de estudios medievales norteamericana, una línea donde confluyen historiadores, críticos literarios, filósofos e historiadores del arte. En su libro más publicitado, *The Ornament of the World*, describe a la sociedad medieval peninsular como aquella en la que musulmanes, cristianos y judíos vivían juntos construyendo una compleja cultura de tolerancia, a pesar de la existencia de algunos episodios de hostilidad (Menocal, 2002: 11). La falta de aparato erudito, el estilo literario que impera en su escrito y la ausencia de argumentación ante ciertas afirmaciones, como la idea de la existencia de una cultura andalusí o la supuesta naturaleza asimilacionista a nivel cultural de la civilización árabe, hacen de su trabajo un escrito algo propagandístico. El libro, por otra parte, fue escrito y editado entre 2001 y 2002, cuando la preocupación que despertaba el Islam ocupaba el primer puesto en la agenda política de los Estados Unidos, y parecía imperioso contar con ejemplos históricos del funcionamiento de sociedades multiculturales que permitieran comprender los desafíos del presente (Coleman 2003; Tolan, 2002).³

3 Respecto a la producción historiográfica estadounidense sobre esta cuestión es importante considerar el cambio de perspectiva que supuso el atentado ocurrido en Nueva York el 11 de septiembre de 2001. A partir de entonces se observa un vuelco hacia una concepción más prag-

La convivencia resignificada: coexistencia y conflicto

Así como la tesis de Castro sobre la convivencia, en tanto coexistencia armónica ideal, tiene hasta hoy en día sus continuadores, también surgieron investigadores que consideran que la utilización amplia y generalizada de este concepto debía ser revisada, y se preguntaron si, en lugar de permitir un análisis cada vez más minucioso de la realidad medieval no estaba, por el contrario, paralizando el estudio y fallando en el área empírica (Soifer, 2009: 20).

En sus denuncias muchos resaltaron que la noción de convivencia, desde el momento en que pretende construir una imagen edificante del Medioevo ibérico, cae inevitablemente en una visión congelada de la realidad de la época. Una imagen que, además, no resiste su puesta en juego con el material documental que constantemente restituye el conflicto al devenir histórico, mostrando que las relaciones entre grupos confesionales efectivamente atravesaron momentos de hostilidades.

Con el fin de comprender las causas de las tensiones, la mayor parte de estos trabajos adscribieron a dos líneas interpretativas: una afirmaba que, en un determinado momento, se habría formado una mentalidad persecutoria contra las minorías, lo que derivó en un trato cada vez más agresivo hacia estas; la otra sostenía que detrás de los sucesos concretos de violencia religiosa se ocultaban problemáticas de raíces sociales y económicas.

Ejemplo de la primera línea son los escritos de Norman Cohn, Robert Moore y Carlo Ginzburg, entre otros, los

mática y menos optimista de la convivencia y la tolerancia en sociedades multiculturales. Incluso la misma Menocal admitió que su escrito habría sido distinto si hubiera sido redactado luego de los atentados. Véase como ejemplo su nota final a la edición de 2002 de *The Ornament of the World*; y la obra de Chris Lowney *A Vanished World: Muslims, Christians and Jews in Medieval Spain*, del año 2006.

cuales si bien no se centran en la geografía peninsular fueron influencias importantes para los hispanistas.

La hipótesis de Cohn (1967: 16) 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. Una afirmación similar a la que sostiene Ginzburg. El historiador italiano lleva adelante un estudio sobre los principios de los estereotipos y las creencias acerca de grupos minoritarios y marginales (1991: 16), y postula la existencia de un discurso acabado sobre el otro, discurso que, en su caso, no aparece necesariamente articulado con factores sociales, económicos o políticos.

El trabajo de Moore (1989: 13) completa la tríada y parece intentar matizar esta última propuesta al admitir, hasta un cierto punto, la influencia del contexto social en el surgimiento de los discursos intolerantes. Sin embargo, de su investigación se desprende que, tras su aparición, la mentalidad persecutoria se difundió de manera autónoma. El mismo título de su libro es una declaración de principios respecto de este problema: en un determinado momento cristalizó una “sociedad represora”, sostenida en un conjunto de arengas articuladas y dirigidas contra una serie de colectivos catalogados como indeseables.

Un problema común a estas propuestas es que describen una sociedad excesivamente dominada por lo discursivo, sin lugar para la acción constructiva o reconstructiva de los individuos. La atención centrada en el área de las mentalidades reaparece nuevamente aunque, esta vez, a diferencia del planteo de Castro, no se busca rescatar un proceso de convergencia cultural sino todo lo contrario.

Uno de los críticos de la idea de convivencia, y también de estos últimos planteos, es David Nirenberg, quien advierte la importancia de no desligar discurso y acción.

Nirenberg (2001: 15) aduce que los discursos y/o estereotipos adquirieron relevancia solo cuando la gente los encontró significativos en determinados momentos. Acusa a los modelos anteriores de estructuralistas y teleológicos y aboga por volver a ubicar los actos de sometimiento contra determinadas minorías en el concierto de estructuras políticas, económicas y culturales del período. Afirma que los discursos intolerantes no se encontraban aislados de otros conjuntos de ideas y estructuras de las que dependían y que, muchas veces, se relacionaban con cuestiones que, a primera vista, parecían muy desligadas de los intereses religiosos o de las preocupaciones étnicas. Por último, y no menos importante, advierte que la violencia fue parte de la convivencia, llegando a ser un agente reestructurador de la sociedad al promover nuevos ordenamientos (Nirenberg, 2001: 20-29).

Nirenberg tampoco descuida la capacidad de reacción de los individuos implicados en los actos de persecución y/o intolerancia, y subraya la importancia de las funciones que estos mismos actores desempeñaron en una sociedad dada, así como la capacidad de los mismos para utilizar la lógica de las instituciones y de los discursos hegemónicos en su provecho. 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 en la historiografía ibérica por Benjamín Gampel (1992), María José Cano y Beatriz Molina (2000).

En este mismo trayecto también encontramos académicos que proponen sustituir la categoría de *convivencia* por la de “coexistencia”, con el anhelo de sumar al estudio tanto los intercambios pacíficos como también las tensiones que pudieron ocurrir entre mayorías y minorías que,

además de sus diferencias religiosas, ocupaban también distintas posiciones sociales en sociedades marcadamente jerárquicas.

Es el caso de Cary Nederman (1998: 20-21) quien, considerando el ejemplo de las minorías judías advierte que, junto con las persecuciones, la Cristiandad también practicó una cierta aceptación de grupos externos cuya presencia no solo era permisible sino teológicamente requerida. Años antes, Ivan Marcus había planteado que los fenómenos de aculturación y la forma de sometimiento que comportaba no fueron exclusivamente experimentados por tal o cual minoría, sino que habían sido dinámicas constantes en la Europa medieval afectando a todas las comunidades, en especial a las ubicadas en regiones fronterizas (Marcus, 1987).

Uno de los últimos exponentes de esta nueva línea es Brian Catlos. En su investigación sobre los mudéjares de Aragón, acuerda que estas minorías fueron aceptadas al interior de la Cristiandad y que, en sus relaciones con las autoridades, ni la aculturación ni la violencia extrema fueron lo cotidiano sino que primaron una serie de complejas negociaciones en las que se ponía en juego intereses recíprocos (Catlos, 2010: 151-152). Sin embargo, su tesis sobre la existencia de acuerdos constantes que servían para ajustar y regular la vida en común evita indagar sobre los momentos de disrupción y conflicto y parece volver a habilitar la noción de convivencia, esta vez disimulada bajo la categoría de coexistencia.

Sin negar que cada una de estas obras han logrado complejizar el estudio, una característica recurrente en casi todas es el análisis basado en categorías binarias como tolerancia-intolerancia o convivencia-exclusión, de lo cual deriva la idea de que los sucesos de conflictividad más extremos habrían sido balanceados siempre por otros de

signo contrario, como si existiera un mecanismo que generase una autocorrección automática y equilibrante del orden social. Tampoco se preguntan por el origen de esos actos de violencia, ni por las causas que hacían posible la coexistencia. En síntesis, proponen una sociedad en constante búsqueda de equilibrio pero no explican cómo se logra.

John Tolan advirtió (1999: 385-386) que la aplicación de estas categorías duales, sumadas a sus modernas connotaciones, lleva a pensar erróneamente que los grupos cristianos de la Edad Media tenían actitudes contradictorias hacia las minorías religiosas. Afirma que para la mentalidad cristiana medieval la tolerancia y la intolerancia eran inseparables ya que la inferioridad de las minorías religiosas justificaba tanto su aceptación como su represión. Es decir que, lejos de ser dos momentos distintos, eran dos caras de un mismo comportamiento.

En esta polémica sobre el alcance y aplicación de nociones como convivencia o coexistencia también participaron investigadores que negaron de plano la validez de la noción de convivencia.

Mikel de Epalza (1995: 106) la considera uno de los mitos más persistentes de la historiografía ibérica. Un mito que tendría sus orígenes en el inestable contexto del siglo XIX español que urgía a buscar modelos positivos y desestimaba cualquier situación conflictiva o enfrentamiento entre grupos que pudieran poner en cuestión el paradigma de la inclusión y la tolerancia. Factores que, a su vez, se reconocían como esenciales para el progreso de la nación.

Robert Burns, por su parte, aduce la imposibilidad de comprobar la validez de esta categoría a partir del análisis documental (2000: 108). La misma impresión que tiene Teófilo Ruiz (2002: 64) para quien es imposible usar este concepto sin la carga que impone su bagaje romántico, que

impide ver que la desconfianza fue lo usual en los intercambios entre cristianos, judíos y musulmanes tal como se observa en el plano de las operaciones económicas.

Por su parte, Salvador Martínez (2006: 11-24) realiza una salvedad importante al considerar que realmente existió una convivencia, se habría limitado a las experiencias de pequeñas minorías o elites que frecuentaban las cortes reales y participaban en los proyectos financieros y artísticos de los reyes.

También Francisco García Fitz y Kenneth Baxter Wolf proponen considerar a la convivencia un mito moderno. En su contribución a las III Jornadas de Cultura Islámica celebradas en Huelva en 2003, García Fitz (2003: 15) subrayó la imposibilidad de corroborarla para los tiempos medievales; mientras que Baxter Wolf advirtió que hacia la década de 1990 se produjo en la historiografía española un cambio por el cual el pasado “plural” ibérico dejó de ser considerado la causa del atraso del país para posicionarse como un factor positivo (Baxter Wolf, 2009: 74-75).

En el marco del grupo de investigadores críticos con la tesis de la convivencia, y desde el ámbito norteamericano, Maya Soifer (2009: 29) suma dos puntos importantes. En primer lugar, advierte que la supuesta tolerancia propia del Islam no debe exagerarse. Y, en segundo término, recuerda que la situación de la península tampoco fue original, ya que las actitudes que se sostenían respecto a las minorías, al menos desde los poderes cristianos, eran semejantes a las observadas en otras geografías de frontera como Hungría.

Hasta aquí algunas de las propuestas de autores que oscilaron entre la aceptación de la noción de convivencia y su rechazo absoluto por considerarla ineficaz para el análisis.

A continuación abordaremos aquellas obras que buscan superar esta dicotomía a partir de nuevos puntos de partida.

Nuevos aportes: la teoría poscolonial aplicada a la Edad Media

El campo de los *estudios poscoloniales* conforma un área de creación relativamente nueva. Sus orígenes están, en parte, vinculados a las investigaciones sobre neocolonialismo que buscaron, desde la década de 1960, denunciar la descolonización más aparente que real de ciertas regiones del mundo, aunque también pueden considerarse un desprendimiento de los estudios culturales inaugurados en los años cincuenta.

En lo esencial, la teoría poscolonial se presenta como un campo interdisciplinario, aunque desde sus inicios predominaron los estudios sobre literatura, lingüística y crítica literaria que continúan marcando el tono. Desde un principio, el objetivo de estas investigaciones fue indagar en la producción literaria (especialmente en inglés) de las ex colonias, sus pautas de consumo, sus traducciones, los espacios en los que estos escritos circularon y la identidad de sus autores (Qayson, 2005).

Este último punto, la cuestión de la identidad, fue abordado a partir de la noción de “hibridez” que suponía que las distintas herencias culturales recibidas por las poblaciones habitantes de las ex colonias habían dado lugar a procesos de mezclas y desplazamientos identitarios. Pronto, académicos interesados en el estudio de problemáticas sociales y económicas del período medieval hicieron uso de algunas herramientas heurísticas que esta nueva corriente proporcionaba (Altschul, 2009).

La adopción de la línea de estudios poscoloniales se vinculó con el interés creciente que en los últimos años despertó el análisis del proceso de expansión europeo. A modo de ejemplo, en los trabajos de Peter Feldbauer, Liedl Gottfried y John Morrissey (2001) y Michael Mitterauer (2008) se

entiende que esta expansión, o al menos sus orígenes, no se limitaron a la etapa de descubrimientos y conquistas de fines de la Edad Media y principios de la modernidad. Por el contrario, afirman que el movimiento de expansión europeo hunde sus raíces en los tiempos antiguos y medievales, una idea que ya estaba presente en Pierre Chaunu (1969) y Charles Verlinden (1970).

A partir de esta premisa se destaca como una de las especificidades de la historia europea, y de su sistema feudal, su tendencia a la expansión y a intervenir en territorios ajenos dando lugar a políticas coloniales, lo que se entiende como un desarrollo ligado al movimiento de las Cruzadas tal como lo afirman Joshua Prawer (1972), Benjamin Kedar (1992) y también Robert Bartlett (2003).

Aquel movimiento de expansión, tanto sobre territorios europeos como africanos y asiáticos, llevó necesariamente al encuentro entre diferentes pueblos y culturas, y es alrededor de esta cuestión cuando la teoría poscolonial ofrece una serie de herramientas para analizar la naturaleza de estos encuentros y los desarrollos subsecuentes a que dieron lugar, además de promover una reevaluación crítica de una serie de nociones tradicionales con las que se venían estudiando estas problemáticas.

En primer lugar, habilitó un espacio crítico para discutir la validez y las implicancias del término “aculturación”. En muchos trabajos académicos las transformaciones experimentadas por determinados grupos, minoritarios o mayoritarios, fueron englobadas de forma algo apresurada bajo esta noción, sin especificar a partir de qué definición de aculturación se realizaba el estudio en cuestión. A diferencia de otras áreas que suelen realizar reevaluaciones de esta categoría, como puede ser el caso de las investigaciones sobre historia americana, en la historiografía medieval la aculturación suele ser entendida como un proceso que

supone la adopción de pautas culturales de una determinada civilización por parte de colectivos sometidos, siempre en situación de inferioridad numérica y/o social. Es decir que se trata de cambios unilaterales y unidireccionales. Esta definición tradicional, desarrollada por antropólogos norteamericanos en los años treinta del siglo pasado, sostiene la presencia de una jerarquía establecida y firme entre el grupo que provee de cultura (*donor group*) y quienes la reciben (*receiving group*), ubicando a estos últimos en una posición excesivamente pasiva (Redfield, Linton y Herskovitz, 1936: 149-152).

En el área de los estudios peninsulares, un trabajo señero sobre el uso de la categoría de *aculturación* fue el de Glick y Oriol Pi-Sunyer, de 1969. En aquel artículo, los autores admitían que el concepto aún era necesario y útil para interpretar los contactos y cambios culturales. Entendían a las culturas como entes en constante transformación y permeables a diversas influencias, aunque también capaces de erigir defensas y construir mecanismos para mantener los lazos que unían a sus miembros, entre los cuales se cuentan el idioma, la religión, la ideología y la guerra (Glick y Pi-Sunyer, 1969). Sin embargo, esta visión procesual de las culturas parecía perder parte de su fuerza cuando, en su mismo trabajo, Glick y Pi-Sunyer definían a los grupos culturales como bloques (*cultural block*), identificando a cada uno con su adscripción religiosa, lo cual no solo introducía un elemento de estabilidad a la hora de describirlos sino que también remitía a la clásica propuesta de Castro que afirmaba la existencia de tres colectivos culturales (musulmanes, cristianos y judíos) perfectamente delimitados.

A pesar de estos inconvenientes, el concepto de *aculturación* sigue siendo utilizado en la actualidad. Uno de los últimos en echar mano de éste fue Robert Bartlett quien plantea que, en aquellas sociedades de frontera creadas a partir del

movimiento expansivo europeo, se crearon ambientes poscoloniales favorables a procesos de asimilación y aculturación, proceso que se entiende como la réplica de unidades elementales surgidas del corazón del reino franco (Bartlett, 2003: 399). Un problema en esta propuesta es la ausencia de análisis sobre las consecuencias políticas y materiales de aquella avanzada. Y, específicamente para el caso ibérico, algunos académicos hicieron notar la falta de estudio de los procesos de sustitución poblacional, explotación y segregación que los reinos cristianos pudieron aplicar sobre las minorías sometidas (Barceló, 2005; Torró, 2008: 94).

Desde una perspectiva contraria, la obra colectiva *The Arts of Intimacy: Christians, Jews and Muslims in the Making of the Castilian Culture*, de Jerrilynn Dodds, María Rosa Menocal y Abigail Krasner Balbale cuestiona el uso de la aculturación. Los autores entienden que los efectos de los contactos culturales afectaron al mismo núcleo de las culturas protagonistas de los encuentros, por lo que no existiría entonces una cultura castellana influenciada por elementos islámicos y judíos sino una cultura conformada a partir de elementos y transformaciones de los tres conjuntos (Dodds *et al.*, 2008: 5-7).

Para salvar las dificultades que comporta el término de aculturación, otros historiadores han considerado recurrir a una serie de nociones que, sin ser novedades en el campo de la antropología, sí lo son en los estudios sobre la Edad Media. De esta forma, se rescataron las categorías de transculturación e imitación, y se redefinió qué se entiende por otredad, marginalidad y multiculturalismo.

La transculturación fue acuñada por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en un trabajo de 1940. Supone que durante el proceso de contacto las culturas implicadas experimentan cambios mutuos, eliminándose hasta cierto punto las jerarquías entre ellas. Su uso, además, previene sobre los problemas inherentes a los estudios de síntesis, o los que se vuelcan

por observar procesos de integración sin advertir la conflictividad inherente a estas cuestiones (Ortiz, 1940: 96). En el campo de la historia medieval peninsular un investigador que ha hecho uso de esta categoría es Diego Olstein (2006: 67). En su trabajo sobre el colectivo mozárabe concibe la existencia de un proceso de transculturación acaecido entre los cristianos del norte y los nativos cristianos arabizados del sur (los mozárabes) luego de la conquista de Toledo en 1085.

Otro concepto al que se ha recurrido ha sido el de *mimetismo*. Lejos de entender por este la mera apropiación de elementos y costumbres de parte de un grupo, los estudios ligados a la línea poscolonial entienden que el mimetismo engloba la forma en que se imitan o adaptan de manera deformada ciertos rasgos culturales y/o religiosos, ya sea de forma consciente o no. Como establece Homi Bhabha (2012: 112), se trata de medir la imitación y la resistencia simultáneas que puedan darse entre dos colectivos puestos en contacto, enfatizando el actuar de aquellos agentes que se ubicaron a la cabeza del proceso de imitación.

Por otra parte, y como ya fue mencionado, hay acuerdo en que estos procesos de encuentro y contacto interculturales dieron lugar a culturas híbridas, tomando una categoría propia de la zoología que fue posteriormente adaptada por los antropólogos para los análisis culturales (García Canclini, 1990). Uno de los estudios más célebres en este campo fue el escrito de Mijaíl Bajtín sobre la cultura del Renacimiento (Bajtín, 1965). Años más tarde, también tuvo un impacto relativo la obra de Homi Bhabha, que se ocupó del concepto de hibridez entendido en dos niveles: uno empírico y cercano a la categoría de aculturación; y un segundo nivel más relevante y relacionado con la construcción de sistemas y categorías culturales (Bhabha, 1994).

La historiografía francófona fue especialmente receptiva al concepto de *sociedades híbridas* y supo echar mano

a ejemplos tomados de la historia medieval ibérica para ilustrarlo, tal como se observa en los trabajos de François Laplantine y Alexis Nouss (1997) y de Sherry Simon (1999).

También los autores anglosajones hicieron uso de esta categoría. Jeffrey Cohen (2001), por ejemplo, considera que la sociedad medieval estaba construida por capas de encuentros coloniales y en un proceso constante de *colonización* y *descolonización*. Partiendo de esta condición piensa que cada oleada de colonización creó nuevas áreas de contactos y resistencias entre los grupos bajo distintas formas de hegemonía política y religiosa, un proceso complejo que, aplicado al caso ibérico, da por tierra con el lugar común que sostiene una España de “tres culturas”. También Peter Burke se sumó a este debate en su último trabajo del año 2009.

Entre las novísimas publicaciones que asumen como premisa esta idea se encuentra la tesis de la investigadora noruega Ragnhild Zorgati (2012: 11). En su investigación plantea a la hibridez a nivel social y familiar acaecida en la península durante la Edad Media como consecuencia de la práctica de los matrimonios mixtos y las conversiones al islam. Una característica que, por otra parte, era percibida como problemática por los mismos contemporáneos que intentaron controlarla a partir de una serie de estatutos, normas y prácticas jurídicas.

La conflictividad inherente a esta sociedad híbrida, por otra parte, allanó el camino para la entrada de otra serie de conceptos ligados al tratamiento de los otros como “marginalidad” y “otredad”, que tampoco escapan a usos erráticos.

En opinión de Mark Meyerson, ambos conceptos encierran una serie de imágenes que pueden llevar a equívocos. Propone que es un error pensar que todos los grupos marginales mantuvieron un mismo tipo de relaciones con el poder de turno, o que todos enfrentaron los mismos desafíos a su identidad religiosa e integridad cultural (Meyerson

y English, 2000: xiii). Ello supondría igualar el trato que se les dio a conjuntos que no necesariamente eran catalogados de la misma forma por las autoridades de la época. Por otra parte, la misma asunción de marginalidad oscurece la complejidad de las interrelaciones étnicas y religiosas al petrificar a determinados grupos que aparecen como “los marginados” o “las minorías”, perdiéndose la oportunidad de explorar sus cruces sociales y culturales, y olvidando que la misma acción de los individuos implicados pudo generar tensiones y/o crisis de identidad internas.

Meyerson también recuerda que en 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 sino un vecino, por lo que, al menos en este caso, la carga de la noción de otredad debería revisarse.

En síntesis, las nuevas propuestas y las herramientas propias del enfoque poscolonial presentan tanto ventajas como limitaciones que deberán evaluarse en los trabajos que adopten este esquema.

Entre las novedades positivas se cuenta, en primer término, la puesta en duda de las narrativas nacionales, tan caras al medievalismo europeo y que determinaron los caminos a transitar durante décadas (Wickham, 2005: 2; Astarita, 2008: 119-120). A lo que sería razonable sumar también, como advierte Nadia Altschul, la posibilidad que brindan de sortear los inconvenientes de las construcciones esencialistas que se erigieron a partir de los estudios filológicos que cada nación desarrolló (Altschul, 2009). Por otra parte, vuelven a ubicar en primer plano a la historia de colectivos desplazados que durante largo tiempo carecieron de voz (Mignolo, 2000). Y, en tercer lugar, suman como factor para el análisis la desigual distribución de poder entre los sujetos implicados en un contacto colonial, complejizando la cuestión. En suma, lejos de leer a estos intercambios

como procesos unidireccionales, los estudios poscoloniales pretenden establecer cuáles fueron los elementos adoptados y adaptados por los colectivos implicados, dando lugar a la acción constructiva de los actores involucrados. En este punto, la observación etnográfica de distintos casos es un aporte valioso, tanto como la noción de identidad entendida como una configuración de múltiples rasgos y en permanente construcción.

Por último, el hecho de que gran parte de los nuevos estudios provengan de intelectuales allende Europa, en muchos casos no occidentales, también abre el camino para nuevas miradas. Las problemáticas que hacen al contexto latinoamericano, estadounidense y oriental, pueden sugerir nuevos rumbos y áreas de estudio hasta ahora poco exploradas.

Sin embargo, como contracara de estos aportes, los estudios poscoloniales también adolecen de una serie de limitaciones. Sobresale, en primer término, la falta de consenso respecto de qué culturas se definen como poscoloniales, y la dificultad para establecer grados de transculturación. Persiste, además, el riesgo de resaltar en exceso los particularismos, observando a los grupos o comunidades en estudio desconectados del escenario global. En esto tiene mucho que ver el contexto en el que opera la teoría poscolonial: frente a la dimensión universal que se propone con la noción de globalización, los intelectuales asociados a esta línea de estudios reaccionan con un interés inusitado por todo aquello que entienden como la búsqueda de raíces e identidades primordiales (Zizek, 1998: 168).

Asimismo, las categorías binarias de tolerancia-intolerancia o convivencia-conflicto no parecen haber desaparecido del todo en este enfoque, por lo que es fundamental 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, una advertencia que ya fue realizada en su momento por Marshall Sahlins en 1999.

También debería examinarse la ausencia de la categoría de *clase* (Grüner 1998: 20-21). Sin negar la existencia y el peso de los factores culturales y religiosos, no debería olvidarse que muchos de estos colectivos compartieron una realidad muy semejante en lo que concierne a sus relaciones con el trabajo, los medios de producción, el comercio, la tributación y en algunos casos la relación con la clase de poder, todo lo cual también contribuyó a dotarlos de una determinada configuración identitaria.

Conclusiones

A partir del recorrido que propusimos pudimos observar que la historiografía consagrada a los estudios ibéricos se caracteriza por la existencia de núcleos problemáticos tradicionales que reciben tratamientos diferentes con el correr del tiempo, y de acuerdo a los cambios en el ambiente académico a los que no son inmunes. Uno de ellos ha sido el referido a la naturaleza de las relaciones entre colectivos de musulmanes, judíos y cristianos.

El contexto político propio de la España de los siglos XIX y XX promovió determinados temas vinculados a las preocupaciones que por ese entonces ocupaban la agenda del país. Una situación que se repitió décadas más tarde cuando los desafíos que suponían las sociedades multiculturales modernas generaron la necesidad de contar con modelos históricos, y posicionaron a la historia medieval peninsular como un reservorio privilegiado para el análisis.

En esta carrera no solo se ajustó el objeto de estudio sino que, además, se realizó una saludable puesta a punto y

reevaluación crítica de las herramientas heurísticas con las que se venía trabajando. Por otra parte, el desarrollo de las nuevas propuestas de aquellos autores que defienden las posibilidades que ofrecen nociones tradicionales, así como los aportes de las ideas originadas en las corrientes de los estudios culturales y poscoloniales, pueden señalar cuestiones a tratar no previstas en los modelos historiográficos clásicos.

Sería interesante observar si estas problemáticas pueden inscribirse en el marco de aquellas narrativas que abogan por una comprensión de la totalidad, un ejercicio necesario si se pretende ganar un conocimiento amplio, global y no fragmentado. Por ello, y siguiendo el razonamiento de Fredric Jameson (1998: 107-108), sería de mucho valor reinscribir y articular los conflictos entre minorías étnicas, religiosas o culturales en los conflictos de clase, ya que mientras el examen de los primeros está limitado por sus propias características constitutivas, el estudio de los segundos, al igual que la comprensión de las nociones de poder e ideología, pueden expandir el campo de la investigación. Una tarea que aún está por realizarse.

Bibliografía

- Altschul, N. (2009). "The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies". *Journal of Medieval Iberian Studies*, nº 1, pp. 5-17. Londres, Routledge.
- Astarita, C. (2008). "Visiones nacionales en el medievalismo". *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, nº 40, pp. 119-150.
- Bajtin, M. (1965). *Rabelais and his World*. Cambridge, MIT Press.
- Barceló, M. y Retamero, F., (2005). *Els barrancs tancats: l'ordre pagès al sud de Menorca en època andalusina (segles X-XIII)*. Menorca, Institut Menorquí d'Estudis.
- Barros, C. (1994). "La frontera medieval entre Galicia y Portugal". *Medievalismo*, nº 4, pp. 27-39.

- Bartlett, R. (2003). *La formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*. Valencia, PUV.
- Baxter Wolf, K. (2009). "Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of Idea". *Religion Compass*, nº 3-1, pp. 72-85.
- Berque, J. (1981), *Andalousies: leçon de cloture au Collège de France*. París, Sindbad.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Blackmore, J. y Hutchenson, G. (1999). *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings, from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham, Duke University Press.
- Braudel, F. (1949). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. París, Armand Colin.
- Burns, R. (2000). "Mudejar Parallel Societies: Anglophone Historiography and Spanish Context". En Meyerson, M. y English, E. (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, pp. 91-124. Indiana, University of Notre Dame.
- Cano, M. J. y Rueda, B. (2000). "Judaísmo, cristianismo e islam en Sefarad. ¿Un ejemplo de diálogo intercultural?". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo*, nº 49, pp. 207-232.
- Cardaillac, L. (1992). *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid, Alianza.
- Castro, A. (1948). *España en su historia (cristianos, moros y judíos)*. Buenos Aires, Losada.
- Catlos, B. (2010). *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*. Valencia, PUV.
- Chaunu, P. (1969). *L'expansion européenne du XIII au XV siècle*. París, PUF.
- Cohn, N. (1967). *Warrant for Genocide: The myth of the Jewish- Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. Londres, Serif.
- Cohen, J. (2001). *The Postcolonial Middle Ages*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Coleman, D. (2003). *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City*. Ithaca, Cornell University Press.
- De Epalza, M. (1995). "Le modele andalou: une tolerance intolerable". En Fabre, T. (ed.), *Autour d'Averroes. L'heritage andalou*, pp. 103-108, París, Editions de l'Aube.

- Dodds, J., Menocal, M. R. y Krasner Balbale, A. (2008). *The Arts of Intimacy: Christians, Jews and Muslims in the Making of Castilian Culture*. New Haven, Yale University Press.
- Doubleday, S. (2011). "Hacia la descolonización del concepto de convivencia: algunos apuntes sobre el contexto norteamericano". En Guance, A. (ed.), *La influencia de la historiografía española en la producción americana*, pp. 59-75. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Fabre, T. (1995). *L'héritage andalou*. París, Editions de l'Aube.
- Feldbauer, P., Gott red, L. y Morrissey, J. (2001). *Vom Mittelmeer zum Atlantik. Die mittelalterlichen Anfänge der atlantischen Expansion*. Wien, Oldenbourg.
- Gampel, B. et al. (1992). *A History of the Jews in Christian Spain*. Filadelfia, The Jewish Publication Society.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- García Fitz, F. (2003). "Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?". En García Sanjuán, A. (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de cultura islámica*, pp. 13-56. Huelva, Universidad de Huelva.
- Ginzburg, C. (1991). *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Nueva York, Penguin Books.
- Glick, T. y Pi-Sunyer, O. (1969). "The Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History". *Comparative Studies in Society and History*, nº 11, pp. 136-154.
- . (1992). "Convivencia: An Introductory Note". En Glick, T. y Dodds, J. (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, pp. 1-9. Nueva York, George Braziller.
- . (2005). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden, Brill.
- Grüner, E. (1998). "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek". En Jameson F. y Zizek S., *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 11-64. Buenos Aires, Paidós.
- Hobsbawm, E. (1998), *Sobre la Historia*. Barcelona, Crítica.
- Jameson, F. (1998). "Sobre los "Estudios Culturales". En Jameson F. y Zizek S., *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 69-136. Buenos Aires, Paidós.

- Kedar, B. (1992). *The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades, Jerusalem and Haifa, 2-6 July 1987*. Aldershot, Variorum.
- Laplantine, F. y Nouss, A. (1997). *Le Métissage*. París, Flammarion.
- Lowney, C. (2006). *A Vanished World: Muslims, Christians and Jews in Medieval Spain*. Oxford, Oxford University Press.
- Mackay, A. (1980). *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*. Madrid, Cátedra.
- Manzano Moreno, E. (1999). "Al-Andalus entre Oriente y Occidente: una breve revisión historiográfica". *Bulletino dell' Instituto Storico Italiano per il Medio Evo*, nº 102, pp. 229-256.
- Marcus, I. (1987). *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*. New Haven, Yale University Press.
- Martínez, S. (2006). *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes*. Madrid, Polifemo.
- Menocal, M. R. (2002). *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, Little, Brown and Company.
- Meyerson, M. y English, E. (2000). *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*. Indiana, University of Notre Dame.
- Mignolo, W. (2000). *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- Mitterauer, M. (2008). *¿Por qué Europa? Fundamentos medievales de un camino singular*. Valencia, PUV.
- Moore, R. (1989). *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*. Barcelona, Crítica.
- Nederman, C. (1998). "Introduction: Discourses and Context of Tolerance in Medieval Europe". En Nederman, C. y Christian Laursen, J. (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, pp. 13-24. Filadelfi , University of Pennsylvania Press.
- Nirenberg, D. (2001). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona, Península.

- Olstein, D. (2006). *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*. La Habana, Montero.
- Pastor, R. (1975). *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona, Península.
- Prawer, J. (1972). *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*. Londres, Weidenfeld y Nicolson.
- Quayson, A. (2005). "Translation and Transnational: Pre and Postcolonial". En Kabir, A. J. y Williams, D. (eds.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating cultures*, pp. 253-268. Cambridge, Cambridge University Press.
- Red eld, R., Linton, R. y Herskovitz, M. (1936). "Memorandum on the Study of Acculturation". *American Anthropologist*, n° 38-1, pp. 149- 152.
- Ruiz, T. (2002). "Trading with the `Other': Economic Exchanges Between Muslims, Jews, and Christians in Late Medieval Northern Castile". En Collins, R. y Goodman, A. (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence: Studies in Honour of Angus MacKay*, pp. 63-78. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Sahlins, M. (1999). "Two or Three Things that I Know about Culture". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 5-3, pp. 399-421.
- Sánchez Albornoz, C. (1956). *España: un enigma histórico*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Simon, S. (1999). *Hybridité culturelle*. Québec, Ile de la Torure.
- Soifer, M. (2009). "Beyond *convivencia*: critical re ections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain". *Journal of Medieval Iberian Studies*, n° 1, pp. 19-35.
- Tolan, J. (2002). "Using the Middle Ages to Construct Spanish Identity: 19th and 20th Century Spanish Historiography of Reconquest". En Piskorski, J. M. (ed.), *Historiographical Approaches to Medieval Colonization of East Central Europe. A Comparative Analisis against the Background of other European Inter-Ethnic Colonization Processes in the Middle Ages*. Nueva York, East European Monographs.
- Torró, J. (2008). "Colonizaciones y colonialismo medievales. La experiencia catalana-aragonesa y su contexto". En Cano, G. y Delgado, A., *De Tartessos a Manila. Siete estudios coloniales y poscoloniales*, pp. 91-118. Valencia, PUV.

- Verlinden, Ch. (1970). *The Beginnings of Modern Colonization. Eleven Seáis with an Introduction*. Londres - Ithaca, Cornell University Press.
- Wickham, Ch. (2005). *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford, Oxford University Press.
- Zizek, S. (1998). "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En Jameson, F. y Zizek, S., *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 137-188. Buenos Aires, Paidós.
- Zorgati, R. (2012). *Pluralism in the Middle Ages. Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*. Nueva York, Routledge.