

# Reflejos

Revista del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos

Facultad de Humanidades, Universidad Hebrea de Jerusalén

Número 8, Diciembre 1999

Historiografía mozárabe en su contexto: Restauración, Dictadura y Democracia

Diego Olstein

pp. 91-104

# Historiografía mozárabe en su contexto: Restauración, Dictadura y Democracia

Diego Olstein

“¿QUIÉN cuidará de los guardianes?”, aquel problema irresuelto en la República de Platón constituye una cuestión vigente en todos los dominios del accionar humano. En nuestro caso, se trata de los guardianes del pasado y nuestros propios métodos son los más idóneos para ejercer el control. Así lo han entendido distinguidos medievalistas –J.N. Hillgarth, T.F. Glick, P. Linehan, R. Pastor, entre otros– que, a la par de la reconstrucción del pasado ibérico, han vigilado su propio quehacer, internándose en el análisis historiográfico. Inspirado en sus ejemplos, evaluaré la narración histórica en torno a la comunidad mozárabe. Presentaré, para tal fin, los lineamientos generales de los libros dedicados al tema y la orientación planteada por algunos historiadores españoles centrales. Estos materiales históricos aparecerán contenidos en su contexto, el cual avanza en círculos concéntricos, desde la figura del historiador hasta el entorno cultural, pasando por la coyuntura político-económica. Dicho esquema se repetirá tres veces, destinado, en cada ocasión, a relevar una de las unidades temporales definidas: Restauración (1875-1923), Dictadura franquista (1939-1975), Transición y Democracia (1975-1994). Furtivas apariciones de historiadores europeos y americanos servirán para contrastar el esquema historiográfico que se propondrá a continuación.

Toda reseña de la historiografía española del siglo XX encontrará en la figura de Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) su punto de partida. El joven santanderino, formado en el empiricismo filosófico legado por Llorens y provisto de las herramientas de la filología histórica aportadas por Mila y Fontanals, emprendió una prolífica carrera académica. Esta, sin embargo, lejos de absorberle, le permitió desenvolverse en la vida pública y política. Además de publicista, el célebre erudito dirigió la Biblioteca Nacional y encabezó la Real Academia de la Historia. Su abierta simpatía por el partido conservador quedó plasmada en su cargo de diputado y, desde 1893, de senador en representación de dicho partido. Es su identidad católica –“abrazada como verdad religiosa, piedra angular del orden social, y secreto del poder de la patria” (Sánchez de Muniain 1956, p. 3)– el elemento aglutinador de los someros trazos de su perfil aquí esbozados.

De su vasta obra, ha elegido su *Historia de los heterodoxos españoles*, para referirse a los mozárabes:

Interesante aunque doloroso espectáculo es el de una raza condenada a la servidumbre y el martirio [...] Para nada influye en las obras de los primeros mozárabes la cultura de los conquistadores [...] Bajo el aspecto literario son los mozárabes el último eco de la civilización ahogada por la esclavitud, mientras que en otras regiones florecía y cobraba nueva

---

Argentino, reside en Israel desde 1990. Ha estudiado en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad Complutense de Madrid. En 1998-9 fue investigador del Centro de Estudios Históricos del CSIS de Madrid. Es docente y doctorando en historia española medieval en el Departamento de Historia de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

vida el benéfico aliento de la independencia religiosa y civil [...] Poco duró la tolerancia religiosa del califato de Córdoba; el primer sucesor de Abderrahman, prohibió el uso de la lengua latina y mandó que asistieran a las escuelas arábigas los hijos de los cristianos. Al contagio de la lengua debía seguir el de las costumbres, y a éste, el de las apostasías [...] Conviene recordar el heroico esfuerzo de los confesores y mártires que en el reinado de Abderrahman II y Mohamed fueron víctimas de la ya desatada intolerancia de los muslims (Menéndez y Pelayo 1951, pp. 389-390).

La cita rescata los elementos centrales que conformarán el estereotipo histórico de los mozárabes. Sierros del yugo musulmán, pero impermeables a su cultura. Baluarte de la cultura hispano-visigótica caído en el martirio. Víctimas, en última instancia, de una aculturación forzada que los conduciría a la herejía adopcionista, haciéndolos así merecedores del título de heterodoxos. Es esta construcción monolítica el remate del enfoque matizado propuesto por Modesto Lafuente Alcántara (1817-1850) en 1847. Su ensayo “Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la Mozárabe”, nacido durante “el gran período moderado” y escrito en el taller de un historiador liberal, había sido hecho a un lado en 1882, cuando el “Fichte español” estableciera el nuevo paradigma en la obra citada.

Es que soplan en los días de Menéndez y Pelayo vientos de Restauración. Con la nueva Constitución de 1876 se abría paso a la normalización política. El bipartidismo conservador-liberal y el desgaste de carlistas y republicanos dotará de equilibrio a este sistema encabezado por Alfonso XII. En el plano económico es el eje Bilbao-Barcelona-Valladolid el que marca la tónica, imponiendo un proteccionismo que hasta 1906 alcanzará a proveer a España de las barreras aduaneras más elevadas. El propio Cánovas veía en este nacionalismo económico el correlato del nacionalismo político. La creciente separación económica entre España y Europa acarreará serias consecuencias, de las cuales el derrumbamiento de la moneda española es la primera. Esta “ilusión autárquica” estaba, asimismo, vinculada al movimiento político-intelectual en gestación: el “Regeneracionismo”. Este movimiento, que se desarrollará plenamente a partir del desastre de 1898, pregonaba el ensimismamiento de España como actitud para enfrentar la decadencia del país. Los medios que proponía eran la reconcentración en la educación y el desarrollo de los recursos básicos. Pero el sistema educativo está, antes que nada, condicionado por un compromiso político. Las negociaciones entre el Estado y la Iglesia, tendientes a despojar a los insurrectos carlistas del apoyo brindado por las autoridades

eclesiásticas, favorecían a ésta con concesiones. Ejemplo de las mismas son el decreto que restringe la libertad de cátedra o el trato preferente al magisterio, los sacerdotes y las órdenes religiosas.

Los círculos intelectuales, censurados en ocasiones en las universidades, contaban sin embargo con dos instituciones académicas de renombre. El Ateneo Científico y Literario de Madrid fue la “Holanda de la libertad de expresión” en España, hasta que en los años 70 del siglo XIX el neo-catolicismo le ganó terreno al pluralismo dentro de esta institución. El último reducto fue entonces la Institución Libre de Enseñanza, inspirada en el ideario del filósofo Karl Krause, tal como Giner de los Ríos lo interpretara. Ejemplo de la actividad de esta institución –representante del elitismo racionalista y liberal– es la traducción al castellano, en 1876, de la *Historia de los Conflictos entre la Religión y la Ciencia* de J. W. Draper. Aplicando este análisis, Azcárate, intelectual republicano, se manifestaba en la *Revista de España* sosteniendo que la relación de fuerzas favorable a la Iglesia es la causante del retraso científico de España.

El argumento no tardó en ser rebatido por quien se aferraba a las fuerzas tradicionales vigentes pero, con mayor o menor empuje, cuestionadas: el poder de la Iglesia, la autarquía española, la restauración del rey. Refleja este debate la tensión entre el pluralismo incipiente y el tradicionalismo contestatario en el marco de la nutrida creación cultural de la época. El autor de la tesis contestataria –*La Ciencia española*– es Menéndez y Pelayo<sup>1</sup>. Las mismas premisas “integristas” o “tradicionalistas” que inspiraron esa apología son las que modelaron la imagen de los mozárabes. Esta imagen que parece haber servido de boceto a la primera obra comprensiva sobre esta comunidad: *Historia de los mozárabes de España*. Su autor es el arabista Francisco Simonet (1829-1897). Oriundo de Málaga, se doctoró en filosofía y letras en Madrid, y ocupó la cátedra de árabe de la Universidad de Granada. Su propósito era:

escribir la historia de aquellos españoles que, subyugados por la morisma, mas no sin honrosos pactos y capitulaciones, conservaron por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana, arrastrando con entereza muchos trabajos, persecuciones y calamidades, ganando nobilísimos lauros y palmas de héroes, de doctores y de mártires, contribuyendo con su ayuda y su saber a la restauración y progresos de la nueva España [...] Asunto en verdad interesante y ameno, materia de honra y lustre para nuestra nación (p. VII).

Este orgullo del autor por sus anacrónicos “connacionales” aparece con claridad en el retrato que hace de ellos:

1 La caracterización del período se basa en: Aguado Bleye, P. y Alcázar Molina, C. (1964); Carr, R. (1978) Caps. 10-11; Cierva, R. (1975), Cap. I; Martínez Cuadrado, M. (1976).

los verdaderos mozárabes, es decir, la inmensa mayoría de la nación hispano-romana-visigoda, viéndose desamparados y vendidos por sus magnates, y siéndoles duro y hasta imposible desamparar sus hogares y haciendas para irse a pelear en las montañas, se armaron con el difícil valor de la paciencia y permanecieron bajo el yugo mahometano con la esperanza de poderlo sacudir en mejores días [...] Pero los mozárabes posteriores expiaron las faltas de sus antepasados, y, purificándose en el crisol del infortunio, llegaron muchos de ellos a honrar a su patria con altas muestras de valor y heroísmo [...] por regla general los cristianos sometidos ayudaron según las medidas de sus fuerzas a los libres del Norte (p. XXXIV).

Tal imagen de los mozárabes, y su afán de resistencia son atribuidos a que “la pureza de la raza debió contribuir eficazmente a la conservación de su carácter y espíritu nacional” (p. XXXVI), y a que “Nuestros mozárabes fueron muy superiores a los musulmanes en todo lo que constituye la verdadera civilización, o sea en el perfeccionamiento moral, así de la sociedad como del individuo” (p. XLIII).

Estas citas, extraídas del prólogo de la meritoria obra, no pretenden ahondar en la riqueza de la investigación, sino tan sólo transmitir el ánimo que inspiró su escritura. En caso de que la relación entre este ánimo y la corriente ideológica predominante de la época no fuera lo suficientemente transparente, el propio Simonet lo aclara:

Como comprenderá el lector avisado y discreto, tales prevenciones no atañen especialmente a los hechos de nuestros mozárabes, sino a la historia general de nuestra nación española, que en todos sus periodos y a través de diversas circunstancias presenta maravillosa unidad de espíritu y de carácter, distinguiéndose y aventajándose notablemente entre las naciones europeas que más impulso han dado a la civilización cristiana [...] creemos que no podrá comprenderse ni apreciarse debidamente sino a la luz de la fe cristiana que ilumina toda nuestra vida nacional y con el espíritu altamente católico (p. LIV).

Notable es el contraste de estas ideas con los escritos extranjeros que hacen referencia a los mozárabes, destacando otros matices. A modo de grupo de control, sobresale la presencia, en los estudios españoles, de lo que Maravall denominara “vetusto patriotismo estático, vuelto hacia atrás” (Oliveira Martins 1972, p. 13). Tal es el caso del ensayo histórico de Oliveira Martins (1972), *Historia de la civilización ibérica*, el que establece el punto de partida de la comunidad mozárabe en el momento en que los vencidos asimilan las costumbres de la nación vencedora:

La arabización de los cristianos penetró más allá de las formas externas: llegaron a olvidar la lengua patria, sustituyéndola por la árabe, hasta tal punto que los obispos reconocieron la necesidad de mandar traducir las Escrituras a la lengua del Corán [...] Cuando Eulogio trajo de Navarra a Córdoba, en

848, la Eneida de Virgilio y las Sátiras de Horacio y Juvenal, tales obras constituyeron una novedad en la tierra que produjo a Marcial. Y los cristianos, exceptuando el grupo de clérigos fanáticos, entre los que se destacan Eulogio y Alvaro, no se quejaban pues no eran perseguidos ni molestados (p. 154).

He aquí un estereotipo histórico de los mozárabes opuesto al anterior: profundamente arabizados, incapaces de portar la cultura latina, conviviendo con sus conquistadores. Los heroicos mártires son marginados a las filas de los fanáticos. El contraste puntual entre la obra de Menéndez y Pelayo y la de Oliveira Martins acerca de la comunidad mozárabe forma parte de una confrontación general entre ambos. Según José María Jover (1960), el primero considera que España alcanzó su envergadura histórica al enarbolar la causa del catolicismo y la contrarreforma. El segundo, contrariamente, ve en aquella postura la razón del retraso ibérico. José Antonio Maravall (1972) supo indicar las concepciones políticas que ambas posturas históricas esconden:

Si esos mitos en el santanderino se levantan para cerrar paso a los cambios, en el portugués tienen la función tan sólo de prestar su energía para una nueva forma de existencia colectiva. En definitiva, lo que viene a decirnos Oliveira Martins no es que haya que mantener la imagen arqueológica de la monarquía tradicional, sino que de los pueblos que tuvieron empuje para levantar aquella, bien puede esperarse todavía que sean capaces de montar una nueva y original construcción política (p. 14).

La polémica antes evocada acerca del desarrollo de la ciencia en España, encuentra un paralelo en este contraste entre la versión restauracionista del mozarabismo frente a la versión del líder socialista portugués. Mi atribución en aquella primera disputa sobre la ciencia era de carácter político: la defensa del *status quo* frente al impulso de renovación. Idéntica atribución efectuó Maravall para el segundo caso, la caracterización del mozarabismo. Pero éste además posee otra variable que explica la diferencia: la producción intelectual originada dentro o fuera de las fronteras de España, y el grado de receptibilidad de las primeras respecto de las segundas.

Alejémonos de la península Ibérica para visualizar esta variable con mayor nitidez. El reconocido arabista Reinhart Dozy (1820-1883) publicó en 1861 su *Histoire des Musulmans d'Espagne*. En varios capítulos de ella aborda la suerte que corrieron los cristianos bajo dominio musulmán. En principio, “la conquista no fue una gran calamidad [...] y en verdad que la dominación árabe fue por lo menos tan tolerable como había sido la de los visigodos” (p. 38). Pero, “sucedió en España lo que en todos los países conquistados por los árabes: su dominación, dulce y humana en un principio, degeneró en un despotismo intolerable” (p. 49). Aun bajo estas circunstancias, “la

parte más culta de los cristianos de Córdoba no se quejaba de su suerte [...] casi arabizados, se amoldaban muy bien a la dominación extranjera” (p. 95). De aquí que los martires no fueran sino “fanáticos” y “exaltados” que “se complacían en repetir las absurdas fábulas propagadas en torno del Profeta de la Meca” (p. 98). Dozy, no obstante, no deja de matizar su narración cuando los almorávides entran en escena. “Los mozárabes tuvieron que sufrir mucho más; el odio que los faquíes y el populacho alimentaban contra ellos era más fuerte y más envenenado” (p. 230).

La meritoria labor de investigación de Dozy, junto con su denuncia del sufrimiento mozárabe, le valió el reconocimiento de Simonet, con quien mantuvo una correspondencia cordial y productiva. Pero la crítica por parte de éste no se hizo esperar. Ante la comparación hecha por Dozy entre los invasores germanos y musulmanes –según la cual los musulmanes aportaron el idioma y hasta la religión a sus súbditos, inversamente a lo ocurrido en el caso germano–, Simonet promete “desvanecer toda obscuridad y restablecer la verdad íntegra” (1897-1903, p. XLVII). Que no es otra que “los pueblos de Occidente como de Oriente ejercieron sobre sus dominadores árabes y mahometanos su provechoso magisterio” (*ibid.*). Por tanto, la acogida al trabajo de Dozy refleja no sólo la confrontación de opiniones –como en el caso de Oliveira Martins–, pues existen puntos de coincidencia, sino también la reticencia por lo escrito en el extranjero, lo cual está desprovisto del anacrónico nacionalismo. Aunque, a semejanza de Menéndez y Pelayo y Simonet, invoca el sufrimiento y la resistencia de los mozárabes, este denominador común es insuficiente.

La tendencia a la autarquía historiográfica es el correlato del ideal autárquico que se teje en la España desde la Restauración, y que desde 1939 hasta fines de los 50 se plasmará en realidad. En la medida en



que el ascenso de la autarquía vaya teniendo lugar, la obra de Dozy irá granjeándose críticas más enérgicas. García Villada (1879-1936) tacha de “mezquina aceptación” la interpretación del arabista holandés, refiriéndose a la fuerza motivadora de la Reconquista. El postulaba con firmeza que la religión y la patria eran las ideas madres de la Reconquista, y no como ilustrara Dozy con el ejemplo del Cid, para obtener algo que comer, ya sea bajo un príncipe cristiano o musulmán.

El “Regeneracionismo” de la Restauración había pretendido “salvar a España”; los historiadores contemporáneos, su imagen. La creación del estereotipo histórico de los mozárabes ha sido el legado central de la generación del 68 a la historiografía mozárabe. Este espacio generacional (1868-1898) supuso la “edad de plata” de la cultura española, pues la eferescencia política fue traducida en creatividad plural. La cultura tradicional católica, aún hegemónica, ya no monopolizaba la imagen del mundo de la mayoría de los estratos sociales como antaño. La penetración federalista, anarquista, comunista y socialista encontró intersticios desde los que crear, convirtiéndose en un competidor amenazante. En los círculos de la burguesía, dos tendencias se afianzaron. Los sectores progresistas crearon en torno a la Institución de Libre Enseñanza un polo racionalista. Los sectores reaccionarios alzaron la bandera anti-liberal del integrismo y el nacionalismo.

En medio de esta tensión, la guilda histórica –personalizada por la Real Academia de la Historia y teniendo en Menéndez y Pelayo su figura prominente– tendió a la identificación con el integrismo. Así lo refleja el boceto de los mozárabes trazado por aquél y ejecutado minuciosamente por Simonet. Este boceto sirvió de herencia a los manuales generales de historia hasta entrados los años 40. Fue rescatado además por el *mainstream* de historiadores pertenecientes a la generación del 98 como punto de partida para el

desarrollo posterior de la reconstrucción del destino de los mozárabes.

La primera dictadura –la de Primo de Rivera (1923-1931)–, tanto como los agitados años de la segunda república y la guerra civil, no dejaron más que someros rastros en la historiografía mozárabe. Pero las dos Españas de la guerra civil quedan perpetuadas durante el régimen franquista. Por eso la evaluación de la producción historiográfica española durante los años 39 a 75 –nuestra segunda unidad temporal– nos conducirá a dos focos: España y el exilio.

Los 36 años de régimen franquista conocieron etapas bien diferenciadas. Dos grandes períodos pueden establecerse a partir de la orientación de la política económica del régimen y de su actitud hacia la política exterior. La línea divisoria fue marcada por el nuevo gobierno nombrado en 1957. A partir de entonces, comienza el desmantelamiento de la autarquía, con la integración de España en los organismos financieros y económicos internacionales. Nace la “década dorada” que, aparejada por el desarrollismo y la afluencia turística, desembocará en el convenio de 1970 con la Comunidad Económica Europea. Estos desarrollos irán desmembrando al régimen hasta su colapso, que coincide con la muerte de Franco. No obstante, es la primera fase del régimen (1939-1956) la que aquí interesa, pues corresponde a la producción historiográfica concerniente a la comunidad mozárabe. Es decir que, entre las figuras prominentes de la generación del 31, no encontramos historiadores que hayan abordado el fenómeno mozárabe.

La era de Franco se inaugura con la estructuración de un sistema político de corte corporativo. Cuerpos de funcionarios provenientes de las filas del ejército, la jerarquía eclesiástica y los sectores económicos poderosos ejecutarán desde los órganos pertinentes los lineamientos del caudillo. En el plano económico se abre una nueva era autárquica, ya no fruto del proteccionismo restauracionista, sino resultado del aislamiento y bloqueo externo, y de la orientación “nacionalista, antiimperialista” interna. La renta nacional había retrocedido hacia 1940 en veinte años, y aun cuando la década del 40 esté marcada por una lenta recuperación, el racionamiento sigue reemplazando al consumo.

La Cruzada recristianizadora, erigida primero en los cimientos de la ideología falangista y después en el catolicismo tridentino, constituye el entorno cultural de la época. De aquí su caracterización como “páramo intelectual”. El complemento del doctrinarismo, la banalidad y el pragmatismo, fue la censura interna

y la de obras extranjeras. La autarquía incluía el aislamiento intelectual. Los jóvenes escritores podían difícilmente saber qué se hacía en el extranjero o qué estaban escribiendo sus compatriotas exiliados. El sistema educativo estaba en manos de la Iglesia, tal como lo disponían la *ley de cuestionarios de Religión* y la *ley de Ordenación Universitaria*. La primera imponía los cuestionarios de religión en los siete cursos de bachillerato, la segunda, la implantación de una asignatura obligatoria de religión en todos los cursos. A su vez, la organización católica *Opus Dei* habría de controlar hasta el final de esta etapa entre un veinte o cuarenta por ciento de las cátedras universitarias. Lo cual no ha de sorprender, sabiendo que el ministro de Educación Nacional, José Ibáñez Martín, provenía de dicha organización.

Bajo el lema de recomposición de la “unidad católica de la ciencia”, es creado el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El Consejo corrió por los mismos derroteros que la Universidad. También él fue asaltado por el *Opus Dei*, gracias a José María Albareda, miembro de la Obra nombrado secretario general del Consejo. Aun en estas condiciones, historiadores españoles actuales ven en el CSIC de entonces el eslabón que une a España con los desarrollos en occidente. Aquella “vitalidad desconocida” y “mantenimiento de un alto nivel informativo” son evaluados con menos entusiasmo por investigadores extranjeros. Así, por citar tan sólo un ejemplo, mientras las teorías cuánticas y de la relatividad sacudían en occidente los paradigmas tradicionales de la física, en España se investigaba mayoritariamente en el campo de la óptica (campo de investigación del siglo XVII por excelencia). En materia historiográfica, el trasfondo ideológico propició el emprendimiento de estudios abocados a los Siglos de Oro español. Una vez más le tocó a Menéndez y Pelayo desempeñar el papel de Clío. Muchos historiadores evocaban su nombre, considerándose sus sucesores. Los estudios historiográficos recientes destacan el aislamiento internacional y las dificultades internas como responsables del enclaustramiento de la historia en el campo de lo político y lo cultural. De este modo, mientras en Europa se estaba operando una profunda renovación metodológica, en España persiste la disciplina erudita y descriptiva, a la que no escapa la historiografía mozárabe<sup>2</sup>.

El mozarabismo conoce en este período su segunda obra de dedicación exclusiva. En el marco de la serie “*Minorías étnico-religiosas de la edad media española*”, publica el CSIC en 1948 “*Los Mozárabes*”, de Isidoro de las Cagigas. Es esta obra un tratado de historia política, en la cual, dentro del con-

2 La caracterización del período franquista está basada en: Cierva, R. (1975), Cap. VII; Carr, R. (1980), Cap. 10; Ben-Ami, Sh. (1977), Caps. 2-4; Ribera, A. (1986), Cap. 4.

texto de las relaciones de poder entre Al-Andalus y los reinos cristianos, los mozárabes adoptan distintas orientaciones. Su condición bajo el dominio musulmán y las esperanzas despertadas por el Norte son las que definen los cambios de rumbo de la comunidad mozárabe.

Así, en el primer período, “Los gobernantes musulmanes, desconocían la idiosincrasia del elemento indígena, tanto muladíes como mozárabes. La intransigencia malikí fue acrecentando la persecución de los mozárabes animándolos al aborrecimiento de sus conquistadores” (Cagigas 1948, p. 303). Este período se extendió hasta el año 932, en el que “se extinguió el último foco importante del movimiento nacional provocado por las minorías mozárabes en el siglo noveno” (*ibid.*, p. 304). El cambio de rumbo quedó sellado por la política de cooptación adoptada por el primer califa de Al-Andalus:

Abderrahaman III supo darle una solución al problema, abandonando la política recelosa y cautelosa de sus antecesores, asestó un golpe mortal al nacionalismo de los mozárabes [...] abrió las puertas de los servicios públicos para los muladíes, mozárabes, judíos, y advenedizos. Vencida la resistencia que ofrecían, no fueron perseguidos ni en su estatus político ni en lo sagrado de sus creencias, gozando de toda la competencia compatible con su situación especial dentro de la comunidad islámica (*ibid.*, p. 306).

El tercer período arranca con la invasión almorávide. Por un momento pareciera que, al ocuparse de la segunda fase, descrita como cénit de la tolerancia, Cagigas propone una valoración distinta de la convivencia islamo-cristiana. Pero la duda se disipa cuando el autor concluye:

Cabe preguntarse, ¿fue beneficiosa esta política para el normal desarrollo y evolución del problema mozárabe? o, por el contrario, ¿fue contraproducente aquella discreta y amable tolerancia que vino a interrumpir la acción directa a la que se habían lanzado toledanos, occidentales y andaluces? Difícil es medir el pro y el contra. Los mozárabes habían perdido no sólo las guerras que habían sostenido tras los muros toledanos, sino todo el contenido de sus pretensiones de emancipación y hasta el mismo sentimiento nacional (*ibid.*, p. 325).

Aún dentro de los límites del paradigma mozárabe de Menéndez y Pelayo, la renovación del enfoque se percibe, sin embargo, al contrastar esta segunda obra de dedicación exclusiva con la primera de Simonet. El énfasis en la tolerancia a partir de Abderrahman III es el primer rasgo de distinción. El segundo y aún más importante es la caracterización de la arabización mozárabe y la relación de esta comunidad con la cristiandad del norte. Resumido en palabras del autor:

Simonet infantilmente cree que la entrada de tropas cristianas dos veces a Córdoba fue motivo de grandes alegrías para los mozárabes. No somos de la

misma opinión. La presencia del ejército cristiano en la comunidad andaluza debió producir en la comunidad la misma reacción que vimos en mozárabes catalanes cuando llegaron las tropas de Ludovico Pío a Barcelona, es decir, verdadera reserva y de manera alguna franca colaboración. El soldado aventurero difícilmente comprendiera que aquellos individuos arabizados totalmente en sus trajes, en sus costumbres, en sus viviendas, en su género de vida fuesen hermanos suyos (*ibid.*, p. 404).

Por último, y respetando el espíritu de su época, cambia fundamentalmente la caracterización del conflicto: “Entrevió Simonet el problema de las muzarabías españolas como una lucha de religiones antagónicas y no supo comprender, o exponer, su carácter eminentemente patriótico de un conservadurismo muy acentuado” (Cagigas 1950, p. 513). En adelante será esta obra –junto con la de Simonet– la que inspire los apartados de las historias generales dedicadas a los mozárabes.

Una visión distinta del fenómeno mozárabe encontramos en “*Moros y Cristianos en la España Medieval*” (1945). Su autor, González Palencia, esboza aquí el *racconto* interpretativo, posterior a su pacífica labor de documentación. Partiendo de una crítica radical al discurso historiográfico de los medievalistas españoles, esboza, en principio, el contexto de la comunidad mozárabe en estos términos:

Siguiendo el tópico frecuente durante mucho tiempo de considerar a la España musulmana dividida en dos bandos, moros y cristianos, empeñados en una lucha a muerte, se han encontrado elegías sentidísimas a esos cautivos infelices que por centenares de años hubieron de soportar la misera condición del oprimido por el yugo apenas resistible [...] Pero conforme han avanzado los tiempos se ha ido viendo que aquellos dos pueblos, hermanos de raza aunque de distinta religión, se pelearon, es verdad, muchas veces, pero estuvieron muchas otras juntos; se conocieron lo suficiente para imitarse y se toleraron uno y otro lo bastante para que si alguna vez tocó al cristiano estar bajo dominio musulmán exista el mozárabe, y a la inversa los mudéjares (González Palencia 1945, p. 64).

La caracterización de la naturaleza de la convivencia entre cristianos y musulmanes implica un ataque frontal al longevo paradigma mozárabe. En un contexto definido en estos términos, los mismos datos históricos reciben otra valoración global. A la vez, fluyen nuevos datos, consonantes con el nuevo paradigma en gestación. En conjunto, tanto los datos conocidos recontextualizados como los datos recientes, cuestionan abiertamente al amenazado paradigma:

Si durante toda la dominación islámica en Toledo se mantienen iglesias cristianas, se mantiene la silla metropolitana y se nombran arzobispos, ¿dónde estaba la persecución? Y si después de la conquista de Alfonso VI, aquellos cristianos siguen llamándose con nombres árabes y empleando la lengua ára-

be para sus contratos particulares y testamentos, ¿podrá decirse que les forzaban a eso sus tiranos opresores? (*ibid.*, p. 202).

En este punto de la exposición historiográfica debemos volver nuestra mirada a la otra España, al exilio. Allí, la pugna entre los dos paradigmas –ya no tan sólo de la comunidad mozárabe, sino de la historia de España toda– se convierte en un choque apasionado. Comienza la más ambiciosa discusión sobre España, su Enigma y su Realidad.

Aproximadamente 350.000 españoles abandonaron su país a lo largo de la dictadura. Un alto porcentaje de ellos pertenecían al mundo intelectual. En el continente americano encontraron un escenario propicio para desarrollar su actividad cultural. Tal fue el caso de los dos grandes maestros de la historia española: Américo Castro (1885-1972) y Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984). Estudios historiográficos atribuyen a esta circunstancia un salto cualitativo en la producción histórica, que “sin el exilio [...] hubiera seguido verdadera en las rodeas de erudición y crítica que la caracterizará” (Cuenca Toribio 1990, p. 97).

Castro, alumno de la facultad de filosofía de París, desempeñó su labor profesional en la Institución Libre de Enseñanza, la Universidad de Madrid y el Centro de Estudios Históricos que fundó junto a su profesor Menéndez Pidal. Su intenso intercambio con los más distinguidos círculos intelectuales de Europa lo llevó al deseo de la restauración cultural de España. Con el estallido de la guerra civil, Castro emigra a las Américas, para establecerse definitivamente en 1940 en Princeton University. En 1969 retorna a España.

En 1948 es publicada *España en su historia*. Constituye esta obra el primer eslabón de la tesis de Castro sobre la España de las tres castas. Le seguirá *La realidad histórica de España*, reelaboración de 1954 y, como versión definitiva en 1971, *The Spaniards*. En su cosmovisión de la historia española, España y lo español aparecen como el resultado del encuentro de tres culturas entrelazadas simbióticamente. Resulta imposible sintetizar en pocas líneas la riqueza de la tesis de Américo Castro. A modo de contexto para su tratamiento del tema mozárabe, valga destacar su premisa de convivencia pacífica entre tres unidades cerradas. Estas, compitiendo a la vez que enriqueciéndose e influyéndose mutuamente, mantienen un equilibrio dinámico que persistirá en tanto que ninguna casta logre el predominio absoluto sobre el sistema tripartito. En el momento en que una irrupción tal tenga lugar, la casta dominante no descansará hasta la rendición definitiva de sus dos competidoras. Esta dinámica determina la singularidad que Castro (1966) atribuye a España. Puesto en sus palabras:

La tolerancia de los siglos medios, la convivencia de tres credos incompatibles, impidió la vigencia del

régimen gradual del feudalismo europeo. España se desarticuló en tres gradualismos, independientemente uno del otro, y ahí yace un importante motivo para la ausencia de una sociedad feudal (p. 43).

A medida que las actividades de la casta dominante políticamente iban ganando en importancia, las otras dos castas iban perdiendo la suya, y a la postre serían aplastadas por la violencia (p. 74).

Castro señala que los cristianos del norte no pudieron forjarse una cultura a tono con la cristiandad europea, precisamente a causa del sistema de las tres castas.

Fruto de la convivencia es la comunidad mozárabe, que Castro 1966 caracteriza de la siguiente manera:

Sometidas al Islam quedaron grandes masas de cristianos que continuaron viviendo al amparo de la tolerancia musulmana durante cuatro siglos, hasta que las invasiones almorávides y almohades –tribus fanáticas de África– terminaron con aquel pueblo, cristiano por la fe y musulmán en cuanto a ciertas tendencias y disposiciones de su vida interior. Por eso se llaman a sí mismos “mozárabes”, o sea, “arabizados” (p. 179).

Los mozárabes adquirieron la cultura árabe, en vez de imponer la suya sobre los mahometanos, cuya arquitectura fue imitada por los cristianos; éstos en Al-Andalus, estaban más versados en la literatura árabe que en la latina. Jueces y obispos cristianos llevaban nombres árabes (p. 34).

Influencia árabe en el arte y la filosofía (p. 35).

Si se pasa al campo de la vida material, la agricultura se aparta de la vida peninsular en múltiples modos (importación de plantas como el algarrobo, la berenjena, la naranja y el limón; técnicas de regadío, etc.). Por si esto no bastara, el número y carácter de los vocablos árabes inyectados en el romance de la Península anulan por sí solos la inaudita pretensión de que los musulmanes, por ser escaso el número de los racialmente árabes, no rompieron la continuidad en la tierra que más adelante fue llamada España [...]. Los mozárabes, por su parte, se revelaron en ocasiones, no por ser “españoles”, sino a causa de la fe cristiana que los vigorizaba frente a sus rivales musulmanes. Mas, aparte de eso se hallaban muy islamizados en sus costumbres, y ello explica que llevaran en los siglos IX y X modos materiales de vida, y a veces también “psíquicos”, nuevos para ellos (p. 36).

Constituyen estos trazos los pilares del tercer paradigma mozárabe. Reminiscente del primero –aparecido en el olvidado artículo de Lafuente Alcántara (1847)–, opuesto por el vértice al segundo –vigente desde Menéndez y Pelayo hasta Isidoro de las Cagigas–: cristianos profundamente arabizados material y espiritualmente. Tolerados por sus conquistadores, hasta la irrupción de “tribus africanas”. ¿Será la ideología nacionalista, que desde Menéndez Pelayo acompaña a la historiografía mozárabe, la que media entre los paradigmas enfrentados? Así parece entenderlo Castro, al afirmar que “No será posible ver claro la historia medieval de la Península mientras distin-

guidos orientalistas, y quienes no son orientalistas, continúen escribiendo que la “raza española” permaneció siendo española por debajo de las gentes de sangre árabe” (*ibid.*, p. 207).

La sentencia monolítica de Menéndez y Pelayo había arrojado por la borda el modelo de comunidad mozárabe construido por Lafuente Alcántara. El paso dado por Castro no acalló al férreo estereotipo histórico desarrollado desde Menéndez y Pelayo hasta Cagigas respecto de los mozárabes. Engendró, en cambio, una reformulación del mismo, en el marco de otra teoría holística sobre el origen de lo español.

“La audacia de Castro suscitó la mía”, confiesa Sánchez-Albornoz en el prefacio de *España: un enigma histórico*, publicada en 1956 en su segunda España, Argentina. Como discípulo de Hijonsa y Naveiros, sus estudios estuvieron abocados a la historia de las instituciones. En 1924 se encuentra entre los fundadores del *Anuario de Historia del Derecho Español*. Además de profesor en las universidades de Madrid y Barcelona, funda el Instituto de Estudios Medievales. Con su partida al exilio en 1939, se produce un cambio en la orientación de sus investigaciones en favor de la cultura musulmana en la península Ibérica. En Argentina establece el Instituto de Historia Española, donde desde 1944 son editados los *Cuadernos de Historia de España*. En 1983 retornó a su país, homenajeado un año más tarde con el premio Príncipe de Asturias.

El marco de lo español está dado para Sánchez-Albornoz por la continuidad cultural hispano-romana-visigótica –desde la antigüedad en adelante–, siendo menor el impacto de las influencias musulmana y judía. Las siguientes citas sugieren algunas de las premisas relevantes respecto de su enfoque de la comunidad mozárabe:

como las masas islamitas peninsulares eran en su inmensa mayoría de pura estirpe hispánica, no pudieron transmitir una estructura funcional arábica de la que carecían. Y podrá comprobar la realidad de que en la labra de lo hispánico fue mucho más eficaz la prolongada pugna que las fugaces relaciones pacíficas entre moros y cristianos. Algunos han minimizado aquella y convertido éstas en habituales y continuas. Pueden fecharse, empero, las brevísimas fechas en que la cristiandad y musulmería vivieron en paz en el curso de los siglos en los cuales se enfrentaron y lucharon. La cronología de los hechos de armas no deja lugar a dudas (Sánchez Albornoz 1962, p. 4).

No son estas líneas sino la vuelta al prisma tradicional que tan apasionadamente González Palencia, como anunciante, y Castro, como ejecutor, intentarían desterrar. Sánchez-Albornoz es consciente de la ortodoxia de sus afirmaciones, y de allí, de su pertenencia a la mayoría. Posición que no vacila en convertir en argumento:

Para que los cristianos españoles hubieran adoptado las formas de pensamiento, de sensibilidad y de creación artística de los musulmanes orientales habría sido preciso que los islamitas de Al-Andalus hubieran renunciado rápidamente a su herencia temperamental, hubieran mudado su estilo de vida por artes de magia y hubieran aceptado pronto y por entero los hábitos mentales, los procesos emotivos y las proyecciones creadoras de los árabes. Los mejores conocedores del Islam español nunca han aventurado tal conjetura. Todos han defendido la amplia recepción por los musulimes españoles de la tradición cultural de España anterior al Islam (*ibid.*, p. 141).

La arabización vuelve a perder terreno:

Durante el reinado del califa Abd-al-Rahman III, todos en la España musulmana hablaban el romance, incluso el califa y los nobles de estirpe oriental [...] Doscientos años después de 711 eran pocos en la península los que sabían bien el árabe y raros los que entendían los versos arábigos [...]. E incluso mucho después del año mil seguía usándose el romance en las más de las regiones de Al-Andalus [...] Si la arabización cultural hubo de ser lenta y de profundidad y radio muy restringidos, cabe dudar de que la arabización vital de los hispanos llegara a realizarse jamás, si entendemos por arabización algo más que la adopción de los usos del vivir diario [...] El hallazgo de esas “jarchias” romances en canciones arábigas y hebraicas [...] han permitido a Dámaso Alonso y a Menéndez Pidal sostener la perduración entre los mozárabes y los neomusulmanes de formas literarias preislámicas, de abolengo hispano-latino (*ibid.*, pp. 152, 183).

Al margen del contenido, las citas descubren la ampliación de la ofensiva planteada; los conceptos y la metodología están también en juego. El estudio de la vida cotidiana no parece a Sánchez-Albornoz una vía válida para la determinación de arabización. Prefiere desafiar al filólogo en su terreno y reducir la discusión al elemento lingüístico. Al hacer esto, pretende detener tanto la embestida temática como la teórico-metodológica que la sustenta. Por tanto, la afloración de la visión tradicional incluye, además de las premisas nacionalistas, el retorno a la metodología lingüística –herramienta legada por Menéndez y Pelayo– complementada con la historia política. Nos reencontramos entonces con aquellos mozárabes que Simonet nos dio a conocer y que Castro pretendió modificar. Una vez más los mozárabes son fieles a la tradición pre-arábica de la Toledo visigótica. Y si, como en el caso de Toledo, los mozárabes persistieron en el uso del árabe (argumento con el que González Palencia desafiara la negación de la arabización) se debió a la masa de inmigrantes de Andalucía o al deseo de conservar el elemento criptográfico defensivo (Sánchez-Albornoz 1962).

En adelante, la historiografía mozárabe conoce la convivencia entre paradigmas, al igual que la histo-

riografía medieval en general. “La gran discusión de los historiadores” nacida en el exilio, abrirá los horizontes de la investigación en la España de la próxima generación. Los dramáticos cambios contextuales, posibilitarán y alentarán ese desarrollo.

Permanezcamos, no obstante, en esta segunda unidad temporal, a fin de contrastar los enfoques expuestos en España con un tercer escenario: los escritos extranjeros. Aquí, una vez más le corresponde a un orientalista presentar una imagen alternativa de la comunidad mozárabe, contrastante con la esbozada por Isidoro de las Cagigas. Se trata de Montgomery Watt. En su *Historia de la España islámica* (1991) aparecen los mozárabes atraídos por muchos aspectos de la civilización árabe e islámica. No sólo que no habrían sido hostiles a la dominación musulmana, sino que habrían aprendido el árabe y habrían adoptado muchas costumbres árabes. Las oleadas intermitentes de revueltas, tan enfatizadas por los autores anteriores, constituirían desde esta perspectiva la excepción a la regla. Ya que, pese a la aceptación cultural, los mozárabes no habrían estado plenamente satisfechos. De aquí que apoyaran los levantamientos muladíes, e incluso inmigraran a los reinos cristianos desde el siglo IX. Pero más que el contraste extremo que representa Watt, es la formulación de Joseph F. O’Callaghan (1975) la que pone de relieve el papel de la variable nacional como condicionante del enfoque al fenómeno mozárabe. Este medievalista, aun perteneciendo a la “escuela castellana”, describe en su *Medieval Spanish History* una realidad más matizada y emplea otra terminología. Señala la adopción de costumbres, del idioma y de nombres árabes, al sucumbir los mozárabes a las atracciones de una sociedad más refinada. Y, si bien reconoce méritos a la manifestación de “sentimientos patrióticos y religiosos” (p. 109) por parte de los mártires de Córdoba, titula de anacrónica la caracterización que de ella han hecho historiadores españoles, al entenderla como expresión de nacionalismo hispánico. De esta manera, la diferenciación “España-Occidente” persiste en las páginas de la historiografía mozárabe; eso tal vez porque la diferencia fundamental radica en las páginas de la historia. El desenlace de este seguimiento nos obligará a convencernos en este sentido.

La tercera y última unidad de historiografía mozárabe corresponde a la transición y al período democrático con que fue coronada. En 1978 es ratificada la nueva constitución, la que simboliza la reconciliación, en algunos casos, la reacomodación, en otros, entre la izquierda y la derecha, la Iglesia y el anticlericalismo, el capitalismo y la reforma social, y entre el centralismo y el federalismo. Las primeras elecciones

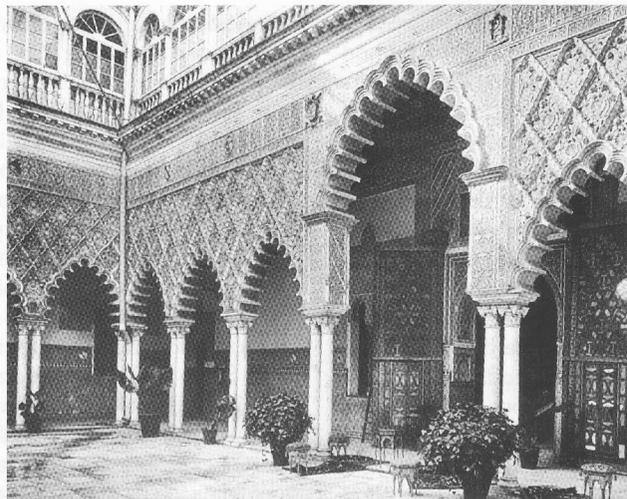
democráticas estructuraron un sistema partidista cuaternario que a partir de 1982 fue derivando constantemente hacia un bipartidismo. La economía española se abrió progresivamente, hasta firmarse en el verano de 1985 el tratado de ingreso de España a la Comunidad Europea. Este paso supuso la aceleración del proceso de modernización nacido en los años 60. El afianzamiento interno y la apertura al exterior condujeron al ingreso de España a la OTAN en 1986. Las dos tendencias antes señaladas –democratización interna y apertura al exterior– se reflejan nitidamente en las transformaciones que vive la Iglesia. La presión de la Santa Sede desde fuera –con posterioridad al Concilio Vaticano II–, el alejamiento de la población de la práctica religiosa y su pérdida de interés por las cuestiones eclesiásticas, desde dentro, condicionaron la redefinición de la relación entre la Iglesia y el Estado. La prédica de la separación entre la Iglesia y el Estado comenzó a oírse en sermones dominicales, ya desde el mismo noviembre de 1975. El artículo 16 de la Constitución quita el monopolio confesional a la Iglesia Católica. Las leyes de divorcio y de aborto de 1981 y 1985, respectivamente, demarcan la concreción de la fractura.

El retroceso de la Iglesia y la instauración de las garantías constitucionales modificaron el panorama educativo. Las libertades decretadas en este plano van desde la elección de la escuela hasta la libertad de conciencia de profesores y alumnos, a las que se suma la libertad académica. A este marco formal vertían las universidades el contenido contestatario de la cultura política anti-franquista, desarrollada en los últimos años de la dictadura. Mientras tanto, miles de estudiantes y jóvenes profesionales estudian en el extranjero. La situación cultural fuera de las aulas y cátedras conoce una vertiginosa multiplicación en la edición de periódicos, revistas y edición de libros, mientras que en el campo artístico proliferan las exposiciones y los conciertos. La vida cotidiana, el empleo del ocio, se transforman en imitación del modelo europeo: libertad de movimiento, mayor conocimiento, menor sometimiento a la autoridad. Desarrollos todos que en su conjunto merecen el calificativo de “explosión cultural”. En el curso de una generación –que a semejanza de las cuatro anteriores debiéramos llamar, tal vez, la generación del 57– España se convirtió en una moderna economía capitalista, en un Estado democrático liberal, en una sociedad más pluralista y tolerante, sustentada por los mismos principios que las demás sociedades occidentales<sup>3</sup>.

En este contexto se produce la “revolución en los estudios sobre España medieval”. La historiografía mozárabe conoce desde entonces un gran esplendor.

3 La caracterización de este período está basada en: Alba, V. (1978), Cap. 21 y 22; Clark, R. (1987), Cap. 5; Gillespie, R. (1995), Cap. 3; Goulemont, Maeso (1986), Caps. 5-7; Gunther *et al.* (1986), Cap. 10; Pérez-Díaz, V. (1993), Cap. 1.

El primer acontecimiento inédito –paralelo al punto final de la autarquía– fue la celebración del primer congreso internacional dedicado a la comunidad mozárabe. El congreso, realizado en Toledo en 1978, estuvo abocado plenamente a temas culturales. En 1985 tuvo lugar el segundo congreso internacional dedicado a la comuni-



dad mozárabe. La segunda innovación es la irrupción de estudios de orientación marxista en las editoriales españolas. Resulta ilustrativo de la profundidad del cambio recordar el dramatismo con que Barbero y Vigil planteaban la situación en el encabezamiento de *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*:

Sabemos que el nadar contra la corriente en una disciplina de hábitos tradicionales como la historia, no favorecerá nuestro futuro profesional. Sin embargo, creemos que después de cuarenta años de respeto al principio de autoridad, en los que no ha existido una crítica propiamente dicha, teníamos el deber de utilizar la mayor libertad de expresión que ahora existe, aun conociendo las consecuencias poco favorables que esto pueda acarreamos (1978, p. 20).

En noviembre de 1975 es publicado *Del Islam al Cristianismo*, de Reyna Pastor. La historiadora argentina, doctorada en la Universidad Nacional de Córdoba, se había radicado en España dado que la dictadura asolaba entonces a su país. La tesis propuesta en su libro ya había sido publicada en 1970 en *Annales ESC*, sólo que el carácter del libro es descriptivo, mientras que el artículo es empírico. Enfocado en la comunidad mozárabe de Toledo, tanto el planteo central del libro como sus argumentos secundarios resultan renovadores:

De acuerdo con el enfoque que aquí se seguirá, arabización y occidentalización serán aspectos superestructurales de un proceso fundamental: el paso de una importante zona geográfico-económico-política, Al-Andalus, de una formación económico-social a otra [...] produciendo una verdadera desestructuración y una recomposición estructural cimentada sobre un nuevo sistema productivo, propio de la formación agresora, articulado a su superestructura jurídico-política e ideológica (1975, p. 10).

Este cuarto paradigma interpretativo de la comunidad mozárabe califica a los anteriores de “historiografía erudita” o “liberal burguesa”. Evade el diálogo

con ellos, definiendo nuevos límites a la existencia mozárabe. La aplicación de este enfoque –posterior al reconocimiento de la arabización de los mozárabes, de su convivencia pacífica con los musulmanes, a pesar de la resistencia inicial– enuncia la feudalización del espacio rural de Toledo. “En el lapso que va de 1170

a 1230, aproximadamente, esos campesinos y pequeños propietarios urbanos, pero sobre todo los primeros, se ven obligados a vender sus propiedades” (Pastor de Togneri 1975, p. 15). Este desarrollo determinó el destino cultural de la comunidad mozárabe toledana: “Este pequeño núcleo (la aristocracia terrateniente) logró hacer o mantener su fortuna, y junto con ello conservar sus formas culturales, al mismo tiempo que aquéllos que habían constituido la mayor parte de la mozarabía toledana se diluían, empobrecidos, en el mundo de los hispano-cristiano-románicos” (*ibid.*, p. 109).

Si bien esta interpretación es compartida por Izquierdo Benito (1985), especialista en temas castellano-manchegos, el prominente especialista en temas toledanos J. P. Molénat (1997) disiente radicalmente. En primer término, rechaza la existencia de pequeños propietarios mozárabes toledanos y la dinámica de acumulación desarrollada por la Catedral y la nobleza en desmedro de aquéllos. En su opinión, no existen testimonios de ocupación de las zonas próximas a la ciudad por pequeños campesinos, ni del ejercicio del sistema de *presura* que permitiera a éstos una libre apropiación. Su conclusión es que la *repoblación* fue llevada a cabo desde el siglo XII por medio del establecimiento de la gran propiedad. Asimismo, contrapone al proceso de asimilación una solución de continuidad:

Hasta fines del siglo XIII, no se puede considerar de modo alguno a los mozárabes de Toledo como una minoría oprimida y asimilada en el interior del reino de Castilla, a despecho del artículo de Reyna Pastor, consagrado precisamente a su asimilación. Si ésta ha tenido lugar, es únicamente desde un punto de vista lingüístico. Pero los jefes de estos mozárabes dan origen a diversos linajes [...] La prosperidad, a la que acompaña la integración en las esferas dirigentes del reino, aunque aún no alcance el rango de la gran nobleza, va acompañada por una ruptura

de la memoria ligada al abandono de la lengua que constituía la originalidad de los mozárabes (Molé-nant 1992, pp. 106, 108).

El tercer fenómeno historiográfico reciente es la proliferación de artículos acerca de las comunidades mozárabes. Las últimas guías bibliográficas para temas mozárabes citan cientos de publicaciones ordenadas temáticamente, temas entre los que cabe destacar: cultura, lenguaje, migraciones, “jarchas”, repoblación, minorías cristianas bajo el Islam, toponimia, arte, arquitectura, Iglesia, y liturgia (Cotabarría Betia 1980). Es este el terreno del diálogo entre paradigmas. En cada estudio conviven premisas de paradigmas encontrados, siendo los entramados de diversa índole. El artículo de Teres Sabada (1971), por ejemplo, intenta un sincretismo al desligar tolerancia de arabización. Establece así una paradoja compuesta por una rápida asimilación de la cultura árabe-musulmana, *vis-à-vis* una constante disidencia política, convertida en ocasiones en resistencia. De características similares es la última obra dedicada exclusivamente a la comunidad mozárabe: *Cristianos bajo el Islam*, de Peñarroja Torrejón (1993). Si bien el autor está “más cerca de creer en la permanencia de formas culturales hispanorrománicas convivientes con la cultura islamo-árabe que en una arabización ilimitada” (p. 9), destaca este trabajo actitudes variables entre los mozárabes, que van desde actitudes acomodaticias hasta intransigentes, dependiendo de éstas el grado de receptividad a la orientalización de los modos de vida.

Escasos son los estudios que abrazan exclusivamente el paradigma tradicional. Artículos como el de Miranda Calvo (1986), donde se dice que “el sentimiento nacional que pervivía en las entrañas populares y sus rectores no conocen otra aspiración que la de restaurar su anterior estado perdido” (p. 161), son la excepción. Abundan en cambio las publicaciones tendientes a ver en la arabización un proceso central de la existencia mozárabe. Destacado lugar merece la labor de Mikel de Epalza (1994), quien, a lo largo de sus artículos, extremando el alcance de la arabización, abre un nuevo terreno de discusión. Al analizar la infraestructura eclesial en la zona musulmana (ordenación ininterrumpida de curas y, particularmente, de obispos, organización administrativa cristiana, permanencia de comunidades de referencia; en definitiva, la posibilidad de ser bautizado, involucrarse en una comunidad cristiana y ser representado ante las autoridades por un obispo), por un lado, y, por el otro, el trato de la autoridad musulmana (permanencia de status fiscal de *dhimmi*, la voluntad política de aceptar la existencia de comunidades cristianas, el ejercicio o no de presión a favor de la islamización), concluye que la conversión al islam debe haber sido oficial y en masa, abarcando a la gran ma-

yoría de cristianos. Por tanto, los mozárabes constituyen una “minoría desaparecida”, habiendo disminuido sus miembros desde el siglo VIII, para desvanecerse hacia el siglo XII. Epalza desmembra a la comunidad mozárabe por él redefinida, en sus distintos componentes. Los mozárabes son los cristianos de origen visigótico bajo dominio musulmán. Pero los cristianos de origen extranjero, transpirenaicos, son los “neo-mozárabes”. Existieron, además, cristianos de origen musulmán, que pasaron por mozárabes; éstos, siguiendo la declinación de “cristianos nuevos” para los “conversos”, son denominados “mozárabes nuevos”. Por último, musulmanes de cultura visigótica constituyen el subgrupo de “mozárabes residuales”. El seguimiento historiográfico realizado culmina con un nuevo reto, ahora a todas las construcciones anteriores a la vez. Tanto la línea seguida desde Menéndez y Pelayo hasta Sánchez-Albornoz, como la visión alternativa de Castro, atribuían a la comunidad mozárabe un peso considerable dentro de la evolución histórica y de la constitución de la civilización de Al-Andalus. Los planteos de Mikel de Epalza, a los que se suman el respaldo de Pierre Guichard (1985), colocan a los mozárabes “entre la historia y el mito”.

La historiografía mozárabe ha consagrado muchas publicaciones a las genealogías mozárabes. El presente ensayo ha procurado ofrecer las “genealogías” de la historiografía mozárabe, es decir, la encadenación evolutiva de los paradigmas—llamados también, indistintamente, estereotipos históricos—descriptivos de la comunidad mozárabe. Con la generación del 68 se abre la primera de ellas. El estereotipo mozárabe creado por Menéndez y Pelayo reaparece explayado en la obra de Simonet. En *Orígenes del Español* (1950), el historiador descollante de la generación del 98, Menéndez Pidal, intenta un esquema de historia mozárabe—consonante con el enfoque de su maestro, Menéndez y Pelayo—que distingue entre tres períodos:

El primer período es de rebeldía, de heroísmo y de martirio (p. 416).

Este siglo IX es, a la vez, época de máxima exaltación nacional de los mozárabes (p. 417).

La degollación de San Perfecto en Córdoba abre una esplendente era de martirios. Los calabozos cordobeses, donde yacían amontonados los confesores de la fe cristiana, resonaban en himnos eclesiales (p. 418).

El segundo período en la vida de los mozárabes es de postramiento; el espíritu nacional cristiano se apaga casi hasta extinguirse (p. 420).

Terminamos este período en 1099, año en que ocurre el primer acto conocido de persecución contra los mozárabes por parte de los almorávides (p. 421).

El tercer período es de emigración y gran mengua de los mozárabes (p. 425).

En la generación siguiente, Isidoro de las Cagigas desarrollará este esquema, publicándolo en los años 47-48. Las secuencias Menéndez y Pelayo-Simonet,

Menéndez Pidal-Cagigas responden al mismo patrón: la orientación tomada por las figuras centrales de la guilda histórica es retomada por los especialistas en el momento de efectuar el estudio sistemático del tema.

Ocho años más tarde, llega desde el otro lado del Atlántico el apoyo de Sánchez-Albornoz a esta corriente. La razón para este refuerzo proviene del nacimiento de la segunda "genealogía".

Con González Palencia como anunciante, Américo Castro enuncia un mozarabismo de signo opuesto al esgrimido hasta entonces. La riqueza de la discusión abierta por sus planteos llevará a la generación del 57 a entrelazar las "genealogías". En ocasiones, el sincretismo impedirá la identificación de una publicación dada con alguna de las genealogías primigenias; en otras, la atribución es —aun con reservas— posible. Tal es el caso de Epalza, al hacer de la arabización una de las claves del devenir mozárabe. Junto a estas "familias", convive sin antecedentes o sucesores conocidos pero sí con un merecido reconocimiento, la propuesta sugerente de Reyna Pastor.

Este esquema, en su afán sintetizador, no pretende ocultar la variación interna de cada "genealogía". Así, por recordar algunos casos, dentro del consenso en el seno de la tendencia nacionalista, Simonet es, en relación a Menéndez y Pelayo, el "rehabilitador" de la causa mozárabe. Pues, si bien las coincidencias entre ambos son notables, para el segundo los mozárabes no dejan de ser heterodoxos. Es Simonet quien restituye a los mozárabes el papel de campeones del catolicismo o demuestra empatía ante sus desviaciones. A su vez, Isidoro de las Cagigas, además de situar al mozarabismo en un contexto más amplio —la historia de Al-Andalus y su puja con los reinos cristianos— difiere de Simonet en cuanto a arabización y a relaciones mozárabes-reinos cristianos. Para la segunda "genealogía", la diferencia entre las premisas de Castro y Epalza es el mejor ejemplo. Donde el primero ve las tres castas simbióticas, el segundo describe dos culturas dominantes y tres culturas minoritarias viviendo en el seno de aquéllas. Demás esta recordar que a estas diferencias puntuales se agregan las diferencias generales del tipo de historia que cada uno de ellos escribe y de la metodología de que se sirven.

Las tendencias historiográficas presentadas quedan gráficamente resumidas por la atribución que cada una de ellas otorga al origen de la palabra "mozárabe". ¿Quién llamó mozárabes a los mozárabes? Según Simonet, el nombre "mozárabes" "es de origen arábigo e impuesto por nuestra morisma a tal linaje de súbditos, ello es que jamás hemos logrado hallarlo en ningún escrito hispano-muslímico" (1897-1903, p. VIII). En un estudio tan documentado como el suyo, se permite Simonet aventurar su hipótesis sin

sustento documental. El estereotipo internalizado de los mozárabes como súbditos subyugados lo conduce —supliendo la ausencia de documentación— a afirmar que el nombre fue impuesto por los musulmanes. Para Castro, quien parte del equilibrio dinámico entre las castas, los cristianos enriquecidos por la aculturación se autodenominan mozárabes. Esta hipótesis ha sido desarrollada minuciosamente por Dominique Urvoay (1993). En su opinión, los mozárabes, movidos por su afán de adoptar la lengua y civilización árabes, se autodenominaron *muta'arriba*; esto es, en conjugación reflexiva, "receptores del título de árabes". Dicha iniciativa fue censurada por los musulmanes que prefirieron llamarlos *musta'riba*, siguiendo la denominación de los árabes cristianos. Este apelativo sería bien recibido por sus destinatarios, dado que resaltaba tanto su carácter de árabes como de cristianos. Mientras que Epalza, además de reducir los alcances de la comunidad mozárabe, considera que dicho nombre ha sido acuñado tardíamente por la sociedad cristiana del Norte. En este mismo sentido, Chalmeta (1993) afirma que los mozárabes deben su nombre a los cristianos del norte, quienes, expresando su desprecio por sus correligionarios, los denominaron *mixti arabes*; es decir mezclados con los árabes. Pastor no se pronuncia al respecto. Desde 1897 hasta 1993 se ha escrito e insistido en que los escritores hispanoárabes designaron a los cristianos sometidos *nasara*, *rum*, *agam*, *dhimmiyun*. Aquí yace pues la fuerza del paradigma, contra la cual no ha podido la elocuencia de la documentación.

Al devenir autónomo de las "genealogías" historiográficas, engendrado por la dinámica de la investigación, corresponde añadir aquí la sobredeterminación ejercida por los factores extra-académicos. Vale decir, integrar texto y contexto. Ramos Loscertales (1948) ha escrito que la historia de España es "un tanto mitofílica" (p. 75). Algunas de las valoraciones historiográficas que pretenden relacionar presente y pasado medieval, no evaden esa regla. Así, en la presentación de las disputas académicas, los "moros" del pasado se convierten en los liberales o comunistas del presente; o el Cid de Menéndez Pidal es interpretado como la encarnación del espíritu medieval del cual el General Franco aparecerá como su realización moderna (Hillgarth 1985, Linehan 1993). El presente capítulo ha insinuado en toda su extensión la relación entre la visión del pasado y las realidades presentes al cotejar sistemáticamente las condiciones político-culturales con la producción historiográfica. Ese apareamiento, que supone el condicionamiento de ésta por aquéllas, es articulado por varios y complejos mecanismos. A cada texto presentado corresponden dos de las unidades temporales establecidas como su contexto respectivo. Pues son dos los tiempos plausibles de dejar rastros en la creación histórica.

El primero corresponde a la etapa formativa del historiador, la que, al margen de su preparación académica, incluye las experiencias sociales, políticas e intelectuales a las que el medio lo haya expuesto. El segundo constituye el entorno inmediato desde el cual la obra es escrita. Cada uno de estos tiempos con su bagaje es capaz de generar en el historiador actitudes y posiciones delimitadas en su caracterización por dos extremos: el reactivo y el proactivo. Desde el rechazo hasta el disentimiento respecto a cada uno de los contextos, surgirán actitudes más o menos reactivas, que conocerán la luz en la medida que el mismo contexto lo permita. La aceptación implícita, sumisa o entusiasta del entorno contextual, inducirá al historiador a encaminarse por los cánones normativos. La confrontación texto-contexto, efectuada a lo largo del capítulo e interpretada de acuerdo a los lineamientos enunciados, revela la existencia de una correlación entre ambos componentes. De esta manera, confrontando la experiencia formativa de Menéndez y Pelayo bajo el período revolucionario y la primera república (1868-1874), así como la efervescencia cultural de la "edad de plata" vivida durante la Restauración, con el estereotipo histórico de los mozárabes esbozado por Menéndez y Pelayo, apreciamos una correlación de signo reactivo. A su vez, el estereotipo guarda una correlación proactiva al contrastarlo con la corriente reactiva general representada por el integrista.

La visión monolítica de los mozárabes desarrollada en adelante, su integridad respecto de los cristianos del norte, el anacronismo de su nacionalismo, están en correlación proactiva con la retórica nacionalista impregnada de catolicismo militante y la ambición de un centralismo férreo, tanto como la autarquía lo está con el hecho de que la renovación histórica provenga del exilio. Las condiciones de vida bajo el régimen franquista secaron los cauces por los que una correlación reactiva podría haber fluido. Tan sólo la propuesta de González Palencia puede considerarse reactiva. Con todo, también aquí es obligación señalar la variación interna. Conviene agregar al papel que Menéndez Pidal ocupa en el capítulo que, no obstante su orientación proactiva, era integrante del grupo intelectual ex-liberal aperturista reunido en torno a la revista *Escorial*. Más extrema aun es la contradicción entre la visión nacionalista de los mozárabes y la figura del presidente de la República en el exilio (1959-1970), Sánchez-Albornoz. Sin embargo, la última unidad temporal enfatiza la fuerza considerable que el contexto ejerce sobre la producción intelectual. Así lo establece la correlación proactiva entre la democratización y la pluralidad de enfoques. Este marco permite la aparición de visiones reactivas que insisten aún en la visión nacionalista. No obstante, es ahora el cauce de ésta el que se ha secado, no ya por

el afán monolítico y censorador de la etapa anterior, sino porque el contexto y las premisas que supone difícilmente le dan cabida.

Estas correlaciones, con sus clasificaciones y sus salvedades, están por tanto muy lejos de indicar relaciones causales entre contexto y texto. No obstante, el contraste con los escritos extranjeros representa un paso en esa dirección. Las diferencias se aprecian en el enfoque general del fenómeno mozárabe, donde el reconocimiento o la negación de la arabización son el elemento clave. La afirmación de Castro de que "la resistencia a aceptar lo más sencillo en la realidad española frente a uno, se funda, en último término, en la ausencia de simpatías por todo lo semítico" (1966, p. 207), es aceptable al menos en lo que a la comunidad mozárabe concierne. La terminología es otro rasgo saliente en la comparación. Aquí los conceptos anacrónicos empleados por la historiografía española descubren las premisas observadas en el enfoque. Ejemplo de la importancia de este elemento son los atributos que se ha tomado el traductor al castellano de *Histoire des musulmans d'Espagne* de Dozy, quien, a fin de no dañar los sentimientos nacionales, evitó la denominación de "parti exalté et fanatique" en referencia a los llamados *Mártires de Córdoba*. Este término tradicional fue reemplazado por Levi Provençal (1987) por el de *illuminati* y posteriormente por el de *mártires voluntarios*.

Finalmente, cabe destacar la parcialidad con que son elegidas las fuentes citadas para ilustrar la exposición. Ellas son frases como la de Omar I: "Nosotros debemos comer a costa de los cristianos y nuestros hijos a costa de los suyos, hasta la consumación de los tiempos"; o la del Papa Pascual II: "*Inter sarracenos tanquam inter lupos et leones vivitis*" (Simonet 1897-1903, p. LII). Existen citas de contenido diferente, que autores extranjeros no dejan de presentar, por ejemplo: "Nuestros jóvenes cristianos [...] intoxicados por la elocuencia árabe, manejan ansiosamente, devoran vorazmente y discuten celosamente los libros de los caldeos (musulmanes)" (Dufourcq 1978, p. 141).

En la última unidad temporal, con la caída final de la autarquía y del ideal autárquico, estas diferenciaciones marcadas entre España y Occidente se desvanecen. Permanece vigente, en cambio, el "embleático carácter historiográfico de los mozárabes" (Espalza 1994). Pues las "genealogías" historiográficas no solo han abordado el fenómeno mozárabe, han creado además a su alrededor símbolos perdurables. El símbolo de la continuidad cristiana en Iberia por un lado, el símbolo de la tolerancia y la convivencia multi-étnica por el otro. Símbolos que en la oscilación pendular de su aceptación son capaces de insinuar el destino de España a lo largo del "siglo XX extensivo".

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Aguado Bleye, P. y Alcázar Molina, C. (1964). *Manual de historia de España*. Vol. III. Madrid: Espasa-Calpe.
- Alba, V. (1978). *Transition in Spain*. Trans. by Lotito B. New Brunswick: Transaction, Inc.
- Barbero, A. y Vigil, M. (1978). *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Ben-Ami, Sh. (1977). *España entre dictadura y democracia* (Hebreo). Tel Aviv: Am Oved.
- Cagigas, I. (1948). *Minorías étnico-religiosas de la edad media española: los mozárabes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. II
- (1950). "Problemas de minorías y el caso de nuestro medioevo", *Hispania* 10, pp. 507-538.
- Carr, R. (1978). *España 1808-1939*. Barcelona: Editorial Ariel.
- (1980). *Modern Spain*. Oxford: Oxford University Press.
- Castro, Américo (1966). *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa.
- Chalmeta, P. (1993). "Mozarabs", en *Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Vol. VII. Leiden-New York: E. J. Brill.
- Clark, R. (Ed.) (1987). *Spain in the 1980's*. Cambridge: Ballinger Pub. Cny.
- Cierva, R. (1975). *Historia del Franquismo*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Cortabarría Betia, A. (1980). "Les Etudes Mozarabes en Espagne", *Melanges d'Institut Dominicain d'etudes Orientales du Caire* 14.
- Cuenca Toribio, J. M. (1990). "Exilio e historiografía: un binomio simbólico", *Cuadernos Hispano-Americanos* (477), pp. 93-99.
- Dozy, R. (1920). *Historia de los musulmanes de España*, Vols. II y IV. Madrid: Calpe.
- Dufourcq, Ch. (1978). *La vie quotidienne des l'Europe Médiévale sous Domination Arabe*. Biarritz: Hachette.
- Epalza, M. y Rubiera, M. J. (1986). "Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana", en *Toledo Hispanoárabe*. Toledo, pp. 129-134.
- Epalza, M. (1992). "Les mozarabes. Etat de la question", *Revue du monde musulman* 63-64, pp. 39-49.
- (1994). "Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus", en *The Legacy of Muslim Spain*. Salma Khadra Jayyusi (Ed.). Leiden: Brill, pp. 149-170.
- Gillespie, R. (Ed.) (1995). *Democratic Spain*. London: Routledge.
- González Palencia, A. (1945). *Moros y cristianos en España medieval*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Goulemont Maeso, M. (1986). *L'Espagne*. Minerve.
- Guichard, Pierre (1985). "Les Mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'Histoire et le Mythe", *Revue de l'Occident Musulman Medieval* 40, pp. 17-27.
- Gunther et al. (1986). *Spain After Franco*. Berkeley: University of California Press.
- Hillgarth, J. N. (1985). "Spanish Historiography and Iberian Reality", *History and Theory* 24, pp. 23-43.
- Izquierdo Benito, R. (1985). *Castilla - La Mancha en la Edad Media*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Jover, J. M. (1960). "Panorama of Current Spanish Historiography", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Vol. 6, pp. 1023-1038.
- Lafuente Alcántara, M. (1847). *Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la Mozárabe*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Levi Provençal, E. (1987). "Mozarabs", en *Encyclopaedia of Islam*. Vol. VI. Leiden-New York: E. J. Brill.
- Linehan, P. (1993). *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon Press.
- Maravall, J. A. (1972). Prólogo a *Historia de la civilización Ibérica*. Madrid: Hora h.
- Martínez Cuadrado, M. (1976). *La Burguesía Conservadora*. Madrid: Alianza Universidad.
- Menéndez y Pelayo, M. (1951). *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. III. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Menéndez Pidal, R. (1950). *Orígenes del español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Miranda Calvo, J. (1986). "La ayuda mozárabe en la Reconquista de Toledo", en *Toledo Hispanoárabe*. Toledo, pp. 153-166.
- Molénat, J. P. (1997). *Campagnes et Monts de Tolède du XIIIe au Xve Siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
- (1992). "Los mozárabes: un ejemplo de integración", en *Toledo siglos XII y XIII*. Madrid: Ed. Alianza, pp. 101-108.
- Olivera Martins, J. P. (1972). *Historia de la civilización Ibérica*. Madrid: Hora h.
- O'Callaghan, J. F. (1975). *Medieval Spanish History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pastor de Togneri, R. (1975). *Del islam al cristianismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Peñarocha Torrejón, L. (1993). *Cristianos bajo el Islam*. Madrid: Editorial Gredos.
- Pérez-Díaz, V. (1993). *The Return of Civil Society*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Ramos Loscertales, J. M. (1948). "Los Jueces de Castilla", *Cuadernos de Historia de España* 10, pp. 72-86.
- Ribera, A. (1986). *El mercado común*. Madrid: Editorial Alhambra.
- Sánchez-Albornoz, Claudio (1962). *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Sánchez de Muniain, J. M. (1956). *Antología General de Menéndez Pelayo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Simonet, F. J. (1897-1903). *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Establecimiento tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello.
- Teres Sabada (1971). "Le développement de la civilisation arabe a Toledo", *Cahiers de Tunisie*, XVIII, 69-70, pp.73-86.
- Urvoy, D. (1993). "Les aspects symboliques du vocable 'mozarabe'", *Studia Islamica* 78, pp. 117-153.
- Watt, M. (1991). *Historia de la España islámica*. Trad. de Elizalde. J. Madrid: Alianza Editorial.