

AL-NAQĀ'

CUADERNOS

DE

HISTORIA



Plataforma Académica benerososantos.es

Número 4 (Abril-2025)

AL-NAQĀ'

Número 4-Año 2025

SUMARIO

—LA SUPLANTACIÓN <i>AMIRÍ</i> ¿TENTATIVA DE CAMBIO DINÁSTICO O NUEVA FORMA DE GOBIERNO?.....	5
—EL PAPEL DE GIBRALTAR EN LA II REPÚBLICA. LOS SUCESOS DE OCTUBRE DE 1934.....	54
—RELIGIÓN Y PODER EN LA MIRADA DE TEDESCHI: ANÁLISIS Y REFLEXIÓN CRÍTICA EN TORNO A LA OBRA <i>POLÉMICA Y CONVIVENCIA DE LAS TRES RELIGIONES</i>	73

José Beneroso Santos

Doctor en Historia

benerososantos.es

La suplantación *amirí* ¿Tentativa de cambio dinástico o una nueva forma de gobierno?

Beneroso Santos, J. (2002). «La suplantación *amirí* ¿Tentativa de cambio dinástico o una nueva forma de gobierno?». *Actas del III Congreso Internacional «Almanzor y su época»*. (Algeciras, 29 de noviembre-1 de diciembre de 2002).

Preámbulo

A finales de 2002 (29 de noviembre -1 de diciembre) tuvo lugar en la ciudad de Algeciras el *III Congreso Internacional: Almanzor y su época*, celebrado en el marco de los actos conmemorativos del denominado «Año de Almanzor». Este congreso fue organizado y patrocinado por diversas instituciones, entre las que cabe destacar: el Excmo. Ayuntamiento de Algeciras a través de la Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano; la Universidad de Educación a Distancia (UNED); la Universidad Complutense de Madrid (UCM); la Universidad de Cádiz (UCA); la Fundación El Legado Andalusi; la Autoridad Portuaria de la Bahía de Algeciras; CEPSA; la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía; la Asociación Española de Arqueología Medieval y el Aula Universitaria del Estrecho, entre otras.

El comité organizador estuvo compuesto por Patricio González García (presidente de honor); José Luis Martín Rodríguez (presidente);

María Jesús Viguera Molins, Francisco Mateos Claros, Jerónimo Páez, Juan Abellán Pérez y Juan Zozaya Stabel-Hansen (vicepresidentes); Virgilio Martínez Enamorado y Ana Echevarría Azuaga (secretarios) y Antonio Torremocha Silva y Pedro Delgado Pedraza (coordinadores).

El congreso contó con la participación de destacados especialistas, así como de investigadores en los inicios de su carrera, cuyas comunicaciones abordaron diversos aspectos del periodo amirí. Entre los participantes se encontraban: Pierre Guichard (Universidad de Lyon): «Ibn Abi Amir y su época: estado de la cuestión»; Laura Bariani (CSIC): «Almanzor: actuaciones políticas»; María Jesús Viguera Molins (UCM): «Imágenes de Almanzor»; Antonio Torremocha Silva (Museo Municipal de Algeciras y UNED): «Algeciras, ciudad califal: puente hacia el Magreb»; Ahmed Tahiri (Universidad Mohammedia): «La política amirí en el Magreb»; Manuel Retuerce Velasco (Universidad SEK de Segovia): «Poblamiento andalusí en la Meseta (siglos X-XI); Carlos Gozalbes Cravioto y José A. Ayala Ruiz : «Un tesorillo de monedas del siglo XI del Valle del Turón (El Burgo, Málaga); Aurelio Pérez Macías: « la Cerca Alta (El Cerro de Andévalo, Huelva), un centro metalúrgico en el suroeste de al-Andalus»; Abdelkrim El Bouhaddioui: «Algunos aspectos festivos de las familias en al-Andalus; Rafael Azuar (Museo Provincial de Alicante): «Los amiríes en el Sharq al-Andalus»; Mahmud Sobh (UCM): «La literatura andalusí en época de Almanzor»; José Beneroso Santos: «La suplantación amirí ¿Tentativa de cambio dinástico o nueva forma de gobierno?»; José Juan Cobos Rodríguez: «Almanzor y los libros»; Carlos Sanmillán Gallarín: «En torno al recinto medieval de Antequera en época

califal. Una primera aproximación»; Virgilio Martínez Enamorado (Arabista): «La epigrafía en época amirí»; Álvaro Soler del Campo (Real Academia del Palacio Real de Madrid): «El armamento andalusí y cristiano en el siglo X y XI»; Juan Zozaya Stabel-Hansen (Asociación Española de Arqueología Medieval): «La semiótica de los amiríes: una aproximación al continuismo visual»; Antonio Arjona Castro (Real Academia de Córdoba): «Madina al-Zahira y la Córdoba de Almanzor»; Antonio Malpica Cuello (UGR): «El mundo urbano y la sociedad andalusí en tiempos de Almanzor» y José Luis Martín Rodríguez (UNED): «Almanzor y los núcleos cristianos».

Pese al nivel académico del congreso, a la calidad de las comunicaciones presentadas y al respaldo institucional y presupuestario con que contó, resulta incomprensible y sorprendente que las actas del mismo no llegaran a ser publicadas incumpléndose lo previsto desde un principio y reiterado incluso durante el acto de clausura.

Al año siguiente, no obstante, en 2003, se editó una monografía bajo el título *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año Mil. La época de Almanzor*, a través de la Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano (Excmo. Ayuntamiento de Algeciras), en el contexto de la conmemoración del milenio de la muerte de Almanzor. La obra fue coordinada por Pedro Delgado Pedraza, con Antonio Torremocha Silva y Virgilio Martínez Enamorado como editores científicos. La supervisión editorial corrió a cargo de Pilar Pintor Alonso, y su publicación fue patrocinada por la Obra Social de Caja Madrid.

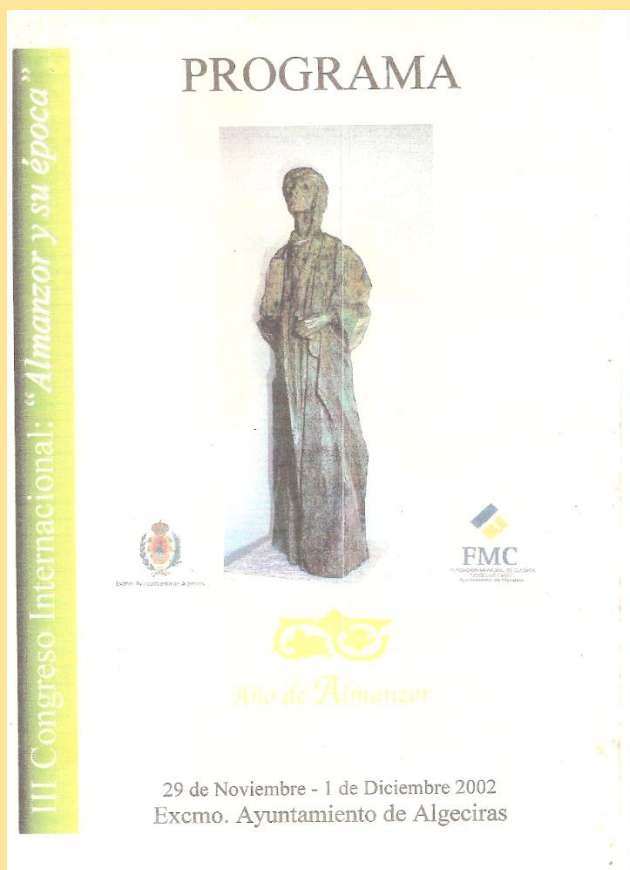
Según palabras de Patricio González, con esta monografía se pretendía no clausurar los actos conmemorativos «sin recoger en un libro una serie de trabajos de investigación, encargados a veinte especialistas de universidades de Europa, África y Asia, que tratan sobre la situación de al-Andalus y de otras regiones del Mediterráneo en la etapa en la que la dinastía amirí estuvo al frente de los destinos del país; es decir, en los años de gobierno de Almanzor y de sus hijos ‘Abd al-Malik y ‘Abd al-Rahman Sanchuelo».

La publicación incluyó trabajos de algunos de los intervinientes en el congreso, como Virgilio Martínez Enamorado, José Luis Martín Rodríguez, Antonio Torremocha Silva, Ahmed Tahiri o Antonio Arjona Castro. Sin embargo, la mayoría de las comunicaciones presentadas en dicho encuentro quedaron fuera de esta edición, algo que podría haber resultado comprensible si se hubiesen publicado las actas en su momento, como se había proyectado. El resultado fue la exclusión de aportaciones de relevantes investigadores, tanto internacionales —como Pierre Guichard, Laura Bariani o Mahmud Sobh— como nacionales —casos de María Jesús Viguera, Manuel Retuerce, Rafael Azuar, Álvaro Soler, Juan Zozaya o Antonio Malpica Cuello—, así como de otros autores que, si bien entonces eran menos conocidos, aportaron igualmente trabajos de indudable interés, como Carlos Gozalbes, Aurelio Pérez, Abdelkrim El Bouhaddioui, José Juan Cobos, Carlos Sanmillán o de quien suscribe estas páginas. Estas aportaciones quedaron inéditas y, en consecuencia, fuera del alcance de otros investigadores.

Por todo lo anterior, y a pesar del tiempo transcurrido, considero oportuno rescatar y dar a conocer la comunicación que presenté en dicho congreso, la cual ha permanecido inédita desde entonces.

Comunicación

El propósito de esta comunicación es analizar en profundidad algunos aspectos y circunstancias relacionados con lo que tradicionalmente se conoce como la sustitución amirí. Este proceso ha sido objeto de diversas interpretaciones historiográficas, que van desde ser considerado un golpe de Estado o un ambicioso proyecto político de Ibn Abí ‘Amir, hasta entenderlo como una consecuencia inevitable de las debilidades del Califa. Sin embargo, más allá del entramado político y de las luchas de poder en la corte omeya, es imprescindible tener en cuenta otros factores que, de manera directa o indirecta, contribuyeron al desarrollo de los acontecimientos. Estos elementos, aunque a menudo quedan en un segundo plano en los análisis más convencionales, desempeñaron un papel clave en la configuración de la nueva realidad política y social del califato, y su estudio resulta fundamental para una comprensión más completa del proceso.



Una *umm walad* llamada Subh

Debemos partir del hecho de que la sociedad andalusí, en términos generales, presentaba cierto grado de apertura y flexibilidad, permitiendo que cualquier hombre, independientemente de su origen, pudiera ascender en la escala social y desempeñar altos cargos, con la excepción del puesto de gobernante supremo. Si bien se reconoce que existieron espacios de convivencia y participación para la población no árabe e incluso no musulmana, este sistema también imponía limitaciones sociales y legales.

A pesar de la libertad religiosa, económica e intelectual que se garantizaba en determinados ámbitos, las diferencias de estatus seguían marcando la estructura social, lo que era una realidad incuestionable.

Ante todo esto, el ascenso social de Ibn Abí ‘Amir resulta más comprensible. Su modesta condición social y económica al inicio de su meteórico progreso no fue un obstáculo insalvable, ya que su estrategia se basó principalmente en el apoyo incondicional de un importante sector social descontento con la política omeya. Este rápido ascenso se vio facilitado y potenciado, casi con toda seguridad, por su íntima relación con la *umm walad* Subh, madre del pequeño Hisham.

En al-Andalus, el papel social y moral desempeñado por estas *yariya* (concubinas) fue fundamental. Existía una marcada diferencia entre dos categorías de mujeres, reflejo de la dualidad característica del mundo femenino musulmán. Por un lado, estaban las esposas legítimas, sometidas a un riguroso control con el fin de salvaguardar el *‘ird*—el honor específico de la mujer—, lo que las relegaba al ámbito doméstico y las mantenía apartadas de la vida social urbana, a menudo en una situación de reclusión e incultura total. Por otro lado, se encontraban las *yawari* (singular de *yariya*) generalmente cultas y muy apreciadas tanto en los harenes como en la corte, donde gozaban de gran libertad y de una activa vida social.

La separación entre ambos grupos de mujeres no era completamente infranqueable. Una *yawari* podía convertirse en esposa legítima mediante la manumisión o mejorar notablemente su posición si engendraba un hijo de su amo, accediendo así a la condición de las

ummahat awlad (plural de *umm walad*) si era varón y primogénito, como fue el caso de Subh. Este fenómeno se daba, al menos, entre la clase social más alta; en los estratos inferiores, la posibilidad de ascenso disminuía progresivamente hasta volverse prácticamente inexistente en los niveles más humildes. El papel desempeñado por estas *ummahat awlad* fue trascendental, sobre todo en su influencia sobre la vida política y la transmisión del poder

Si bien en un principio, en el mundo musulmán solo las mujeres libres podían transmitir a sus hijos la *saraf*—un concepto de nobleza entendido en el sentido occidental, es decir, asociado al linaje de familias con poder militar y económico—, que le permitía acceder e integrarse en el grupo clánico que ostentaba el poder, paulatinamente esta condición se fue flexibilizando, hasta el punto que consideramos que en al-Andalus, el origen materno de los herederos al trono terminó por ser irrelevante. Este hecho se confirma al observar la trayectoria de la propia casa omeya: prácticamente todos los príncipes que se sucedieron en el poder de al-Andalus fueron hijos de esclavas concubinas, muchas de las cuales, con toda probabilidad, eran autóctonas de la península. Sobre esta base, numerosos autores sostienen la existencia de un proceso de occidentalización o, más específicamente, de hispanización en la sociedad andalusí.

Un ejemplo destacado de la considerable relevancia que llegó a alcanzar el estatus de *umm walad* en al-Andalus es el ya citado de Subh, *yawari* de al-Hakam II, con quien tuvo varios hijos, entre ellos el futuro sucesor Hisham II. No obstante, la paternidad de este último por parte de

al-Hakam resulta dudosa, como enseguida analizaremos. Subh, originaria de la tierra de los vascones, fue adquirida siendo prácticamente una niña lo que facilitó su completa integración en la sociedad omeya cordobesa. Admirada y cortejada en la corte, llegó a ser conocida como *al-Sayyida al-Kubra* «la Gran Señora» (a veces también con el significado de «la Gran Princesa»), ejerciendo una notable influencia sobre las mujeres de palacio, incluidas las demás concubinas, y, sobre todo, en la vida pública y política de al-Andalus.

Al-Hakam II la colmó de abundantes bienes, y para la contabilidad y administración de su patrimonio, Subh eligió, entre varios aspirantes y a propuesta de al-Mushafí, a Ibn Abí ‘Amir. Este puesto marcó el inicio de una rápida y sostenida carrera que situaría a Ibn Abí ‘Amir en el centro del poder político, económico y militar del califato cordobés. Su ascenso fue tan vertiginoso y extraordinario que difícilmente puede entenderse sin tener en cuenta su supuesta relación íntima con la *umm walad*.



La alianza entre Subh, Ibn Abí ‘Amir y al-Mushafí permitió desarticular varias conjuras, principalmente orquestadas por algunos *fityan saqaliba* (esclavos palatinos; especie de guardia pretoriana). Gracias a esta estrategia, los dos últimos lograron ocupar los cargos de visir y *hayib*, respectivamente, manipulando al príncipe heredero y gobernando de *facto* al-Andalus, aunque con la progresiva oposición de su antigua aliada.

Poco a poco, apoyándose inicialmente en elementos *saqaliba*—entre ellos, el jefe militar del *al-Qasr* (Alcázar), *al-Fata al-Kabir*—y posteriormente en los bereberes, como veremos más adelante—, Ibn Abí ‘Amir fue confabulando y acumulando poder hasta hacer posible la llamada «sustitución amirí».

La sucesión de al-Hakam II resultó problemática debido a la excesiva juventud del heredero. Frente a las pretensiones de Subh, al-Mushafí e Ibn Abí ‘Amir, se alzaron los *saqaliba*, quienes apoyaban y pretendían coronar a al-Mugirah, hermano del califa fallecido. Sin embargo, este intento fracasó principalmente debido a la intervención directa de Ibn Abí ‘Amir, que, tras hacer desaparecer al aspirante respaldado por los *saqaliba*, logró entronizar al joven Hisham II, al que consideraba —así lo sostenemos— su propio hijo.

Este hecho originó, desde los primeros momentos del nuevo gobierno, una total dependencia del califa hacia su visir, al quedar bajo su tutela y sufrir una importante reducción de poder, hasta convertirse en una figura meramente simbólica. Esta situación tendría consecuencias nefastas para el futuro del Califato cordobés.

En principio, la tutela debía prolongarse únicamente hasta que Hisham alcanzara la mayoría de edad. Sin embargo, Ibn Abí ‘Amir ya había puesto en marcha una estrategia cuidadosamente diseñada que no contemplaba en ningún momento ceder el poder.

Para ejecutar su plan, Ibn Abí ‘Amir se valió de la fractura social que, de forma tradicional, caracterizaba a la sociedad andalusí, una ruptura que en ese momento se hallaba aún más agravada. En al-Andalus, los conflictos y disputas sociales—tanto de origen étnico como tribal—fueron prácticamente una constante que acabaría desembocando en los graves sucesos del siglo XI.



Las camarillas palatinas

En este contexto, resultó determinante la concienciación de los *saqaliba* como auténtica clase social, caracterizada por una notable cohesión interna. Su intervención actuó como un verdadero catalizador de los acontecimientos.

Durante el califato de ‘Abd al-Rahman II, se había logrado una importante coherencia social, con un mayor grado de integración entre los distintos grupos musulmanes. Esto contribuyó a la consolidación del Estado omeya mediante una sociedad más equilibrada. Con el fin de neutralizar las viejas rivalidades entre *qaysíes* y *kalbíes*, o entre árabes y bereberes, el emir introdujo numerosos *saqaliba* en la corte, donde no solo le ofrecieron protección personal, sino que llegaron a constituir el principal soporte dinástico tanto para él como para su sucesor, al-Ḥakam II.

Asimismo, diseñó e impulsó un programa de integración social que permitía a los hasta entonces marginados *muwallad* acceder a cargos de gobierno y beneficiarse más directamente de las riquezas del país. Sin embargo, estos esfuerzos no fueron suficientes. Persistían profundas discrepancias entre diversos sectores de la sociedad andalusí, tensiones que habrían de heredar tanto al-Ḥakam II como su hijo.

Antes de proseguir, conviene señalar que en al-Andalus existieron dos tipos de esclavos que, como ya se ha mencionado, destacaron por su relevancia y trascendencia sobre todos los demás. Se trata de los *saqaliba* y las *yariya*, cuya influencia no solo fue decisiva desde un punto de vista

social, sino también político. Ambos grupos actuaron como auténticos dinamizadores sociales y desempeñaron un papel fundamental en la evolución histórica de al-Andalus, especialmente durante el periodo amirí.

Los *saqaliba* gozaron de gran estima desde el gobierno de ‘Abd al-Rahman III, y con el paso del tiempo llegaron a conformar una verdadera clase social dentro de al-Andalus. Su lealtad hacia los soberanos hizo de ellos un grupo imprescindible, caracterizado por un servicio permanente y eficaz. Muchos autores, entre ellos Chejne y Vallvé, los consideran uno de los principales pilares del poder omeya, al haberse constituido como un apoyo indispensable tanto durante el califato de ‘Abd al-Rahman III—quien los utilizó como elemento de control estatal, al no estar implicados en los intereses de la población andalusí—como en el de su sucesor, al-Ḥakam II.

Sin embargo, a medida que su poder fue creciendo y se tornó decisivo en el panorama político, Ibn Abi ‘Amir comenzó a considerarlos un escollo para sus propias aspiraciones. Por ello, los fue sustituyendo paulatinamente por contingentes bereberes traídos del norte de África —denominados en muchos textos académicos neo-bereberes—. Tal como señala Cruz Hernández (1992:134), una de las reformas más significativas llevadas a cabo por Ibn Abi ‘Amir fue precisamente ésta: la sustitución de las unidades de base clánica—deshaciendo la organización tribal y debilitando la *‘asabiyya* (fundamentalmente en referencia a la solidaridad de linaje)—por otras estrictamente militares. Esta medida tenía como

objetivo dificultar la cohesión social de esos grupos y prevenir, o incluso evitar, eventuales sublevaciones militares.

La tribu y el clan constituían la base de la organización social de los arabo-bereberes en el momento de su llegada a la Península Ibérica en el siglo VIII. Conviene señalar, siguiendo al profesor Guichard, que no se asentaron grupos de guerreros aislados, sino que se produjeron verdaderos asentamientos clánicos. En este territorio se establecieron grupos tribales tanto de origen oriental como norteafricano, los cuales traían consigo estructuras sociales muy definidas, de carácter claramente agnaticio. Los esclavos indígenas que se integraron en estas comunidades se incorporaron a sus linajes sin provocar desestructuración alguna.

No obstante, resulta imprescindible considerar la existencia en al-Andalus, al menos durante los siglos IX y X, de dos sociedades yuxtapuestas, en ocasiones paralelas. Por un lado, la sociedad indígena, continuadora de las formas hispanovisigodas; por otro, la sociedad arabo-bereber, portadora de estructuras tribales norteafricanas y orientales. Esta última, aunque cuantitativamente minoritaria, no solo conservó su propia organización social, sino que la reforzó mediante prácticas como la endogamia y la poligamia, esta última facilitada por la amplia disponibilidad de *yariya*. Ello favoreció la pervivencia de estos grupos étnicos, una intensa cohesión del linaje y una notable capacidad de expansión. En cambio, el otro gran componente social, el sustrato indígena, mantuvo mayoritariamente unas relaciones caracterizadas por la exogamia y la bilateralidad conyugal.

En realidad, esta yuxtaposición de modelos sociales no implicó una fusión inmediata, sino más bien una convivencia tensa y estructurada, que se manifestó en numerosos ámbitos de la vida cotidiana. La sociedad tribal arabo-bereber, caracterizada por la rigidez de los vínculos agnaticios, el control del linaje y la práctica de la endogamia, mantuvo una fuerte cohesión interna que le permitió preservar su identidad étnica y cultural (Guichard, 1977; Epalza, 1991). A través del uso extensivo de la poligamia —facilitada por la disponibilidad de las citadas *yariya*— se reforzaron los lazos de parentesco y se multiplicaron las alianzas internas. Esta estrategia fortaleció las jerarquías internas y contribuyó a la consolidación del poder político y económico de las élites tribales (Fierro, 2005). Por el contrario, el sustrato indígena, más permeable y con estructuras familiares de tipo bilateral y exogámico, mostró una mayor capacidad de integración a largo plazo, aunque en los primeros siglos esa flexibilidad supuso una posición de subordinación. Esta dicotomía, lejos de diluirse rápidamente, tuvo implicaciones profundas en la distribución del poder, en la estructura de la propiedad rural, en la articulación del sistema fiscal y, en general, en la evolución del modelo social andalusí (Manzano, 1991; Vallvé, 1986). A ello se suma la permanencia de ciertos topónimos, léxicos y usos consuetudinarios que evidencian una continuidad indígena, aunque subordinada, en el tejido social del nuevo orden islámico (Corriente, 1992).

Por otra parte, el marcado antagonismo entre las tribus árabes durante los siglos VIII y IX condicionó de forma notable la evolución política de al-Andalus, al manifestarse en constantes rivalidades, disputas

y guerras civiles. Con el tiempo, este sentimiento de identidad tribal fue atenuándose de manera progresiva, proceso que culminó con las reformas fiscales y militares impulsadas por Ibn Abi ‘Amir.

Entre los siglos VIII y XI, en al-Andalus podían distinguirse diversos grupos étnicos claramente diferenciados: árabes —entre los que se hallaban los *adnaníes*, principalmente la tribu de los *qaysíes*, y los *qahtaníes* o *yemeníes*, con predominio de los *kalbíes*—, así como sirios o *yundíes*, llegados algo más tarde; bereberes (*barbar*); indígenas —es decir, *muwalladun* (muladíes) y *musta‘ribun* (mozárabes)—; esclavos (*saqaliba*); africanos subsaharianos (‘*abid*, también *sudan*); y judíos.

Estas diferencias étnicas, marcadamente visibles, se conservaron durante el período omeya y tuvieron una influencia determinante en la orientación política y en las lealtades de los distintos grupos, especialmente en épocas de crisis. Gozar de un origen árabe equivalía, en términos sociales, a poseer una especie de estatus nobiliario.

De este modo, y en líneas generales, la población de al-Andalus se dividía en tres grandes grupos: hombres libres, libertos y esclavos, los cuales, según su situación social, se clasificaban a su vez en dos grandes categorías: la élite (*jassa*) y la masa popular (‘*amma*). Fue precisamente en esta última donde Ibn Abi ‘Amir encontró un importante respaldo.

La *jassa* representaba una categoría social dinámica en permanente renovación, con una destacada movilidad, en la que residían el poder, el prestigio y la riqueza. Estaba integrada por los miembros de la familia gobernante, altos funcionarios de la administración palatina, visires,

cadíes e incluso algunos libertos y esclavos —los *fityan*— que desempeñaban relevantes funciones militares o administrativas (aunque su inclusión en la nobleza sea aún objeto de debate entre un gran número de estudiosos). Por su parte, la *‘amma* representaba la categoría inferior dentro de la escala social. Estaba conformada por la mayor parte de la población, tanto rural como urbana, y en ella se integraban personas de distinta raza y condición social. Cabe mencionar, además, la existencia de un grupo intermedio que algunas fuentes denominan *al-a‘yan* (los notables), en el que se incluían alfaquíes o juristas —*fugaha’* (singular: *faqih*)—, ciertos funcionarios estatales como los secretarios —*kuttab* (singular: *katib*)— y ricos mercaderes —muchos de ellos de origen converso— dedicados al comercio exterior (*tujjar*). Esta «clase media» desempeñó un papel fundamental en el desarrollo político, económico e intelectual de al-Andalus.

De todas formas, en la sociedad andalusí las divisiones más significativas fueron, probablemente, las de carácter étnico. Atendiendo a este criterio, se configuraba una jerarquía social en la que los árabes ocupaban la cúspide, seguidos por bereberes, *muwalladun*, judíos, *mawali* y *sagaliba*. Esta escisión social, nunca completamente superada, fue hábilmente explotada por Ibn Abí ‘Amir, quien, mediante una política populista —como la abolición de un impuesto sobre el aceite ampliamente rechazado—, trató de ganarse el apoyo de la *‘amma*. Su desempeño como *sahib al-madina* le permitió un contacto directo con este sector, lo que facilitó notablemente su labor política.

Esta masa rural y urbana, generalmente muy inestable, había sido manipulada en el pasado por políticos ambiciosos, como en el caso de la revuelta del Arrabal. Sin embargo, en esta ocasión Ibn Abí ‘Amir logró, además, atraer el respaldo de la citada «clase media», que, si bien inicialmente mostró cierta reticencia, terminó por alinearse con él ante la evidencia de su creciente influencia. Esta coyuntura fue aprovechada por dicha clase, en particular por los funcionarios estatales y los grandes comerciantes, que de forma progresiva fueron sustituyendo a los elementos vinculados al antiguo régimen omeya.

Ibn Abí ‘Amir anuló políticamente, y en algunos casos físicamente, a los altos dignatarios de la corte. A sus dotes de buen organizador y estratega, debemos añadir su excepcional habilidad como líder de masas. Tras alcanzar el poder, después de haber ostentado varios cargos, incluido el de *hayib*, instauró un férreo gobierno mientras perseguía el control absoluto del ejército. Contó con una fuerza militar muy disciplinada, fundamentada en las tropas tradicionales árabes (*yund*), aunque reorganizadas en nuevas unidades que rompieron la tradicional estructura tribal, lo que resultó en la práctica desaparición de la *'asabiyya* tribal. A este cuerpo se sumó un ejército profesional, compuesto por bereberes reclutados en el norte de África, cuya fidelidad era inquebrantable. Estas tropas bereberes representaron uno de los principales apoyos del régimen amirí. De este modo, Ibn Abí ‘Amir logró tanto el apoyo incondicional del ejército como el beneplácito de la *amma*, a quienes favoreció con generosidad. Así, a sus notables cualidades políticas y militares se sumaron una ambición desmesurada y una absoluta falta de escrúpulos,

factores que, unidos a la delicada coyuntura sucesoria de los omeyas, favorecieron decisivamente la ejecución de sus proyectos.

Las aspiraciones de Ibn Abí Amir

En un momento dado, sin embargo, a pesar de contar con todas las ventajas a su favor, parece que Ibn Abí ‘Amir prefirió conservar el estatus alcanzado y no arriesgarse a llevar a cabo su propósito de anular y suplantar completamente el poder califal, ante la incertidumbre del éxito y las imprevisibles consecuencias que podrían derivarse de ello, así como de la posible reacción popular. De este modo, Ibn Abí ‘Amir calibró las posibilidades de aceptación de un cambio dinástico, dudó y se contuvo.

En su afán por controlar el ejército, Ibn Abí ‘Amir se involucró activamente en él, se puso al frente de las tropas y participó personalmente en las campañas militares, con el objetivo de asegurarse su control y, al mismo tiempo, consolidar un indudable prestigio militar. Para ello, *al-Mansur* supo aprovechar las cada vez más frecuentes incursiones en tierras cristianas del norte peninsular. Estas campañas no solo le otorgaban un reconocimiento creciente, sino que proporcionaban importantes beneficios materiales en forma de botín (*ganimas*), indispensables tanto para financiar los pagos al ejército como para mantener cohesionadas a las belicosas tropas bereberes.

La militarización del Estado formaba parte del plan diseñado por Ibn Abí ‘Amir, quien hizo del enfrentamiento —*yihad*— con los cristianos del norte peninsular el principal motor de su política. La ausencia de un linaje aristocrático relevante fue compensada por una fulgurante y exitosa

carrera militar, sin precedentes hasta entonces en la Península, que le permitió neutralizar cualquier forma de oposición a su régimen y legitimar su autoridad. Reavivó el espíritu guerrero de los primeros tiempos de al-Andalus con un masivo reclutamiento de tropas norteafricanas y la reimplantación de elementos tribales que, aunque bajo su férreo control, rompían en gran medida la tendencia islamizante predominante en los dos siglos anteriores. No obstante, aunque la reforma militar de Ibn Abí ‘Amir contribuyó de forma significativa al debilitamiento de la *‘asabiyya* de los grupos —cada vez más desunidos—, desde una perspectiva social, la fragmentación de la sociedad no desapareció del todo, y persistieron los lazos agnaticios que articulaban las relaciones entre grupos y linajes.

Otro de los principales escollos con los que se enfrentó Ibn Abí ‘Amir en sus aspiraciones fueron los *saqaliba*, firmemente leales a la casa omeya. Este grupo venía ocupando cargos relevantes dentro de la administración califal, desde funciones de gobierno hasta puestos de responsabilidad en el ámbito militar, y ejercía una notable influencia tanto como consejeros como jefes de tropas. Pese a su manifiesta islamización externa y a una integración social que parecía completa —avalada por su destacada posición—, muchos de ellos conservaron una cierta homogeneidad interna, al no haber perdido del todo su sustrato cultural occidental, vinculado a sus orígenes europeos y a una educación común dentro del entorno palatino. Esta identidad compartida reforzó los lazos entre ellos y fue, con toda probabilidad, uno de los factores que favorecieron la posterior formación de taifas esclavas en el Levante peninsular tras la disolución del Califato.

Ibn Abí ‘Amir actuó con contundencia contra los *saqaliba*, neutralizando por completo su poder e influencia en la casa omeya. No obstante, pasado un tiempo, estos comenzaron a ser restituidos de manera paulatina y selectiva, aunque siempre bajo un control absoluto y en condiciones de total subordinación al poder *amirí*.

Aun con las medidas aplicadas por Ibn Abí ‘Amir, los *saqaliba* continuaron conformando un grupo con marcada tendencia endogámica, que evitaba en lo posible su integración con el resto de la sociedad andalusí. A la caída del Califato, seguían constituyendo una categoría social sólida e influyente, que participó activamente en el reparto de las posesiones territoriales junto con otras facciones y grupos oligárquicos. En dicho reparto predominaron los particularismos étnicos y la formación de partidos políticos organizados en función del origen de cada grupo, lo que dio lugar a las conocidas taifas esclavas y étnicas. Los *saqaliba* ocuparon diversos territorios del Levante peninsular y, apoyándose tanto en su poderío militar como en su capacidad económica, establecieron reinos independientes durante el siglo XI. En estas *ṭawa’if* (singular: *ṭa’ifa*), se mantuvieron cuerpos de mercenarios cuya composición solía corresponder con el tipo de taifa —ya fuera árabe, bereber o eslava.

El predominio de los *saqaliba* en los principales cargos del Levante peninsular pudo deberse a la necesidad de reforzar el control en una zona especialmente sensible, no solo con el fin de garantizar un dominio interno más efectivo, sino también ante la inminente amenaza del expansionismo fatimí. Dicha interpretación ha sido sostenida, entre otros, por Mikel de Epalza y M.^a Jesús Rubiera (1985: 28). Esta última matiza que estos

esclavos-funcionarios eran particularmente aptos para desempeñar su labor en el *Sharq al-Andalus*, al tratarse de individuos no condicionados por vínculos familiares o clientelares, inmunes a los intereses locales y ajenos a las presiones ejercidas por las notables familias de la región —tal como ya habían demostrado bajo los gobiernos omeyas—, además de mostrar una notable resistencia al proselitismo promovido por los *fatimíes*.

Posteriormente, tras su estrecha implicación en la política amirí —muchos de los *saqaliba* habían abrazado la causa de este grupo—, se vieron obligados a abandonar Córdoba. Aprovechando el trabajo desarrollado antes en las regiones del Este peninsular, establecieron, mediante múltiples alianzas con otras fuerzas y su activa participación en las luchas políticas, un notable centro de poder. Este núcleo de poder comenzó a expandir su influencia hacia otras áreas del territorio andalusí, con la intención de restablecer la posición prominente que habían ostentado anteriormente. Con el tiempo, consolidaron sus posiciones a lo largo del Levante, instalándose en ciudades como Tortosa, Valencia, Játiva, Denia, Orihuela, Murcia y Almería. En la zona occidental, también surgió la taifa esclava de Badajoz. La fragmentación de al-Andalus favoreció a los reinos cristianos y tuvo consecuencias negativas para el futuro del territorio musulmán.

Un primer análisis del derrumbamiento del Califato nos lleva a pensar que, definitivamente, el fuerte crecimiento de la población palatina, el considerable incremento del número de esclavos y el masivo reclutamiento de tropas mercenarias bereberes transformaron el sistema

«clánico» en una estructura dominada por camarillas o grupos de presión, lo que terminó por provocar la descomposición del poder califal. No obstante, también deben considerarse como causas fundamentales de esta fragmentación la incapacidad del poder central ante los diversos elementos étnicos introducidos en la Península. Tal como señala Cruz (1992:131) la oligarquía omeya fue sustituida por la tiranía personal de Ibn Abí ‘Amir. Esta no se limitó a ser una simple oligarquía tiránica, sino que se consolidó sobre lo que posteriormente se ha denominado «despotismo eficaz» o «dictadura de desarrollo», sustentada en una administración eficiente, un aumento del bienestar, el refuerzo de la seguridad ciudadana y un claro componente de populismo social. A partir de este punto, al-Andalus entró en un estado de división y profundo desconcierto.

Puede considerarse que en la trayectoria política de Ibn Abí ‘Amir se distinguen dos etapas bien definidas en las que supo aprovechar cualquier circunstancia favorable para incrementar su influencia y consolidar su poder. La primera transcurre antes de la muerte de al-Hakam II; la segunda se inicia inmediatamente tras su fallecimiento. A partir de ese momento, Ibn Abí ‘Amir actuará sin disimulo ni contemplaciones, respaldando al joven Hisam II a pesar de que su entronización presentaba ciertos aspectos de dudosa legalidad, lo que le enfrentó con buena parte de la alta dignidad cordobesa. Logró, sin embargo, el respaldo de amplios sectores del aparato religioso y contó con el firme apoyo de un ejército que controlaba con eficacia. Su carrera política experimentó un giro cualitativo tras su instalación en *al-Madinat*

al-Zahira, donde alcanzó las más altas cotas de poder, si bien, como dijimos, nunca llegó a dar el paso definitivo de proclamarse califa.

Se han esgrimido diversas explicaciones para justificar esta decisión: desde considerar que tal proclamación resultaba innecesaria, dado que ya ostentaba el poder de *facto*, hasta un posible respeto formal hacia la legitimidad omeya, o incluso la posibilidad de una simple falta de resolución. No obstante, lo cierto es que un acto de esa naturaleza habría conllevado graves consecuencias, tanto por la ilegitimidad que implicaba como por el seguro enfrentamiento con los *‘ulama*.

En este sentido, su prudencia política terminó por imponerse al impulso de consumir la suplantación dinástica. Supo anticipar que su acceso al trono habría generado un fuerte desequilibrio social, un incremento de la inestabilidad y, muy probablemente, el derrumbe del Estado —tal como efectivamente ocurrió con posterioridad—. Con todo, el prestigio omeya sufrió un deterioro considerable. La descalificación sistemática dirigida contra Hisam II acabó por afectar también a la figura del califa como autoridad política e institucional y, por ende, al califato como sistema de gobierno.

Un poder paralelo

Este proceso implicó el resurgimiento de antiguas cuestiones sociales que parecían ya superadas. La creación de un poder paralelo socavó gravemente la autoridad omeya, debilitando progresivamente la estructura dinástica y conduciendo, a corto plazo, a la fragmentación de

al-Andalus en los reinos de taifas. El frágil equilibrio social que, con dificultad, se había mantenido desde la instauración del Califato se resquebrajó definitivamente.

Ibn Abí ‘Amir alcanzó y ejerció el poder de *facto*, pero no de *iure*. Su objetivo fue el control absoluto e incluso, inicialmente, buscó la oportunidad de instaurar una nueva dinastía. El Estado amirí adoleció de la falta de legitimación del poder, una cuestión que nunca se resolvió completamente. No obstante, probablemente como resultado de un acuerdo tácito, Hisham II conservó la dimensión espiritual asociada al título califal, mientras renunciaba a todo ejercicio de poder temporal, que delegó en su *hayib*. Esta maniobra contribuyó a disimular en gran medida la ilegitimidad del acto. De este modo, no se rompía la tradición que estipulaba que solo los miembros de la tribu *quraysí* podían ostentar el título de califa. Ibn Abí ‘Amir vio cumplidas en gran parte sus aspiraciones, pues logró convertirse en monarca de hecho y gobernante de derecho.

La suplantación amirí: un desafío a los omeyas

Desde otra perspectiva, y con importantes matices, también puede interpretarse la suplantación *amirí* como el intento de culminar un proceso de desvinculación iniciado con la llegada de Abd al-Rahman I, el Emigrado. Su establecimiento definitivo en la península Ibérica, tras su paso por el Magreb, fue facilitado y respaldado por un pequeño grupo de *mawali* omeyas, que le permitieron erigirse con rapidez en emir. Para ello,

supo aprovechar tanto su prestigio personal como la inquebrantable fidelidad de estos *mawali*, al tiempo que utilizaba en su favor las marcadas diferencias entre las etnias árabes y recibía el apoyo de los bereberes. Por otro lado, la paulatina incorporación de un considerable grupo de omeyas —supervivientes de las purgas abasíes, dispersos por Oriente y el norte de África—, reforzó aún más su legitimación. Así se fue consolidando el nuevo Estado omeya, que terminaría por alcanzar su plena independencia política respecto de Oriente.

Este proceso tuvo una importante continuación durante el gobierno de Abd al-Rahman II, aunque será con Abd al-Rahman III cuando se culmine con la proclamación del Califato. Este proceso tuvo una proyección decisiva bajo el gobierno de Abd al-Rahman III y culminó con la proclamación del Califato. Mediante la adopción del título califal, la independencia política de al-Andalus se vio complementada —si no plenamente, al menos en gran medida— por una independencia espiritual a la que el soberano podía aspirar legítimamente por su condición de descendiente del Profeta. Más allá del componente político-dinástico que implicaba esta proclamación y del simbolismo que conllevaba, e incluso al margen de un posible intento de imponer un poder con pretensión universalista, la instauración del Califato supuso, desde el punto de vista de la política interna, un acto de consolidación de al-Andalus como territorio musulmán en Occidente. Al reforzar la autoridad y legitimidad del nuevo régimen, se pretendía también neutralizar o disuadir posibles rebeliones que, dentro de la estructura del antiguo emirato, habrían

resultado más comprensibles y hasta justificables desde un punto de vista político e ideológico.

No debe ignorarse, sin embargo, la dimensión política exterior de esta decisión. La instauración del Califato en al-Andalus respondió, en buena medida, a la necesidad de hacer frente a una amenaza real para el islam occidental *sunní*: la proclamación del califato fatimí, de carácter chií, cuya legitimidad sí fue abiertamente contestada. Esta proclamación no solo planteaba un desafío doctrinal, sino que también representaba una presión político-militar y económica que afectaba directamente al equilibrio del Occidente islámico. En este sentido, la creación de un califato independiente en al-Andalus no fue únicamente un acto simbólico o legitimador, sino una estrategia para consolidar su autoridad frente a Oriente y afirmar su autonomía religiosa, reduciendo casi por completo los vínculos con los demás centros de poder islámico. La adhesión manifestada por la sociedad andalusí al nuevo califato fue, en este contexto, prácticamente unánime y reafirmó el éxito de esta iniciativa.

La instauración *amirí* supuso un intento de distanciamiento aún mayor respecto a los modelos previos de legitimidad, al aspirar esta familia a acceder al Califato sin pertenecer a la tribu *quraysí*, es decir, sin ostentar la condición de descendientes del Profeta. De haber asumido el título califal, Ibn Abí ‘Amir habría acentuado aún más esta ruptura con la tradición islámica.

Una de las causas —posiblemente la principal— de la suplantación por parte del poder amirí quedara incompleta, ya se interprete como un

intento de instaurar una nueva dinastía o como la implantación de una alternativa forma de gobierno —que, con la debida reserva, podría denominarse «amirato», es decir, un régimen en el que el poder es ejercido por un *amir* sin alcanzar la condición califal—, debe buscarse en el ámbito social.

La formación de una clase, sumisa y carente de iniciativa propia, resultó determinante en el proceso *amirí*, surgiendo como un instrumento al servicio de intereses particulares. El principal aglutinante que cohesionó a este grupo en torno a fue, ante todo, la promesa de progreso y enriquecimiento, facilitada por las numerosas oportunidades de obtener botín. La solidaridad dentro de este grupo se basaba en las posibilidades de ascenso social a través de la adquisición de riquezas. Su estatus estaba determinado por una combinación de factores, desde lo económico hasta los vínculos clánicos. Sin embargo, esta estructura de clase dependía principalmente de un solo elemento central: Ibn Abi ‘Amir, quien actuaba como punto de convergencia de los intereses de los diversos componentes de este grupo.

El poder político y la riqueza, bajo la forma de dominio del suelo, estaban, por supuesto, estrechamente ligados con el nacimiento como signos de estatus. Sin embargo, este factor continuó siendo determinante en la definición de la posición social hasta que el propio sistema comenzó a ser socavado por las nuevas dinámicas sociales y económicas. Ese era, en realidad, el objetivo último que se perseguía. A través de sus hazañas militares, Ibn Abi ‘Amir buscó y logró alcanzar una distinción social que, a su vez, modificó de forma sustancial los ideales colectivos y los

mecanismos de selección dentro de la sociedad andalusí. La aplicación de su sistema ofrecía vías reales de ascenso social, facilitadas por la estructura jerárquica que consolidó, lo que explica en parte la eficacia y estabilidad inicial de su proyecto político.

Ibn Abí ‘Amir proyectaba que la conformación de este grupo, rígidamente controlado por él y cohesionado por un conjunto de valores y creencias compartidas, proporcionaría una notable estabilidad tanto a la vida comunal como individual. Por otro lado, el proceso de reclutamiento se intensificó progresivamente a medida que lo requirió su estrategia de consolidación del poder. Dado que el volumen de los grupos étnicos influía decisivamente en su posición dentro del sistema social, Ibn Abí ‘Amir procuró potenciarlo en la medida de lo posible. Los líderes, ya actúen movidos por una firme adhesión a un plan, por el deseo de obtener beneficios políticos, sociales o económicos, o —como suele suceder— por una combinación de todos ellos, tienden a explotar y rentabilizar las cualidades más codiciables de la organización. Asimismo, procuran fomentar en sus integrantes aquellas actitudes que favorezcan sus objetivos. En este sentido, puede afirmarse que se trató de una asociación orientada hacia fines específicos: para los grupos bereberes, la obtención de riqueza; para Ibn Abí ‘Amir, el ejercicio del poder.

En resumen, podemos considerar el intento de sustitución dinástica llevado a cabo por Ibn Abí ‘Amir como un paso más en el proceso de emancipación total con la tradición oriental. Un proceso que había comenzado con el Emigrado al establecer el emirato y que continuó con ‘Abd al-Rahman III al proclamarse califa. Si ya se habían logrado estos

avances, ¿por qué no reemplazar a los omeyas en el poder califal por su propia familia y, de este modo, establecer una nueva dinastía emanada del pueblo? Para ello, Ibn Abí Amir trazó un laborioso plan, en el que no cabía la improvisación.

Tras la emancipación política y espiritual, Ibn Abí Amir intentó romper con la tradición dinástica que reservaba el poder a los descendientes del Profeta. Al no poder culminar este paso, terminó por consolidarse en el ejercicio del poder —*de facto*— dando lugar a una forma de gobierno que puede denominarse, con propiedad, «amirato». Un término que hemos querido utilizar para describir el modelo de gobierno instaurado por Ibn Abí ‘Amir, que se distingue claramente del sistema tradicional de emirato. Este término destaca las características de su gobierno, subrayando un intento de consolidar un poder centralizado y hereditario, así como la transformación de la estructura de poder en al-Andalus. Al emplear este concepto, ponemos de manifiesto la diferencia entre la figura del emir tradicional, cuya legitimidad se vinculaba más estrechamente con la autoridad religiosa y dinástica, y el poder de *facto* ejercido por Ibn Abí ‘Amir, que era más autocrático y concentrado en su persona.

En este sistema, el califa quedaba reducido a una autoridad espiritual de carácter simbólico, mientras que Ibn Abí ‘Amir asumía la totalidad de las funciones efectivas del gobierno, con la aspiración incluso de transmitir las de forma hereditaria. De este modo, procuró separar el poder político del religioso, un poder que hasta entonces había sido representado y ejercido exclusivamente por el califa. Desde esta

perspectiva, la suplantación amirí no debe entenderse únicamente como un golpe de Estado, sino como un intento deliberado de inflexión en la historia de al-Andalus, al conferirle un carácter político y social aún más original dentro del mundo musulmán.

Esta tentativa fue, además, el germen que llevó a diversas familias a cuestionar la legitimidad omeya, provocando enfrentamientos y tensiones internas que culminaron en la formación de los reinos de taifas. Este proceso de desobediencia y fragmentación del poder omeya derivó en una profunda crisis política y social que acabó por poner fin, de forma rápida —y aparentemente inexplicable—, al Califato de Córdoba.

Por otro lado, el intento amirí conllevó un profundo desajuste social. Desde esta perspectiva, puede considerarse una auténtica «revolución social», en la medida en que permitió la participación activa en la vida política de sectores que hasta ese momento habían permanecido al margen del poder. El proceso impulsado por Ibn Abí ‘Amir supuso la incorporación a la escena política de los grupos sociales sobre los que sustentaba su autoridad, poniendo así fin, en buena medida, a la hegemonía clánica que había caracterizado al Estado omeya desde los primeros momentos de la llegada arabo-bereber a al-Andalus.

La vuelta al sistema clánico y tribal se restauró plenamente con la instauración de los reinos de taifas. No obstante, al carecer del nexo de poder y de legitimidad que había proporcionado la cohesión omeya, su estructura política se fue debilitando de manera progresiva, circunstancia que fue aprovechada por los reinos cristianos vecinos.

Las sucesivas llegadas de las dinastías africanas no lograron resolver el grave problema que padecía al-Andalus. En aquel momento, la principal amenaza no provenía del avance cristiano, como podría sugerir un análisis superficial, sino de un problema mucho más profundo y persistente: la falta de cohesión interna, tanto política como social, que acompañó durante gran parte de la historia de al-Andalus y que ahora se acentuaba más.

Tras la caída del Califato y la fragmentación en múltiples reinos de taifas, al-Andalus quedó sometido a una dinámica centrífuga que ni las intervenciones almorávide y almohade consiguieron revertir de forma duradera.

Aunque las injerencias norteafricanas restablecieron en determinados momentos el orden político y la ortodoxia religiosa, también introdujeron nuevas tensiones entre los grupos árabes, bereberes y andalusíes. La alternancia entre hegemonías extranjeras y breves restauraciones locales fue desgastando el tejido social y reduciendo la capacidad de respuesta colectiva frente a los desafíos externos.

En este escenario de debilidad estructural, el reino nazarí de Granada constituyó una excepción tardía, pero significativa. Supo recuperar un nivel de esplendor comparable al de los tres primeros califas omeyas y al gobierno de Ibn Abí ‘Amir al-Mansur. Su prolongada supervivencia no puede explicarse por la fuerza militar —siempre

limitada—, sino por una estrategia política cuidadosamente sostenida: una combinación de diplomacia flexible, gestión de equilibrios internos y una notable capacidad de adaptación a un entorno geopolítico cambiante. Granada fue, en última instancia, el resultado más refinado de la tradición política andalusí: la síntesis entre pragmatismo y continuidad cultural frente a la inestabilidad que había marcado todo su pasado.

La suplantación *amirí* representó, por tanto, una ruptura social de gran calado y el desmantelamiento político del poder omeya, del que este nunca logró recuperarse, con efectos de largo alcance para la evolución posterior de al-Andalus.

La ilegitimidad de los *amiríes* al intentar acceder al califato puede considerarse el detonante de la desmembración de al-Andalus, al menos desde una perspectiva política. El progresivo arrinconamiento del califa, reducido a un mero símbolo sin poder efectivo, no hizo sino acrecentar la ambición de la nueva élite amirí. No obstante, las causas de fondo fueron múltiples y profundas. La inestabilidad social, que durante los dos califas anteriores había sido contenida mediante un complicado equilibrio, reapareció con fuerza, reavivando las mismas fisuras y fricciones internas.

Ante esta situación, Ibn Abí ‘Amir intentó una reestructuración social alineada con su proyecto de poder. Sin embargo, para consolidar un orden social duradero — ya fuese nuevo o reformado—, era indispensable dotarlo de una base legítima, y no limitarse a imponerlo por la fuerza o a través de la aceptación pasiva de sus beneficiarios. En este sentido, el concepto de *legitimidad* formulado por Weber (1964) cobra plena

relevancia: la cohesión social no se sostiene únicamente mediante la coacción o razones objetivas, sino que requiere la existencia de una aceptación subjetiva del orden establecido, compartida por los individuos y los grupos que lo integran

La ausencia de una legitimidad reconocida en el nuevo sistema amirí debilitó precisamente ese vínculo de cohesión, haciendo frágil su estructura y condenándolo a una corta duración. Así, la reforma social impulsada por Ibn Abí ‘Amir, pese a su eficacia inmediata, acabó generando las condiciones que facilitaron la fragmentación política posterior de al-Andalus.

Así, la frágil cohesión social que aún sostenía al conjunto de al-Andalus se fue debilitando progresivamente durante el gobierno de Ibn Abí ‘Amir, una tendencia que se intensificó bajo sus sucesores. La pérdida de poder que la aristocracia había sufrido ya durante los dos califatos precedentes se agravó por el descrédito que en ese momento recaía sobre la figura del califa, convertido en un mero símbolo carente de autoridad efectiva. Este desprestigio contribuyó a acentuar la ilegitimidad del sistema y a acelerar la desintegración del consenso social sobre el que se sustentaba el poder.

No bastó el recurso a los contingentes bereberes, pues, en la mayoría de los casos, estos —al igual que antes ocurriera con los *saqaliba*— tendían a concentrarse en funciones específicas, quedando al margen de otras esferas del poder. En el caso de los *saqaliba*, su fidelidad personal hacia los jefes a los que servían resultó un elemento decisivo. Al constituir un grupo

étnicamente diferenciado, sin vínculos tribales ni clánicos, su obediencia y eficacia en el desempeño de sus tareas alcanzaron un alto grado, convirtiéndolos en verdaderos catalizadores dentro de la compleja red de relaciones sociales y políticas de al-Andalus.

De hecho, los *saqaliba* constituían el auténtico sostén dinástico de los omeyas. Para debilitar esa estructura, Ibn Abí ‘Amir inició su progresiva sustitución por contingentes bereberes, alentándolos además a participar activamente en la lucha contra los reinos cristianos. Sin embargo, la mera presión militar no bastó para consolidar un orden social estable. La dominación de un grupo sobre otro no radica únicamente en la fuerza de las armas —aunque en ciertos momentos esta resulte necesaria—, sino en el consentimiento de los dominados frente al poder que los gobierna.

Y ese consentimiento, en el contexto amirí, fue insuficiente. Las tensiones internas persistieron, impidiendo la construcción de una verdadera cohesión política y social. La consecuencia más visible de esta fractura fue la desintegración del poder central y el surgimiento de los reinos de taifas, expresión última de la fragmentación estructural de al-Andalus.

En cierto modo, Ibn Abí ‘Amir intentó legitimar su poder mediante la formación de un cuerpo que le proporcionara una *‘asabiyya* guerrera, análoga a la que habían encarnado los primeros conquistadores de la Península. Desde la época preislámica, la fortaleza militar se había sustentado en la cohesión interna de esa *‘asabiyya*, entendida como la

solidaridad y el espíritu de grupo que aseguraban la lealtad en el combate. Ibn Abí ‘Amir reconoció en este principio un instrumento fundamental para afianzar su autoridad política, y procuró construir sobre él una base de poder apoyada en una élite militar cohesionada, capaz de contrarrestar la influencia de las familias aristocráticas y de los linajes omeyas.

Además de este recurso, Ibn Abí ‘Amir supo aprovechar con gran habilidad otros factores decisivos. Entre ellos, la peculiar configuración de al-Andalus, una sociedad compuesta por grupos étnicos diversos y débilmente cohesionados, pero con un importante sustrato indígena; el desgaste de la autoridad omeya tras la designación de un monarca débil; y la creciente impopularidad entre la *jassa*, sobrecargada por una intensa presión fiscal. A todo ello se sumó la destreza con que el amirí logró mantener la apariencia de respeto hacia el sistema califal, proyectando así una imagen de continuidad legítima.

Sobre la sólida base militar que le proporcionaban los contingentes bereberes, Ibn Abí ‘Amir consiguió articular el apoyo de amplios sectores descontentos con el agotamiento del poder omeya, la carga tributaria y la pérdida de confianza en la figura del califa. De esta manera, logró configurar una estructura política sustentada tanto en la fuerza de las armas como en una legitimación social cuidadosamente construida.

Con todos estos factores de su parte, ¿quién podría resistirse a la tentación de ocupar el trono? ¿Qué o quién habría podido impedirle fundar una nueva dinastía? Sin embargo, pese a disponer de casi todos los elementos a su favor, su aspiración de sacralizar el poder no llegó a

materializarse. ¿Esperaba acaso que el pueblo, que le mostraba un apoyo casi incondicional, tomara la iniciativa y lo aclamara? ¿Bastaría el descrédito del califa —alimentado en buena medida por él mismo— para justificar un relevo dinástico? ¿O creía que la manifiesta incapacidad del joven omeya, hábilmente desacreditado, abriría el camino hacia el «desprecio» de los omeyas, al humanizarlos y, por tanto, hacerlos prescindibles?

Tal vez aguardó una ocasión propicia, pero esta nunca llegó, o, si lo hizo, no supo verla o no se atrevió a aprovecharla. Con todo, debe reconocérsele como uno de los gobernantes más eficaces de al-Andalus: logró llenar un vacío político y mantener —e incluso legar— un Estado que, al menos desde la perspectiva institucional, conservaba la unidad.

Su herencia política se basó en la preservación del orden existente, sustentado —como hasta entonces— en el control militar, el respaldo del sector aristocrático y la protección formal de la figura del califa Hisam II. En estos pilares residía la clave de la estabilidad del “programa político” amirí. Mientras ese frágil equilibrio se mantuvo, el sistema pudo conservar su cohesión.

Sin embargo, con la llegada al poder del tercer amirí, ‘Abd al-Rahman, dicho equilibrio se quebró. Su intento de suceder a Hisam II como califa, unido al deterioro del entramado social y al avance de los núcleos cristianos en expansión, precipitó la crisis. La usurpación ilegítima del trono actuó como detonante, desencadenando una serie de sublevaciones incontroladas que culminaron con el colapso del Califato de

Córdoba y la proliferación de poderes locales que dieron origen a los reinos de taifas.

A modo de conclusiones

La suplantación amirí, encabezada por Ibn Abí ‘Amir, constituyó un punto de inflexión decisivo en la historia política de al-Andalus. Su ascenso al poder inauguró una etapa de profundas transformaciones que afectaron tanto a la estructura social como al equilibrio político del territorio. Mediante una estrategia cuidadosamente calculada, logró consolidarse como la autoridad efectiva tras el trono califal, desplazando a los omeyas de su posición hegemónica y reorganizando en torno a sí los principales resortes del Estado.

No obstante, la legitimidad de su régimen fue objeto de controversia: su irrupción se produjo en un contexto de debilitamiento institucional del Califato y en abierta contradicción con las estructuras tradicionales de poder clánico que habían sustentado la autoridad omeya.

La falta de una base legítima sólida constituyó uno de los principales desafíos a los que hubo de enfrentarse Ibn Abí ‘Amir. Aunque consiguió articular una estructura de poder sustentada en una fuerza militar poderosa —los bereberes— y en una base popular descontenta con la situación del califato omeya, la cohesión social resultó frágil. Como se ha señalado, dicha cohesión no se mantiene únicamente mediante la coerción militar, sino también a través de la aceptación subjetiva de los dominados, un principio fundamental en la teoría de la legitimidad

weberiana. Ibn Abí ‘Amir careció de un respaldo suficientemente legítimo para garantizar la estabilidad duradera de su régimen, lo que, en última instancia, contribuyó al desmembramiento de al-Andalus.

El desmantelamiento del sistema califal y la instauración del nuevo orden amirí condujeron a la consolidación de un poder personalista y fuertemente militarizado. La estabilidad que pareció alcanzarse bajo el régimen de Ibn Abí ‘Amir resultó, sin embargo, efímera: sus sucesores fueron incapaces de preservar el frágil equilibrio social y político que lo había sostenido. Esta incapacidad aceleró el derrumbe del Califato de Córdoba y abrió el camino a la fragmentación definitiva de al-Andalus.

En términos de su legado, Ibn Abí ‘Amir puede considerarse uno de los gobernantes más eficaces de al-Andalus, pues logró cubrir un vacío de poder y mantener, al menos temporalmente, la unidad política en un periodo de crisis. No obstante, el precio de su ascenso fue una profunda fractura del tejido social y político que, a largo plazo, resultó insostenible. La ausencia de una transición dinástica legítima y la incapacidad de generar un consenso auténtico entre los distintos grupos étnicos y sociales propiciaron la ruptura definitiva del poder central, abriendo paso a la aparición de poderosas facciones locales y, finalmente, a la división del territorio en pequeños reinos independientes: las taifas.



Cerrar este estudio, transcurridos ya casi veinticinco años desde su presentación, sobre la suplantación amirí exige retrotraerse no solo al periodo inmediatamente anterior a Ibn Abí ‘Amir, sino también a un marco más amplio que considere los orígenes de su linaje y su vinculación con el territorio peninsular. Esta perspectiva se vuelve especialmente pertinente a la luz de una línea de investigación iniciada durante nuestra tesis doctoral, titulada *Una revisión de la entrada de los grupos arabobereberes en la península Ibérica en 711. La batalla del río Guadarranque y sus consecuencias inmediatas*. En aquel trabajo se planteó la hipótesis de que Tarif ibn Malik e Ibn Abí ‘Amir mantenían lazos de parentesco, vinculando así a ambos personajes a un espacio geográfico concreto: la actual comarca del Campo de Gibraltar.

Tarif ibn Malik era *mawla* de Tariq ibn Ziyad, quien a su vez lo era de Musa ibn Nusayr, y debió de ser bastante joven cuando realizó la incursión de tanteo a la Península en 710. Pertenecía al *qawm* de los Banu Tarif, integrado en la tribu *bergwata*, asentada en el litoral entre Ceuta y Tánger, concretamente en Qasr Sghir. Esta tribu estaba estrechamente vinculada con los *hawwara* —a su vez emparentados con otros grupos, entre ellos los *awraba*— y formaba parte, junto con otras tribus originarias de la región del Awras (Aurés), de la federación *zanata*. Muchas de estas

tribus fueron desplazadas tras la resistencia ofrecida por la célebre líder bereber conocida como la *Kahina* frente al avance araboislámico. Por esta razón, los Banu Tarif han sido considerados a menudo como zanatíes, es decir, uno de los primeros grupos tribales bereberes sometidos, islamizados e incorporados como tropas auxiliares bajo el mando de Tariq ibn Ziyad en el marco de la expansión liderada por Musa ibn Nusayr.

Formaban la vanguardia del ejército de Musa en el Magreb al-Aqsa y participaron activamente con Marwan, hijo de Musa, en la ocupación de la costa atlántica y en las incursiones terrestres contra los belicosos *masmuda*. Tras estas campañas, y siguiendo órdenes del propio Musa, Tariq fue nombrado gobernador de Tánger —en nuestra opinión, en 707— y procedió a acantonar las tropas en la región. Al quedar los *bergwata* asentados en el territorio de los *masmuda*, han sido con frecuencia identificados como *masmudíes*.

Los *bergwata* pronto se vincularon por lazos de fidelidad a los nuevos grupos árabes e integrados en los ejércitos califales, motivo por el cual se les concedieron estas tierras, extendiendo sus dominios desde la costa como contraprestación por los servicios prestados en las campañas del Magreb. Cabe destacar que esta franja costera, donde residían principalmente los *bergwata* y comprendida entre *Septem* y el Cabo Espartel, era —y sigue siendo— un área en la que se calaban numerosas almadrabas, pese a las fuertes corrientes existentes, como las de Malabata, Qasr Sghir o Wadi Rmel, entre otras. Es muy probable que las tropas de la primera incursión de Tarif, y buena parte de la segunda, fueran reclutadas entre hombres de esta zona, habituados a las artes de la

navegación. Esta experiencia les permitió evitar las frecuentes indisposiciones conocidas como «mal del navegante», que suelen afectar a quienes no están acostumbrados al mar, y mantener su efectividad tras una travesía que, casi con toda seguridad, fue ardua antes de entrar en combate.

Por lo tanto, los *bergwata* era un grupo habituado a las inclemencias y dificultades de las aguas del Estrecho, aguerrido y preparado para entrar en combate sin demora.

Además, Tarif ibn Malik era *sayj* de la tribu *bergwata* y había participado con éxito en la campaña magrebí, destacando bajo el mando de Tariq ibn Ziyad. Probablemente, este último le tenía en alta estima debido a la fidelidad que demostraba, la obediencia que sus hombres le profesaban y las capacidades militares que había exhibido, a pesar — como se ha mencionado— de su juventud, en las acciones contra los fieros guerreros *masmudíes*. Por estas razones, entre otras, Tariq ibn Ziyad lo eligió para dirigir las primeras operaciones militares en 711, que culminaron en la invasión y conquista del reino visigodo de *Spania*.

El cargo de *sayj* recaía en un miembro del clan —recordemos, un conjunto de individuos consanguíneos— más relevante y poderoso, generalmente el de mayor tamaño y con un linaje común, un elemento social que siempre está presente en el clan. En el caso de los *bergwata*, esta jefatura correspondía a los Banu Tarif y se sustentaba principalmente en la solidaridad tribal (*‘asabiyya*).

Existe otro dato que, en nuestra opinión, no ha recibido la atención que merece: Tarif ibn Malik tenía como gentilicio *al-Ma'afiri*. Como ya indicó Pedro Chalmeta, la conquista y el control del arco de la bahía de Algeciras fueron llevados a cabo por Tarif ibn Amir *al-Ma'afiri*. Por tanto, es posible que ambos nombres se refieran a la misma persona, cuyo protagonismo ha sido históricamente poco reconocido, diluyéndose la relevancia de su acción en los acontecimientos posteriores protagonizados por Tariq ibn Ziyad, Musa ibn Nusayr e, incluso, por el conde Julián, entre otros. Seguimos, al igual que Chalmeta, considerando que el gentilicio *al-Ma'afiri* fue adoptado por los Banu Tarif como un término de clientela hacia la tribu árabe, y no como indicativo de pertenencia originaria a la misma.

Este gentilicio, *al-Ma'afari*, reaparece posteriormente en la genealogía de Ibn Abi Amir —más conocido como Almanzor—, a cuyo antepasado le fue concedida como *iqta'* la plaza de *Carteia*, en recompensa por su participación en la entrada en la Península junto a Tariq ibn Ziyad en 711.

Insistimos, coincidiendo con otros autores como Pedro Chalmeta (1994:132), en que las primeras operaciones militares en el entorno de la Bahía fueron llevadas a cabo por Tarif ibn Amir *al-Ma'afiri*. Este personaje habría sido el origen de una de las familias más reconocidas en al-Andalus, pues Ibn Abi Amir *al-Maifiri* (*al-Mansur*) sería uno de sus descendientes.

Durante años, esta familia gozó de un notable prestigio en la comarca. Y aunque compartimos la opinión de Chalmeta cuando afirma que: «lo del *ma'afiri*, presunto antepasado de Almanzor que habría conquistado Carteya, será verdad en términos de clientela de esta prestigiosa tribu, pero no en términos de estricta filiación» (*Ibidem*: 167), no cabe duda de que, a todos los efectos, actuaron como auténticos señores al estilo feudal.

En nuestra opinión, el origen norteafricano de esta familia resulta incuestionable, y el de Ibn Abí 'Amir, su miembro más destacado junto con Tarif ibn Malik, debe considerarse de raíz bereber. Ello explicaría, en buena medida, el apoyo que recibió de esta etnia, así como la incorporación de nuevos contingentes bereberes durante su gobierno.

Por lo tanto, defendemos que Almanzor procedía de este *iqta* concedido a su antepasado. Las fuentes pueden errar al citar el río Guadiaro, confundiéndolo con el Guadarranque al ubicar *Turrus*, su lugar de nacimiento, ya que creemos que se refieren al genérico *turrus* y no a una población concreta.

Esta confusión se refleja también en las denominadas torres de alquería o torres de vega, que darían lugar, poco después, a las casas-torre tan frecuentes en al-Andalus. Tenemos constancia de su existencia en la zona del Guadarranque en 1594; de hecho, se registró una casa-torre situada en el Cortijo de Guadarranque, que podría corresponder al actual

Cortijo Grande de Guadarranque, o, como parece más probable y en la propia Carteia, al Cortijo del Rocadillo y *Turrus Qartayanna* (Torre Cartagena). También podrían tratarse de la torre de Alonso Calvo en Guadacorte o de la casa-torre de Taraguilla, también a orillas del Guadarranque.

Además, ambos ríos —Guadarranque y Guadiaro— estaban situados en la *kora* de Algeciras, lo que hace aún más plausible la confusión. Así, cuando al-Marrakusi afirma que «[Almanzor] era originario de la ciudad de Algeciras, de una aldea de su distrito llamada Turrus, a orillas del río Guadiaro» (Segura, 2011: 123), podría estar refiriéndose realmente a orillas del Guadarranque, lo que se ve respaldado por la pertenencia de Almanzor a la familia de los *al-Ma'afirés*.

Fueron los cronistas posteriores, por iniciativa propia o incluso a instancias del propio Almanzor, quienes intentaron atribuirle una ascendencia árabe, con el fin de desvincular su origen del Guadarranque y de Carteia, y evitar así cualquier asociación con un posible linaje bereber.

Es más, Ibn Sa'id *al-Magribí* señala que, cuando Ibn Abi Amir se instaló en Córdoba, procedía de una alquería conocida como *Kurtis*¹, situada en la zona de *al-Yazirat al-Jadra*, donde también aparece este

¹ Se ha querido identificar este lugar con Cortes de la Frontera, también situado a orillas del Guadiaro, pero se encuentra demasiado alejado de *al-Yazirat al-Jadra* y, por tanto, no pertenecía a su *kura*.

topónimo: *Oyda Corte* o *Wadi-Kurt* —actual Guadacorte—, muy cerca de *Carteia* y del Guadarranque.

Es posible señalar algunos topónimos más que podrían estar relacionados con la presencia de los *al-Ma'afiríes* en la zona de *Carteia*. Entre ellos se encuentra Fontetar, que podría derivar de *Fonte de Ṭarīq* o *Tarif*, dada la similitud de las grafías y la pérdida de la última sílaba; según la forma en que se ha perpetuado el topónimo, podría corresponder a uno u otro de estos personajes.

Más complejo es el caso de Miraflores, del que podemos plantear la hipótesis de que, debido a una pronunciación defectuosa por parte de la población autóctona, se produjo una metátesis fonética por similitud con el término *al-Ma'afirí*, dando lugar al topónimo Miraflores, citado en el siglo XVI en referencia a una fuente, un manantial o un prado. ¿Podría tratarse de la misma fuente que Fontetar?

Otro topónimo vinculado a este linaje es Benalife, posiblemente derivado de *Banu Alif* o de un término similar, que actualmente correspondería a la población de El Campamento (San Roque) y a parte del término de La Línea de la Concepción (Peñas de Benalife).

En aquellos momentos, el *iqta* de *Carteia* comprendía un espacio más reducido que el que antiguamente había ocupado la ciudad. Se correspondía con las tierras situadas entre los ríos Palmones o Guadarranque y Guadiaro, extendiéndose desde la costa hacia el interior, con límites más imprecisos, hasta el curso del río Hozgarganta.

Estas tierras eran fértiles y contaban con abundantes recursos hídricos. Como señala al-Himyari, los alrededores de *Carteia* estaban sembrados de cereales durante el siglo XIII, y cabe suponer que la misma situación se daba en el siglo VIII, ya que hasta la construcción de la Refinería Gibraltar–San Roque de CEPSA, en los años sesenta del siglo XX, los campos conservaron esta actividad. Además, consideramos que *Carteia* mantenía cierta actividad comercial vinculada a la pesca.

Finalmente, desconocemos en qué medida las disposiciones dictadas por el *walí* al-Sahm afectaron al *iqta* de *Carteia*, dado que el califa había ordenado que las tierras adquiridas por la fuerza de las armas durante la conquista fuesen gravadas en beneficio del Estado e incluso devueltas en detrimento de los señores que las poseían. Sin embargo, estamos convencidos de que el *iqta* de *Carteia* no se vio afectado por esta medida y permaneció en poder de los *al-Ma'afiríes*, al menos hasta la muerte de Almanzor o el inicio de la gran *fitna* (1009-1030).

Así, y con esto concluimos, una vez alcanzada la victoria, los alrededores de la Bahía constituyeron el primer territorio dominado, organizado y repartido por los bereberes, lo que propició pronto la proliferación de asentamientos. Los repartos de tierra respondieron a un objetivo esencial: consolidar una retaguardia estable, elemento decisivo en el proceso conquistador. En este contexto, destaca especialmente la concesión del enclave de *Carteia* a Tarif ibn Malik como *iqta*, ya que el entorno del arco de la Bahía desempeñó un papel determinante en los inicios de al-Andalus.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA.

A la hora de seleccionar la bibliografía, se ha procurado restringirla en lo posible; por ello, únicamente se incluye aquella que se ha considerado indispensable para abordar los aspectos tratados en este trabajo.

—Arié, R. (1984). *España musulmana (siglos VIII-IX)*. En M. Tuñón de Lara (Dir.), *Historia de España*, vol. III. Barcelona: Labor.

—Bariani, L. (1996). «De las relaciones entre Subh y Mamad ibn Abí ‘Amir con especial referencia a su ‘ruptura’ (*wahsa*) en 386-388/996-998», *Qurtuba*, (1), págs. 39-57.

—Cruz Hernández, M. (1992). *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*. Madrid: Agencia española de cooperación internacional.

—Chalmeta, P. (1994). *Invasión e islamización*. Madrid: Editorial Mapfre.

—Chejne, A. G. (1980). *Historia de España musulmana*. Madrid: Cátedra.

—Guichard, P. (1998). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Granada: Universidad de Granada, (2ª ed.)

—Íd. (1995). *La España musulmana. Al-Andalus omeya (siglos VIII-XI)*. Madrid: Historia 16.

- Lévi-Provençal, E. (1996). *España musulmana (711-1031). La conquista, el emirato, el califato*. En J. Jover Zamora (Dir.), *Historia de España de Menéndez Pidal*, vol. IV. Madrid: Espasa Calpe, (8ªed.)
- Íd. (1996). *España musulmana (711-1031). Instituciones, sociedad, cultura*. En J. Jover Zamora (Dir.), *Historia de España de Menéndez Pidal*, vol. V. Madrid: Espasa Calpe, (7ªed.).
- Marín, M. (1992). *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- Martínez, V. y Torremocha, A. (2001). *Almanzor y su época. al-Andalus en la segunda mitad del siglo X*. Málaga: Editorial Sarriá.
- Olagüe, I. (1974). *La revolución islámica en occidente*. Barcelona, Fundación Juan March.
- Rubiera Mata, Mª J. (1985). *La taifa de Denia*. Alicante: Ayuntamiento de Denia 1985. (2ªed.).
- Vallvé Bermejo, J. (1985). «Libertad y esclavitud en el Califato de Córdoba». En *Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura.
- Viguera Molins, Mª J. (1994). *Los reinos de taifas. al-Andalus en el siglo XI*. En J. Jover Zamora (Dir.), *Historia de España de Menéndez Pidal*, T. VIII, V.I. Madrid: Espasa Calpe.
- Íd. (1997). «Imágenes de Almanzor». En *La península Ibérica y el mediterráneo entre los siglos XI y XII-XIII: Almanzor y los terrores del milenio* (Aguilar de Campoo), págs.10-22.

Disponible:

https://www.romanico digital.com/sites/default/files/2019-09/C14-1_M%C2%AA%20Jes%C3%BAs%20Viguera%20.pdf

El papel de Gibraltar en la II República. Los sucesos de octubre de 1934*

Beneroso Santos, J. (2021). «El papel de Gibraltar en la II República. Los sucesos de octubre de 1934». *Abril Republicano. Ciclo de Conferencias*. Jimena: Casa de la Memoria.

<https://www.casamemorialasaucedas.es/2021/04/20/el-papel-de-gibraltar-en-la-ii-republica-los-sucesos-de-octubre-de-1934/>

En primer lugar, deseo expresar mi agradecimiento a la Asociación Casa de la Memoria La Saucedá y, en particular, a su directora, Margarita García Díaz —compañera y amiga—, por esta invitación. Igualmente, agradezco a todas las personas que han hecho posible la organización de *Abril Republicano*, este ciclo de conferencias dedicado a la Segunda República española. Es para mí un verdadero honor —y un gran placer— poder participar en ellas.

Mi intervención lleva por título: «El papel de Gibraltar en la II República. Los sucesos de octubre de 1934».

La injerencia del Reino Unido en la política española durante la Segunda República y, en particular, en la Guerra Civil, sigue siendo —en algunos aspectos— un asunto poco estudiado que requiere una investigación más profunda. De igual forma lo es también el papel jugado por Gibraltar. En esta ocasión vamos a fijar nuestra atención en un período convulso de la política española que es, y así debe ser considerado, sin reservas, la antesala de lo que tiempo después fue, tras la sublevación de un sector militar importante y el fracaso del golpe de Estado, la Guerra Civil española. Nos referimos en concreto a los sucesos de octubre de 1934.

En ese mes se produjeron en Asturias y Cataluña dos procesos revolucionarios que, aunque bien diferenciados, tienen que ser enmarcados en el que es considerado el primer enfrentamiento abierto y directo entre las posiciones políticas de izquierdas y derecha en España.



Homenaje a los revolucionarios muertos en octubre de 1934

Sin embargo, aún siendo éstos los escenarios de los sucesos más importantes, no serán los únicos. Las distintas visiones de Largo Caballero e Indalecio Prieto, por un lado, y de Gil-Robles, por otra —junto también con la posición de Lluís Companys, entre otras muchas más—, fueron determinantes. Pero esto no se hubiese efectuado sin la existencia, o la argumentación de fondo, de movimientos, tanto por el centro como por la derecha, contra las reformas republicanas. Unas reformas desarrolladas durante el bienio transcurrido entre 1931 y 1933. Frente a dichas reformas comenzó a consolidarse la idea de una intervención directa y enérgica en favor de objetivos e intereses políticos-militares concretos, y también económicos, de los sectores más acomodados de la sociedad española. La crispación era manifiesta ya con anterioridad a octubre de 1934.

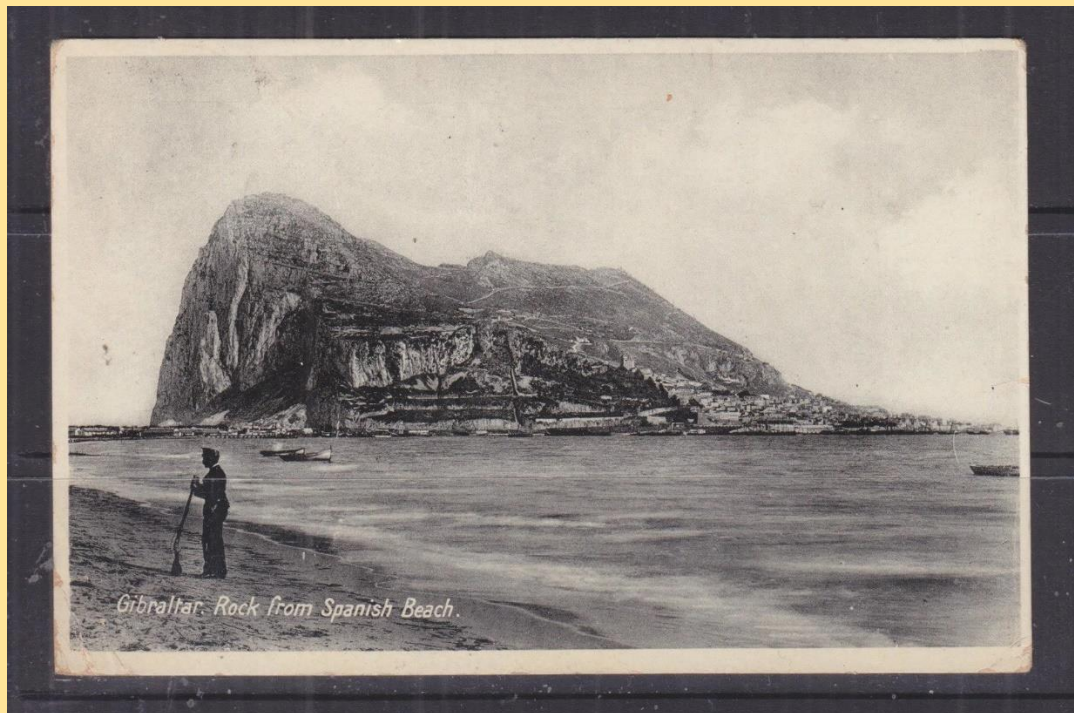
El malestar existente por el enfrentamiento interno en el gobierno entre Alejandro Lerroux, jefe de Gobierno y Alcalá Zamora, presidente de

la República se vio acrecentado por la polémica sobre los indultos concedidos a los militares sublevados en agosto de 1932 —con el general Sanjurjo al frente—, y también ante el irreversible avance de la derecha que culminó con la victoria cedista en noviembre de 1933, en unas elecciones en las que, por primera vez, habían votado las mujeres. Las fuerzas de izquierda empiezan a identificar a la CEDA con el fascismo, ante la evidente admiración de Gil-Robles por los postulados del dirigente austriaco Engelbert Dollfuss, y la no tan manifiesta afinidad por los de Salazar que afianzaba en Portugal su dictadura. La irrupción de Falange Española en el panorama político, y los postulados ideológicos tanto de su líder José Antonio Primo de Rivera, y de otros dirigentes nacionalsindicalistas como Onésimo Redondo y Ramiro Ledesma incrementaron aún más la tensión política ya existente.

Por otro lado, esta frustrada revolución proletaria de Asturias sirvió como pretexto al Gobierno republicano, a través de los gobernadores civiles provinciales pertenecientes al Partido Radical y a la CEDA, para excluir a los miembros de los ayuntamientos en su mayoría de ideología socialista, e incluso a miembros republicanos de izquierda. De este modo, se desarticulaban numerosas corporaciones municipales —legítimamente constituidas— donde habían ganado las elecciones y gobernaban en muchos casos desde 1931. Fue la coartada perfecta para deshacerse de los políticos que anhelaban reformas más profundas y para fortalecer los posicionamientos del centro y de la derecha.

El malestar político, tras tenerse conocimiento de las sublevaciones se vio reflejado en la zona del Campo de Gibraltar. Incluso este malestar

era con anterioridad ya bastante manifiesto. Concretamente en Gibraltar estas noticias fueron recibidas con muchísimo recelo.



Gibraltar desde la playa de poniente de La Línea

La oligarquía empresarial gibraltareña —con importantes intereses en la zona— vio en los sucesos de 1934 una seria amenaza, a pesar de que se podría decir que, de forma generalizada, en Andalucía existía un ambiente de aceptación y resignación total de la situación político-social que se vivía. Las distintas movilizaciones obreras realizadas ya ese mismo año, apenas habían tenido repercusión porque, entre otras razones, el campesinado aparecía políticamente desanimado y desunido, circunstancia que sólo se vio superada con la creación de una coalición de

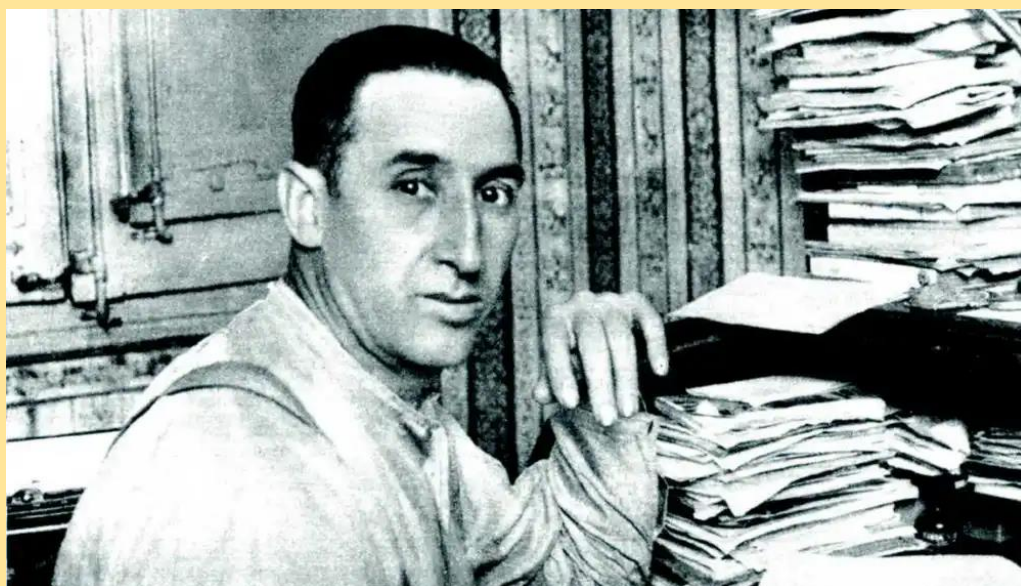
izquierdas en la que estaría al frente Azaña y que sería el origen del Frente Popular.

Se suele admitir que la fuerte represión sufrida tras la revolución de octubre favoreció la reunificación de las fuerzas de izquierda, proceso en el que el Partido Comunista de España desempeñó un papel activo. Siguiendo las mismas directrices que ya se promovían en otros países como Francia, el partido impulsó la formación de agrupaciones conocidas como «frentes populares», con el objetivo de frenar el avance del fascismo en Europa.

Sin embargo, no era el caso de algunas zonas muy concretas de la geografía andaluza, en las que no se veía reflejada esa desunión como Sevilla, Jerez, Córdoba y, lo que aquí más nos puede interesar, el Campo de Gibraltar, porque los movimientos obreros aparecían más organizados y fortalecidos. No olvidemos que lo sucedido en Casas Viejas en enero del 33 marcó un antes y un después en la vida de la Segunda República y su imagen salió seriamente dañada. Supuso —para un amplio sector social— no solo una crisis de legitimidad para la República, sino que además significó la aparición de fuertes discrepancias entre obreros de afiliación socialista y anarquista, en definitiva, una lucha sindical entre UGT y CNT. Tras los sucesos, el miedo quedó instalado en gran parte de la sociedad andaluza. En Casas Viejas se puede ver, si así lo queremos, la derrota de la coalición gubernamental republicana; un intento de sustitución del sistema social imperante y también el silencio, los deseos e intereses de que todo o nada hubiese sucedido, o de que fuese lo antes posible olvidado. Lo cierto es que fueron muchas deficiencias del sistema

republicano las que quedaron manifiestas. No obstante, repetimos, este miedo a la situación provocada por lo acaecido en Casas Viejas no se manifestó en el entorno obrero de Gibraltar, al menos de forma clara e importante.

Por esta razón fundamentalmente, en Gibraltar se temía —sobre todo entre las autoridades británicas— que el malestar existente entre la clase obrera española asentada en el Campo de Gibraltar, en particular la de la Línea y San Roque, apoyada por socialistas y cenetistas se extendiese en la colonia a través de los trabajadores que acudían a diario a trabajar, particularmente, en los que lo hacían en los astilleros y muelles, donde aparecían mejor organizadas las asociaciones obreras gibraltareñas. Recordemos que el partido sindicalista de Ángel Pestaña encontró una gran aceptación entre los trabajadores linenses que acudían a diario a Gibraltar.



Igualmente, ese mismo temor británico en Gibraltar también existía en la zona de Río Tinto. Auckland Geddes que se encontraba al frente de los intereses de Reino Unido allí, diseñó un plan de evacuación para los ciudadanos británicos en caso de que fuese necesario. Para ello visitó varias veces el Peñón y arrancó el compromiso del gobernador militar, Alexander John Godley, de poner a su disposición los recursos necesarios para intervenir llegado el caso, en particular para el traslado de británicos desde Huelva y para que la colonia sirviese de refugio.

Anteriormente, en 1931, con la proclamación de la República, La Línea había mostrado su entusiasmo y compromiso teniendo lugar una manifestación de más de cinco mil personas, cifra inusual en esa época y en este tipo de población, pero ese entusiasmo, no así el compromiso, se fue apagando poco a poco durante los siguientes años conforme la situación social y económica de la clase trabajadora linense apenas mejoraba. En cambio, durante este tiempo, la ciudad experimentó un notable aumento en el número de asociaciones obreras y también en las movilizaciones y reivindicaciones. Entidades como la *Sociedad Cooperativa de Horticultores*; *Asociación de Dependientes de Teatros, Espectáculos y similares*; *Asociación de Cafés y Bebidas*; *Sociedad Cultural Musical*; *Asociación de Lecheros*; *Asociación de Cocheros*; *Asociación El Abuelo* —una sociedad de oficios varios—; *Asociación de Pescadores* o *Sociedad de Impresores* tuvieron una intensa actividad. Dirigentes como

Víctor Pérez, Manuel Seliva, Juan Rubio, Jorge García, José Pérez y Salvador Ojeda, entre otros encabezaron estas organizaciones.

En Gibraltar existía todavía el recuerdo de las experiencias vividas en otras ocasiones, como fue el caso de las crisis y revueltas en la primavera y tórrido verano de 1917, en las que además se produjeron acciones propagandísticas por parte de los aliados, principalmente británicos, y de los alemanes. Arthur H. Hardinge —embajador británico en Madrid (1913-19)— salió en defensa de la monarquía española, en palabras de Tereixa Constela de un rey, «Alfonso XIII, atrapado entre un sueño (ser el mediador de la paz del nuevo mundo) y una pesadilla (ser la víctima de una conspiración internacional para derrocarlo)». El temor del Rey a que la coyuntura de la Primera Guerra Mundial favoreciese un levantamiento social que acabase con la Monarquía era cada vez más fuerte. El embajador británico argumentaba en su defensa que un proceso revolucionario que propiciase la instauración de un régimen republicano iría en perjuicio de los intereses económicos de Gran Bretaña, como ahora sucedía. Y en Gibraltar esta amenaza estuvo siempre presente. Tras los virajes hacia posiciones de izquierdas y derechas en los sucesivos Gobiernos republicanos desde 1931 se asistía a una situación política más radicalizada. La percepción británica del peligro que supondría un régimen revolucionario de corte bolchevique no era ya una hipotética amenaza sino una cercana realidad.

También se recordaba la repercusión que tuvieron los señalados sucesos de Casas Viejas en el Campo de Gibraltar. En La Línea hubo un

intento de asalto al Ayuntamiento por parte de cenetistas, así como revueltas puntuales en San Roque y en Algeciras; en esta última incluso hicieron estallar algún que otro artefacto explosivo.



Matanza de Casas Viejas, durante el gobierno de Manuel Azaña, enero de 1933

Cada vez era más manifiesto que las pretensiones políticas, los objetivos militares y los intereses económicos británicos coincidían en que, la deriva republicana española perjudicaba a Gran Bretaña. Necesitaban una España políticamente estable, sin vaivenes sociales y ajena a proyectos revolucionarios; y, si además se le aplicaba un férreo control a las fuerzas de izquierda por parte de los militares, mejor. Ya a principios de 1935, como consecuencia de la deteriorada situación que se vivía en el

país y visto lo sucedido en Asturias, el *Foreign Office* contemplaba una eventual intervención militar en España que pusiese fin a la inestabilidad política mostrada por la República. El primer ministro, James Ramsay MacDonald, tuvo sobre su mesa un detallado informe del embajador británico en Madrid, Henry Chilton, que confirmaba esta preocupación. Ramsay llamó a Anthony Eden, secretario de Asuntos Exteriores y ya por aquel entonces muy cercano a Churchill y a sus posicionamientos políticos, para que tomase medidas. La tibieza mostrada inicialmente por MacDonald en el asunto fue transmitida a su sucesor, el líder conservador Stanley Baldwin, quien, sin embargo, actuó directamente. En primer lugar, permitió que los servicios secretos fuesen reforzados en España, siendo Gibraltar una pieza clave. De hecho, el principal centro de operaciones del MI 6 estaba emplazado en el Peñón. Alex Beattie, secretario colonial, dispuso todo lo necesario para la acogida y su buen funcionamiento.

El informe sobre la situación en España advertía de la agitación existente entre las masas y de las promesas revolucionarias que afectarían fatalmente a los intereses de su país. No sólo peligraban los posibles beneficios económicos, sino también las concesiones y derechos de explotación, e incluso se veían comprometidas las propiedades. Eran los casos de las metalurgias y de las vinícolas. Uno de los ejemplos más destacados era el de las explotaciones mineras de Riotinto, donde Auckland Geddes desempeñaba un papel clave, algo que él mismo expuso insistentemente durante sus visitas a Gibraltar. Esta situación adversa se agravó a lo largo de 1934, hasta llegar en octubre a constituir una seria

amenaza con acciones ya inminentes. Además, aunque a veces se ignora, el *Foreign Office* contemplaba la dificultad que representaría para un Gobierno español de índole comunista surgido de una revolución mantener los compromisos de neutralidad en caso de conflicto europeo, como sí había ocurrido durante la Primera Guerra Mundial. Un conflicto que se preveía cada vez más cercano y todo apuntaba a que no tardaría en estallar.

Por lo tanto, en octubre de 1934, Gran Bretaña tenía múltiples intereses en juego: Gibraltar; *Rio Tinto Co. Ltd*; *The Seville Sulphur and Copper Co. Ltd.*; *Grand Canary Coaling Co.*; *Constructora Naval*; *Vickers-Armstrong*; *Barcelona Traction*; la línea de ferrocarril Santander-Mediterráneo; *The San Miguel Cooper Mines*; importantes empresas vinícolas jerezanas; entidades bancarias y siderúrgicas; así como una gran cantidad de acuerdos comerciales entre ambos países que se veían peligrar si finalmente alcanzaban el poder las posturas de izquierdas más radicales. Socios españoles como los Ybarra, los González, los Fernández de Córdoba, los Domecq..., también veían comprometido su futuro económico; muchos de estos pasaron a tener una segunda residencia en Gibraltar por lo que pudiera «ocurrir».

Pero existían otros intereses en un plano más cercano que se venían viendo afectados desde la proclamación de la República como: la prohibición de la adquisición de propiedades rústicas en la zona del Campo de Gibraltar a extranjeros, incluidos los gibraltareños. Desde principios del siglo XX se estaba produciendo un notable incremento en la compra

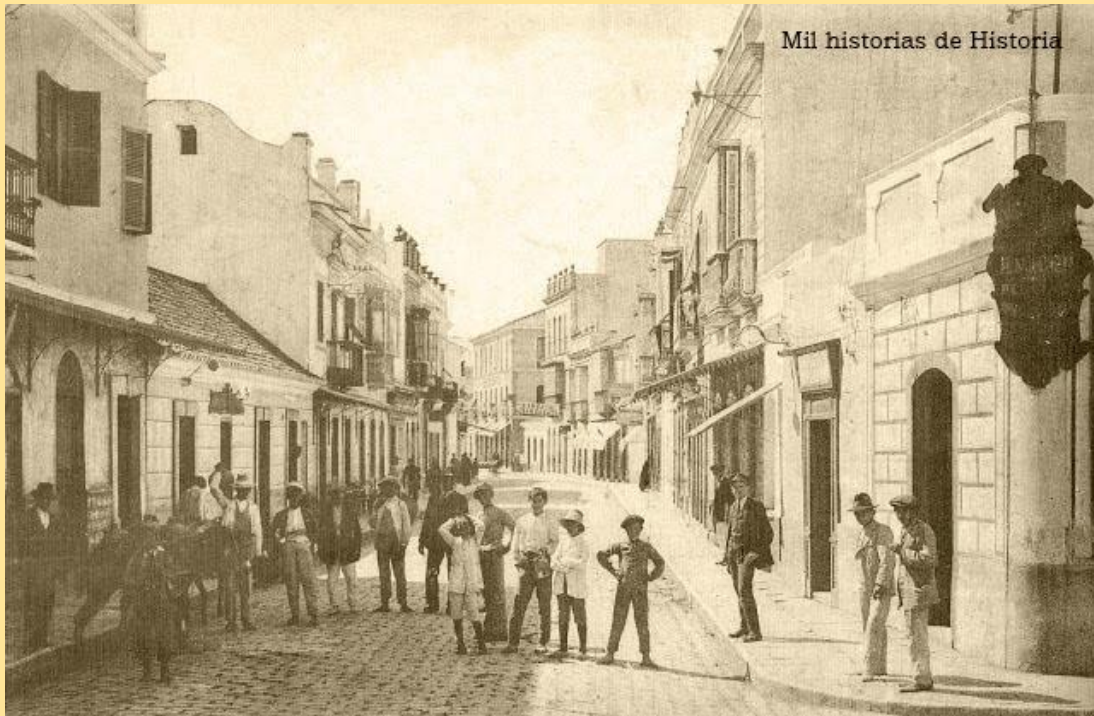
de propiedades por parte de «llanitos» que prácticamente habían copado todas las mejores fincas de la zona como *Los Naranjos*, *El Almendral*, *La Solana*, *La Zahonera*..., unas adquisiciones a lo que la República puso freno.

La oligarquía gibraltareña —emparentada en muchos casos con familias acomodadas del Campo de Gibraltar— observaba con creciente inquietud la evolución política y social de la comarca. A través de empresas mixtas o acuerdos officiosos, mantenía un notable control sobre ciertos sectores productivos clave: comercio, pesca, exportación agrícola o transporte marítimo. Esta dinámica continuó durante años, hasta el cierre de la verja en 1969, lo que permitió que algunos miembros destacados de esta oligarquía ocuparan cargos políticos en Gibraltar, particularmente en el *Legislative Council*, o bien ejercieran funciones consulares en Algeciras o La Línea, lo que facilitó una compleja y densa red de relaciones. Así, Gibraltar no solo era observador, sino también actor —aunque desde una posición prudente y preferentemente encubierta— de cuanto sucedía a su alrededor.

En los meses finales de 1934 e inicios de 1935, la agitación obrera en La Línea se había intensificado. El control aduanero por parte británica se hizo más riguroso, y el acceso a Gibraltar se veía con frecuencia dificultado. Se vigilaban las afiliaciones políticas de los obreros, y en muchos casos esta información era comunicada a los patronos gibraltareños. Muchos trabajadores son amparados y asesorados por las logias masónicas existentes en la ciudad, que tienen en estos años un

amplio desarrollo. Debemos destacar al respecto las gestiones de Antonio Gil; de José Agüero, alcalde de la ciudad en aquellas fechas, amigo personal de Martínez Barrio y uno de sus hombres fuertes y más fieles en el Campo de Gibraltar; de Francisco Chacón; de Ceferino Maestú y por supuesto de Francisco Montes y Juan Rodríguez. Todos eran republicanos y masones, y casi todos tuvieron un trágico final.

Todavía el *Anglo-Hispano*, el *París* y el *España* eran lugares frecuentes de congregación y tertulia. Era habitual que a la salida de Gibraltar tras la jornada laboral se formasen corrillos de trabajadores en las inmediaciones de la Explanada y en la calle Real, donde se comentaban las incidencias del día a día, la situación en la aduana, las preocupaciones y también los temores existentes ante la deriva política del país y la cada vez más manifiesta amenaza de intervención militar.



Calle Miguel Villanueva (Real) (s.f.). La Línea de la Concepción

El ordenamiento de estado de guerra del 7 de octubre, tras lo acontecido el día anterior en otros puntos de la geografía española, causó un fuerte impacto en la zona. El malestar era generalizado, pues el campesinado veía cómo sus esperanzas de progreso se esfumaban. Esta decepción con el régimen republicano imperante tendría sus consecuencias más adelante y encontraría respuesta, tras el triunfo del Frente Popular en febrero del 36, en la decisión de retomar con mayor energía la reforma agraria pendiente, lo que provocó que la sociedad agrícola campogibaltareña se fraccionara definitivamente. Los enfrentamientos con terratenientes se agravaron, como en el caso de la vega del Guadiaro,

donde Burguera —administrador de Juan March—actuaba como un auténtico cacique.

La percepción que se tenía en Gibraltar de estos sucesos disparó las alarmas entre las autoridades, que observaban cómo el problema de agitación social crecía vertiginosamente y podía trasladarse a la ciudad. Son incontables los testimonios de gibraltareños residentes en España que denunciaban los atropellos que se estaban produciendo. El MI6 rastreaba posibles focos de insurgentes en la zona y eran numerosos los casos en los que se veían implicados ciudadanos británicos. Martín-Pinillos, como gobernador militar, solicitó una mayor atención para la zona del Campo de Gibraltar. Consideraba que la instalación de forma permanente de un batallón de infantería en La Línea en 1931, —formado a partir de efectivos redistribuidos desde San Roque—, resultaba ya insuficiente. Tal vez la instalación de una nueva unidad en la zona del Campo de Gibraltar ordenada por el general Franco en mayo de 1935, tras su nombramiento como jefe del Estado Mayor Central, respondiera a esta petición.

Por otro lado, como consecuencia de lo ocurrido en Asturias son muchos los asturianos que llegaron huyendo a la Línea, donde sindicalistas locales lograron hacerlos pasar a Gibraltar y, desde allí, facilitar su salida del país, principalmente, con destino a Tánger y Casablanca. Esto provocó un endurecimiento de los controles en la Aduana. La principal vía de huida hacia Gibraltar se estableció desde La Atunara, donde varios patrones ofrecieron sus embarcaciones para los traslados; algo que tiempo después se repetiría durante la Guerra Civil.

El paso de británicos y gibraltareños hacía territorio español aparece a partir de este momento condicionado por la situación. No solo son familias destacadas y adineradas, familias como la de Los Larios, las que regresan y se reinstalan en Gibraltar, sino también familias modestas gibraltareñas residentes en la comarca que se sienten amenazadas e inseguras. La oligarquía empresarial gibraltareña percibe en todo esto un serio peligro para sus intereses comerciales y, en parte, se repliega, anulando todas las operaciones mercantiles en curso. Asimismo, se reducen ostensiblemente todos los contactos sociales y lúdicos habituales, como las cacerías organizadas por la *Royal Calpe Hunt*, las monterías, las fiestas y las romerías. Al mismo tiempo, se intensifican los contactos de elementos pronazi gibraltareños como Bertucchi y los hermanos Imossi, con falangistas jerezanos y sevillanos a través de Pablo Larios. Por último, cabe señalar que, en este escenario —avalado por su decisiva intervención en Asturias, dirigida desde Madrid, y tras habersele otorgado atribuciones que solo correspondían a Diego Hidalgo como ministro de la Guerra—, Franco visita Gibraltar en marzo de 1935, donde encuentra la colaboración tanto británica como gibraltareña para sus pretensiones golpistas. Muchas gracias, y quedo a vuestra disposición para el debate.

Fuentes y bibliografía

Archivos:

AGGC (Archivo General de la Guerra Civil)

AHN (Archivo Histórico Nacional)

AMG (Archivo Municipal de Gibraltar)

AMLL (Archivo Municipal de La Línea)

AMSR (Archivo Municipal de San Roque)

F.O. (*Foreign Office*). Political Departments. General
Correspondence from 1906-1966

GGL (Gibraltar Garrison Library)

Hemerotecas:

ABC

Blanco y Negro

Gaceta de Madrid

Gibraltar Chronicle

El Calpense

El Debate

El Socialista

El Sol

La Libertad

Obras:

Beneroso Santos, J. (2018). *Franco en Gibraltar, marzo de 1935. Antecedentes, desarrollo y consecuencias de una conspiración silenciada*. Tarifa: Imagenta.

Íd. (2018) «Franco y Sanjurjo en Gibraltar en 1935. ¿Connivencia o desencuentro?». *Almoraima*, (48), págs. 333-344.

Beneroso Santos, J. y López Collado, B (2009). «La Guerra Civil Española en las páginas del *Gibraltar Chronicle*. Del 21 al 31 de julio de 1936». *Lacy*, (1), págs. 143-157.

Íd. (2018). «Gibraltar, marzo de 1935. Diseño de una conspiración». *Almoraima* (41), págs. 265-275.

Religión y poder en la mirada de Tedeschi: análisis y reflexión crítica en torno a la obra *Polémica y convivencia de las tres religiones*

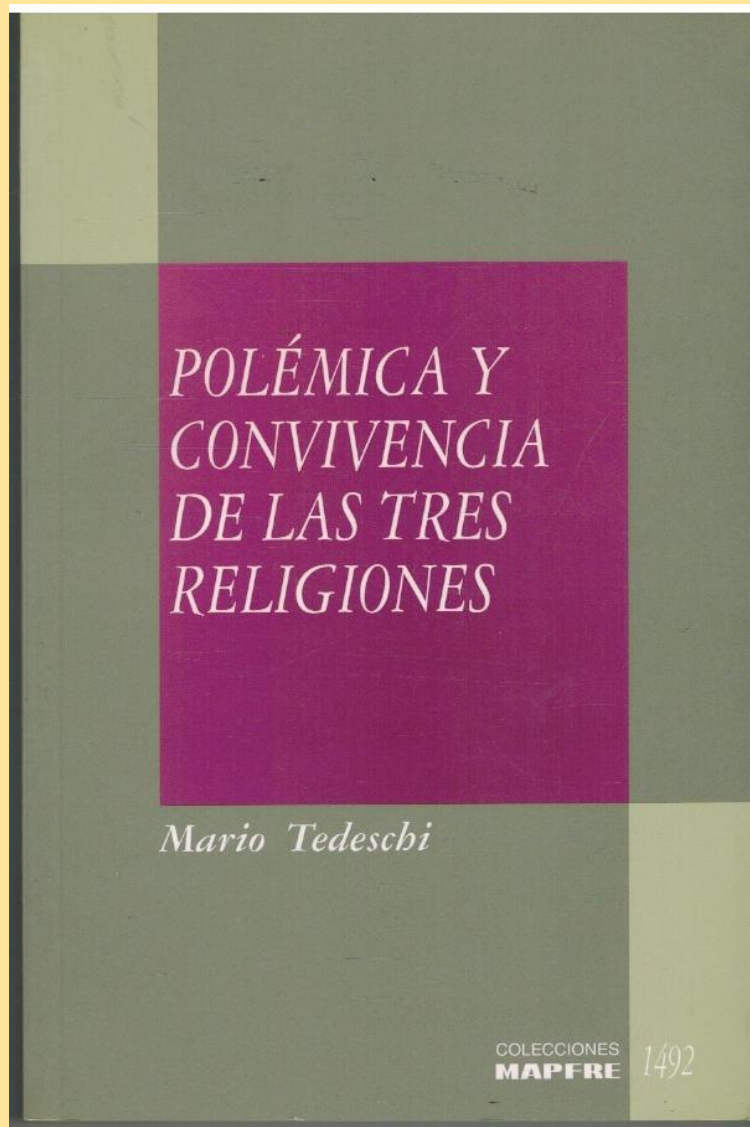
Beneroso Santos, J. (2001). «Comentario de la obra de Mario Tedeschi, *Polémica y convivencia de las tres religiones*. Madrid, Mapfre, 1992». Minorías étnico-religiosas en la España medieval. Madrid: Departamento de Historia Medieval, Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la UNED.

D. Mario Tedeschi, reconocido profesor, doctor en Derecho y profesor ordinario de la Universidad de Nápoles (en el momento en que fue realizado el presente trabajo, posteriormente fue nombrado catedrático) en la misma universidad), aborda en esta obra un tema que ha sido objeto de numerosos estudios e investigaciones. En forma de síntesis, el autor ofrece una visión general de los acuerdos y conflictos surgidos del contacto entre las tres grandes religiones monoteístas: cristiana, musulmana y judía.

Dentro de su extensa bibliografía, cabe destacar, además de la obra que tratamos *Polémica y convivencia de las tres religiones* (1992)², los siguientes títulos: *La politica ecclesiastica di Bettino Ricasoli 1859-1862*

² Para la realización de este trabajo hemos consultado la edición de 1992, publicada por Mapfre.

(1971), *Cavour e la questione romana 1860-1861* (1978), *Saggi di diritto ecclesiastico* (1987), *Chiesa Cattolica e guerra civile in Spagna nel 1936* (1989), *La tradizione dottrinale nel diritto ecclesiastico* (1990), *Il principio di laicità nello Stato democratico* (1996), *Cristiani, ebrei e musulmani nel basso Medioevo spagnolo* (1996), *Saggi di diritto ecclesiastico* (1999) y *Scritti di diritto ecclesiastico* (2000).



La obra presenta una estructura clara y bien organizada, articulada en tres capítulos principales, a los que se suman la introducción y la conclusión. A continuación, se incluye un extenso apéndice que recoge una serie de documentos seleccionados por el autor, considerados fundamentales para ofrecer una visión social completa tanto de las comunidades judía y musulmana como de sus relaciones con el mundo cristiano. El volumen se cierra con dos índices, uno onomástico y otro toponímico.

Por otra parte, la estructura del libro —organizada temáticamente y no cronológicamente— facilita una lectura transversal de los grandes debates y prácticas que afectaron a las comunidades religiosas en la Edad Media. Así se abordan los mecanismos de distinción social y religiosa, el papel del poder político en la gestión de la diversidad y la circulación de saberes entre tradiciones.

Uno de los aspectos más valiosos del trabajo de Tedeschi es su capacidad para entrelazar fuentes doctrinales, textos polémicos y legislación con testimonios de la vida cotidiana. Este enfoque permite captar tanto los discursos oficiales como las realidades prácticas que marcaron la interacción interreligiosa. Asimismo, el autor no rehúye el análisis de los momentos de violencia y segregación, como las disputas doctrinales, los libelos de sangre o las conversiones forzadas, sin por ello dejar de señalar los espacios compartidos, los intercambios culturales y los procesos de hibridación que también caracterizaron la experiencia hispánica.

El autor comienza indicando que la convivencia entre las tres religiones del Libro Revelado y sus respectivas comunidades puede considerarse el rasgo más significativo de la Edad Media española. Dicha convivencia no fue un fenómeno esporádico, sino que se sostuvo a lo largo de un periodo considerable, durante el cual las relaciones atravesaron diferentes etapas: algunas marcadas por la aceptación, la tolerancia y la armonía, y otras por una creciente tensión que desembocó en el odio, el acoso y, finalmente, en la dramática expulsión. Añade, además, que de esta coexistencia surgió un notable desarrollo cultural que enriqueció recíprocamente a las tres tradiciones, hasta el punto de que puede afirmarse que la cultura española no sería la misma sin el contacto del sustrato indígena peninsular con las culturas judía y musulmana.

Según Tedeschi, la escasa vitalidad del pensamiento cristiano fue la tónica dominante desde san Agustín hasta prácticamente el siglo XII. Durante este largo periodo, se fomentó una actitud marcadamente beligerante y proselitista que deterioró la propia enseñanza doctrinal. Resulta especialmente significativo el notable auge de la veneración a santos, mártires y reliquias, fenómeno que impulsó la proliferación de las peregrinaciones y que marcaría de forma indeleble el comportamiento religioso cristiano a lo largo de toda la Edad Media.

La vinculación entre la Iglesia y el Estado en el reino visigodo provocó que, de forma paulatina y conforme se celebraban los sucesivos concilios toledanos, la intransigencia y el rechazo hacia los judíos fueran en aumento. La llegada de los árabes supuso para la comunidad judía una

oportunidad de liberarse de la fuerte opresión, ejercida por la política visigoda. El apoyo y la colaboración que ofrecieron los judíos a los recién llegados jamás fueron olvidados por la sociedad cristiana posterior.

En al-Andalus, tanto las comunidades judías como las cristianas gozaron de la protección que les ofrecía la ley coránica, en tanto que ambas formaban parte de las religiones del Libro Revelado. Estas comunidades pudieron conservar sus creencias y practicar libremente su culto. Se mantuvieron tanto los obispos como las estructuras eclesiásticas cristianas, y además conservaron otras libertades, como el ejercicio de una jurisdicción propia o la posesión de propiedades. Sin embargo, estas medidas fueron en realidad más aparente que reales. Los judíos fueron los primeros en integrarse en la nueva sociedad y asimilar rápidamente la cultura y las costumbres árabes. Adoptaron el árabe como lengua de expresión y adoptaron sus tradiciones y saberes, hasta el punto de que, en muchas ocasiones, resulta prácticamente imposible distinguir el pensamiento de un judío del de un musulmán andalusí. Es innegable la importancia que los judíos desempeñaron como transmisores de la cultura árabe al resto de Europa, pues, gracias a su conocimiento del latín, el hebreo y el árabe, tradujeron al latín numerosas obras en distintas disciplinas.

Más lentamente, también los cristianos se integraron en la sociedad islámica, arabizándose hasta el punto de resultar difícil distinguirlos de los propios musulmanes. La armonía entre las tres religiones fue, en general, la tónica dominante en al-Andalus desde el siglo VIII hasta

prácticamente finales del siglo XI. Sin embargo, la gran revuelta del año 1009, la posterior desintegración del poder andalusí, las cada vez más frecuentes incursiones de los cristianos del norte y un resurgimiento del factor religioso —hasta entonces relativamente insignificante—, fueron las principales causas de división y tensión entre las comunidades. Estas tensiones irían en aumento hasta desembocar, en los siglos siguientes, en una clara hostilidad.

En los reinos cristianos, desde finales del siglo IV, se promovió una lucha especialmente virulenta contra los infieles, así como la instauración de un Estado confesional. Posteriormente, la difusión de las posturas cristianas fue llevada a cabo, principalmente, por las órdenes religiosas. El nacimiento de estas instituciones fue una de las consecuencias más notables de las cruzadas. Se trataba de órdenes a la vez religiosas y militares, que intentaban compatibilizar el modo de vida monástico con el ejercicio de la guerra. Se caracterizaban por su marcada beligerancia y, en muchos casos, por un exacerbado proselitismo. Podemos considerar los siglos XII y XIII —especialmente este último— como un punto de inflexión en las relaciones entre las tres religiones. En este periodo coinciden posiciones rigoristas dentro de las tres confesiones. La intolerancia y el rechazo surgieron casi simultáneamente tanto en los reinos cristianos como en al-Andalus. Las dinastías africanas de los almorávides y los almohades, con una política de marcado carácter religioso y austero, se distinguieron por su búsqueda de una mayor pureza en las interpretaciones coránicas. Por su parte, dentro de la comunidad judía comenzó a despuntar el movimiento pietista, que desde el siglo XII

se difundió rápidamente por toda la península. Paralelamente, cobraron fuerza las corrientes místicas, que darían lugar al desarrollo del Cabalismo, orientado a preservar la más recta tradición judaica frente a cualquier forma de racionalismo.



Cristianismo, Judaísmo e Islamismo

Las órdenes religiosas cristianas, como los cluniacenses y posteriormente los cistercienses, con su creciente influencia tanto eclesiástica como política —especialmente en Castilla y León—, aceleraron el proceso de confrontación contra los infieles. Por otro lado, la aparición de Santo Tomás de Aquino resultó fundamental para el pensamiento cristiano y determinante en la formulación de una posición doctrinal sobre la relación entre razón y fe, al construir un sistema teológico propio. Su pensamiento se vio influido por autores árabes y judíos, cuyas obras conoció a través de las traducciones realizadas en la

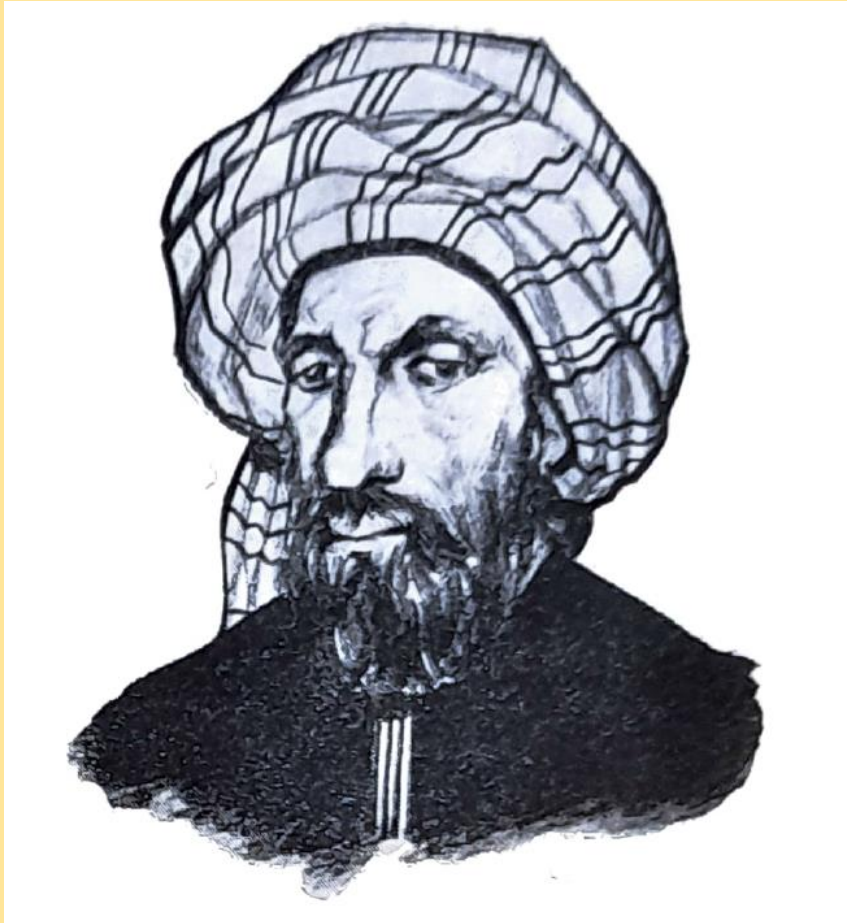
Escuela de Toledo. Entre sus referencias figuran Aristóteles, Averroes — a quien conoció directamente—, Avicena y Maimónides. Santo Tomás se definió perfilando una postura innovadora, basada en el aristotelismo, en oposición tanto al inmovilismo agustiniano como al aristotelismo extremo de los averroístas latinos. Defendió la autonomía de la razón filosófica y rechazó la teoría averroísta de la «doble verdad». La distinción entre esencia y existencia constituye una de las aportaciones más relevantes del pensamiento tomista. Santo Tomás representa la expresión más depurada de la «ideología» cristiana y es la fuente en la que han cristalizado las grandes ideas que han nutrido a los teóricos y teólogos de la Iglesia hasta nuestros días. En al-Andalus se adoptaron desde el principio las directrices orientales en materia de exégesis coránica, siguiendo una línea ortodoxa que se mantuvo profundamente arraigada a lo largo del tiempo. El islam andalusí se caracterizó, en general, por una postura conservadora, receptiva y continuadora, más que innovadora. En este contexto, prevaleció de forma casi exclusiva la escuela jurídica *malikí*, que llegó a adquirir una notable influencia política. Pese a que la teología islámica atravesó numerosas crisis y controversias a lo largo de casi cuatro siglos, los musulmanes andalusíes permanecieron fielmente vinculados al *malikísmo*.

En al-Andalus no lograron consolidarse los grandes movimientos religioso-políticos surgidos en Oriente, como el *jarichismo*, el *chiísmo*, el *mutazilismo* ni ninguna de sus derivaciones. Dentro del ámbito teológico y filosófico, destacó en el siglo XI la figura de Ibn Ḥazm, quien, con la

intención de contrarrestar la fuerte influencia de los alfaquíes *malikíes*, se erigió en firme defensor del *zahirismo*.

Los alfaquíes ejercieron una enorme influencia tanto en el ámbito espiritual como en el temporal de la sociedad musulmana, debido principalmente al elevado valor que las ciencias religiosas tenían en la cultura islámica, consideradas la base misma de la educación. En este sentido, tal como señala el autor citando a Chejne, el Islam no constituye únicamente una religión, sino que es al mismo tiempo Estado, cultura y modelo de vida; el Corán y la Sunna conforman la ley religiosa que sustenta el derecho, la organización política, la vida social y la economía del mundo musulmán.

Con la llegada de los almorávides, estos eruditos religiosos reforzaron aún más su papel en la vida política y espiritual, ya que ofrecieron su apoyo a dicho movimiento. En el siglo XII destacan dentro del pensamiento filosófico figuras como Ibn Bayya (Avempace), quien consideraba que la meta última de la existencia humana era la unión del alma con Dios; Ibn Ṭufayl (Aben Tofail), con sus reflexiones sobre la estrecha relación entre filosofía y religión; e Ibn Rusd (Averroes), cuya obra constituye una síntesis profunda entre el pensamiento islámico y la filosofía aristotélica. Este último desarrolló ideas originales sobre la armonía entre razón y fe, que ejercieron una gran influencia en todas las comunidades religiosas, especialmente en la cristiana, donde sus escritos tuvieron un impacto decisivo en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.



Avempace (Zaragoza hacia 1080/85-Fez 1138/39)



Ibn Tufayl (Guadix 1105/10-Marrakesh 1185)



Averroes (Córdoba1126-Marrakesh1198)

La intolerancia y la incomprensión se instalaron en al-Andalus con la llegada de los almorávides y, más intensamente, con la de los almohades. Ambas dinastías se caracterizaron por el rigor doctrinal de sus creencias y por un marcado fanatismo religioso. Ibn Tumart, fundador del movimiento almohade y discípulo de al-Gazali, se manifestó abiertamente en contra de las prácticas religiosas predominantes en su época, proponiendo una reforma que combinaba un fuerte puritanismo con una

reinterpretación doctrinal del islam. Con el establecimiento del poder almohade en al-Andalus, las comunidades cristiana y judía fueron objeto de persecución, lo que obligó a muchos de sus miembros a huir y buscar refugio, principalmente, en los reinos cristianos del norte peninsular. Si bien el punto de inflexión en las relaciones entre las tres religiones se sitúa en los siglos XII y XIII, el acontecimiento decisivo que marca el giro en el desarrollo de las acciones militares entre cristianos y musulmanes se produce en 1212 con la batalla de las Navas de Tolosa. A partir de este momento se inicia el declive del poder islámico en la Península. Esta campaña, tal como señala el autor, fue concebida desde el mundo cristiano como una cruzada más, en la que intervinieron tropas de todos los reinos peninsulares, así como un considerable contingente de fuerzas europeas. En los reinos cristianos, los judíos fueron generalmente bien acogidos tras su huida de la persecución almohade, y la convivencia con la mayoría cristiana venía siendo, en líneas generales, aceptable. Tanto los judíos como los mudéjares pudieron conservar sus prácticas religiosas mediante el pago de impuestos y disponían, además, de una jurisdicción propia. Ambas minorías constituían grupos claramente definidos dentro del tejido urbano de las ciudades cristianas, si bien existieron notables diferencias entre ellos. Mientras que los mudéjares, por lo general de condición modesta y dedicados principalmente a la agricultura y la artesanía, no alcanzaron gran relevancia en los ámbitos social, económico o político, los judíos sí lograron ocupar posiciones destacadas en estos terrenos.

Sin perder de vista el marcado carácter étnico del pueblo judío, lo que verdaderamente los define es su religión. Esta constituía para ellos el

principio fundamental: todo se organizaba en torno a ella, y actuaba como principal vínculo de cohesión interna, así como rasgo distintivo frente a las demás comunidades. La creencia de formar parte del pueblo elegido por Dios les sirvió de estímulo para superar las adversidades históricas.

Dentro de la comunidad judía también se produjeron tensiones y enfrentamientos, tanto entre distintas escuelas como entre pensadores, a causa de las divergencias en la interpretación de las Escrituras y en torno al pensamiento judío en general. Este se movía entre posturas como la de Maimónides, notablemente influido por la filosofía aristotélica y distante de la escuela talmúdica, y el deísmo tradicionalista de Judah Leví. Toda la obra de Maimónides está encauzada hacia el equilibrio armónico entre Fe y Razón, e intenta demostrar racionalmente la existencia de Dios. Sus ideas provocaron el rechazo no solo de amplios sectores del pensamiento judío, sino también de numerosos ámbitos del pensamiento cristiano.

Frente al racionalismo de Maimónides, irrumpió en la península Ibérica el movimiento pietista europeo, defensor de la pureza en la interpretación de la doctrina talmúdica. No obstante, tuvo aún mayor repercusión en la sociedad judía hispánica la corriente mística que dio origen al Cabalismo, una tendencia de fuerte contenido escatológico, profundamente arraigada en el pensamiento judaico más tradicional, que concebía el misticismo como única vía de acceso a Dios. El Cabalismo alcanzó una notable importancia en la España medieval y experimentó un amplio desarrollo a lo largo del siglo XIII.

Junto a los enfrentamientos de carácter ideológico surgieron otros de índole social, consecuencia de la marcada jerarquización interna de la comunidad judía. Esta se estructuraba desde los estratos más humildes hasta las clases medias, integradas principalmente por artesanos y comerciantes —actividad en la que tradicionalmente destacaban—, y culminaba en el grupo de los privilegiados, formado por individuos de elevada posición económica, médicos —y preparadores de medicamentos—, eruditos y quienes ocupaban cargos políticos. Las tensiones entre estos sectores no solo desestabilizaron la convivencia dentro de la propia comunidad judía, sino que también afectaron sus relaciones con el resto de la población. Numerosos judíos adinerados desempeñaron funciones relevantes en las cortes de los reinos cristianos, lo que suscitó recelo, envidia y animadversión en la sociedad cristiana. Algunos alcanzaron grandes fortunas mediante el comercio del dinero, llegando a convertirse en prestamistas de los monarcas. Estos, a su vez, los empleaban como funcionarios encargados de la recaudación y administración de la Hacienda Real. Así, en el imaginario colectivo cristiano, la asociación entre la figura del recaudador y el judío se consolidó, de modo que la antipatía que estas funciones provocaban se proyectó sobre la diferencia religiosa, dotándola de un matiz negativo hasta entonces poco relevante.

El enfurecimiento social hacia los judíos fue en aumento de forma paulatina, pasando de un antisemitismo verbal a otro de carácter abiertamente violento, coincidiendo con la crisis demográfica y las epidemias del siglo XIV, así como con la campaña antijudía promovida

por Enrique de Trastámara. En estas fechas, como señala el profesor Valdeón, los judíos, principalmente en Castilla, eran considerados «culpables de todos los males». Todo ello provocó un incremento en los enfrentamientos que desembocaron, a finales del siglo XIV, en los pogromos. Los de 1391, sin duda los más virulentos, marcaron la culminación del deterioro en las relaciones entre las comunidades cristiana y judía. A partir de estos acontecimientos, se acentuó el declive de la comunidad judía española, cuyos miembros se vieron forzados a la conversión para escapar de las persecuciones. No se trató de conversiones motivadas por una sincera convicción religiosa, sino impuestas por una necesidad imperiosa. Los llamados cristianos nuevos o conversos fueron siempre sospechosos de continuar practicando su antigua fe y siguieron siendo considerados enemigos por una sociedad cristiana cada vez más intransigente, siendo además sistemáticamente perseguidos y masacrados.

Si bien durante el siglo XV se registraron momentos de aparente mejoría en las relaciones, ello se debió fundamentalmente a la disminución de la comunidad judía, trasladándose entonces la fricción hacia los conversos. En ellos veían los denominados cristianos viejos una amenaza para sus intereses. La búsqueda de una uniformidad social a través de la homogeneización religiosa fue uno de los objetivos de los Reyes Católicos, y la Inquisición se convirtió en el instrumento para alcanzarlo.

Para el autor, quien lo reitera en múltiples pasajes de la obra, la causa primordial que motivó la expulsión de los judíos fue de índole

religiosa. El objetivo de convertir a la comunidad judía por todos los medios posibles fue una aspiración compartida tanto por la Iglesia como por los Reyes Católicos. En el marco de su política, resultaba inaceptable la existencia, dentro de la sociedad, de un grupo confesional distinto, con autonomía jurisdiccional, lo cual se convirtió en un factor determinante en la decisión de 1492.

Asimismo, el autor subraya que la expulsión debe contemplarse en el contexto de una política general orientada hacia la cristianización total de la sociedad europea. En el caso concreto de Castilla y Aragón, se inscribe en un clima de animadversión social creciente que contribuyó de manera decisiva al proceso.

Una parte significativa de la historiografía ha justificado esta política de los Reyes Católicos, argumentando la imposibilidad de una integración plena y señalando la creciente impopularidad social de los judíos, un fenómeno que habría escapado al control de los monarcas.

Por otro lado, debe señalarse que, para Tedeschi, los judíos constituían una minoría étnica que formaba una microsociedad. Sin embargo, más allá del componente étnico, lo que verdaderamente aglutina y da cohesión a la comunidad judaica es la religión. Es esta la que transmite al judío un sentimiento de pertenencia al *pueblo elegido*, otorgándole una notable capacidad de resistencia ante las adversidades, y la que impide que dicha comunidad se diluya dentro de la mayoría cristiana. Para el judío, la religión era el eje central de su vida; todo lo demás —desde la organización política hasta los aspectos más simples de

la vida económica— estaba supeditado a ella. Frente a esta confesión, el cristianismo hispánico, como comenta el autor, se caracterizó por una defensa dura e intransigente de su fe, y, sobre todo, por sus constantes intentos de asimilación y sometimiento, que desembocaron en persecuciones y matanzas.

El fracaso de las conversiones—que el autor estima en más de un millón de bautismos, cifra que consideramos excesiva a la luz de los datos disponibles sobre la población judía— provocó un aumento de la presión sobre esta comunidad, manifestado principalmente en disposiciones reales cada vez más severas que restringían aún más sus ya mermadas libertades. Esta dinámica desembocó en la creación de la Inquisición, no como órgano eclesiástico, sino como parte del aparato estatal, y culminó en la que los Reyes Católicos consideraron la «solución final»: la expulsión.

Debe tenerse presente que en el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes prevalecieron los motivos políticos y se trató, ante todo, de un conflicto de naturaleza militar. En cambio, el conflicto entre cristianos y judíos, aunque se popularizó bajo una justificación religiosa, tuvo como trasfondo una problemática esencialmente política, con un marcado componente económico. Para los gobernantes, la presencia de una comunidad que constituía, de facto, un «Estado dentro del Estado» — una colectividad que vivía en paralelo a la sociedad cristiana y participaba en sus propias estructuras— generaba recelo. Esta situación contrastaba con la de los musulmanes, cuya diferencia con los cristianos se manifestaba en términos de oposición clara, tanto en lo religioso como en

lo territorial, al haberse constituido como grupo a raíz de un conflicto armado y de la ocupación física de un espacio diferenciado.

Como se ha señalado anteriormente, las relaciones entre cristianos y musulmanes fueron, en general, aceptables hasta finales del siglo XI, momento en el que comenzaron a deteriorarse de manera progresiva, derivando con el tiempo en una situación marcada por la tensión, la intransigencia y la intolerancia. No se registran intentos serios de revertir dicho deterioro. A pesar de compartir numerosas creencias fundamentales, el cristianismo y el islam han permanecido enfrentados desde el siglo VII hasta la actualidad. Este conflicto religioso ha sido sostenido tanto por la palabra como por la guerra. Junto a los motivos confesionales, deben considerarse también causas de naturaleza política, social y económica. La combinación de todos estos factores ha dado lugar a posturas rígidas, intolerantes, excluyentes e insolidarias.

Políticos, eruditos y religiosos han difundido una imagen negativa del musulmán, que ha calado profundamente en la sociedad occidental. Se han argumentado varias razones para justificar este proceder, siendo una de las principales que, desde sus inicios, el Islam fue considerado un peligro para la cristiandad, al ser visto como una amenaza ideológica. Esta percepción se vio reforzada por el fulgurante y rápido avance islámico, que sacudió los cimientos de la cultura occidental, anexionando gran parte de sus territorios, al tiempo que surgía una civilización musulmana que se consolidó como hegemónica durante varios siglos, destacándose en los ámbitos militar, político, social, económico y científico.

El miedo y el rechazo dieron paso al odio «visceral». Todo era válido en la lucha contra el infiel, y todo lo proveniente del Islam era considerado nocivo para el cristiano. Este odio se perpetuó a través de la tradición, manifestándose en diversos momentos de la historia: en las cruzadas, en la Inquisición española, en la Liga Santa contra el turco e incluso en el moderno colonialismo occidental. El rechazo hacia el musulmán sigue vigente en amplios sectores de nuestra sociedad, una cuestión de plena actualidad en muchos países.

Por otro lado, tal como señala el autor, la estancia de los árabes en la Península no puede considerarse una etapa transitoria de escasa incidencia, sino que, en realidad, la cultura árabe desempeñó un papel fundamental en la formación de la cultura española. La simbiosis de las tres culturas, como defendía Américo Castro, dio origen a nuestra cultura, que, aunque con ciertas matizaciones y, por supuesto, con la participación del sustrato indígena —como señalaba Sánchez-Albornoz—, hizo posible la configuración de la cultura hispánica, con sus rasgos tan visibles y singulares. La cultura española no es solo el producto de los vencedores, sino también de los vencidos, ya que todas las culturas se impregnaron mutuamente, y no puede concebirse que ninguna de ellas evolucionara aisladamente, sin recibir influencia de las demás.

Como indica el autor, el antagonismo hacia el Islam fue lo que forjó y reforzó la fe cristiana en la península Ibérica. Para Europa, España era tierra de frontera, y por ello toda apología del cristianismo adquirió un carácter particularmente virulento, interpretándose la «Reconquista»

como una gran cruzada. La España cristiana se percibía como la avanzadilla del mundo occidental y, en ese sentido, como la vanguardia del pensamiento cristiano.

A modo de conclusión crítica y reflexiva, cabe insistir en que el estudio de las relaciones entre las tres religiones no puede —ni debe— limitarse a un período o lugar concreto. Exige una perspectiva amplia, panorámica, que, sin renunciar a los análisis locales, reconozca la complejidad de una convivencia que, en contextos específicos como el de la Edad Media en la península Ibérica, adquirió rasgos singulares. Las condiciones históricas que aquí confluyeron —con una presencia árabe prolongada y extensa— confieren a este fenómeno un significado particular que no puede soslayarse.

Tal como señala Tedeschi, la presencia musulmana no fue transitoria ni intrascendente, a diferencia —sostiene él— de la judía. Sin embargo, esta afirmación resulta discutible. La comunidad judía, asentada en la península desde mucho antes de la conquista islámica, no solo tuvo una notable continuidad histórica, sino que en ciertos momentos aún sin ocupar un espacio físico distinto, alcanzó un papel político destacado. Su contribución cultural, así como su función como transmisora de saberes entre mundos y civilizaciones, constituye un legado de extraordinaria relevancia. En este sentido, Europa, y muy especialmente España, mantiene una deuda intelectual con el judaísmo por su inestimable aportación cultural.

El autor identifica en la religión y la cultura los principales factores de fricción, pero resulta evidente que otras causas, más profundas —de índole política, económica o social— han sido a menudo revestidas de un discurso religioso para justificar conflictos que, en el fondo, responden a dinámicas de poder y dominación. Esta instrumentalización de lo religioso como vehículo de exclusión ha tenido consecuencias históricas de gran alcance.

Aunque Tedeschi considera que las diferencias culturales impidieron un entendimiento real entre las tres comunidades, es preciso matizar su afirmación. Durante los primeros siglos de al-Andalus, existió una convivencia entre musulmanes, cristianos y judíos que, pese a ciertas tensiones, fue relativamente armoniosa —una cuestión muy debatida y que actualmente es todavía motivo de estudio y análisis—. Prueba de ello es la progresiva arabización lingüística y cultural de cristianos y judíos, su incorporación al tejido social andalusí y su contribución activa a la producción intelectual. Posteriormente, esta etapa fue sustituida por otra más intolerante, como el propio autor señala, en la que acusa a la comunidad cristiana de adoptar una postura proselitista agresiva y excluyente, especialmente en el marco de la llamada «Reconquista», orientada a imponer una uniformidad religiosa sobre la diversidad preexistente.

Este proceso de homogeneización encuentra su expresión culminante en la política religiosa de los Reyes Católicos, cuya aspiración a un único cuerpo de creyentes recuerda, con todas las distancias

necesarias, el ideal de ‘Abd al-Rahman III de constituir una *umma wahida*, una comunidad unificada de fieles bajo un mismo credo y una misma autoridad. Hubo otras políticas, como la almorávides y almohades. En ambos casos, se observa la voluntad de construir un orden político legítimo sobre la base de la uniformidad religiosa —en la actualidad mantengo una línea de investigación al respecto—. Sin embargo, esta aspiración, por ambiciosa que fuera, supuso la exclusión de la alteridad y el rechazo de la pluralidad como valor.

Tedeschi, basándose en el examen de los hechos descritos en la obra, considera que la convivencia entre confesiones religiosas tan diferentes es casi imposible, aunque no del todo, ya que —también y de forma más clara en otros trabajos—reconoce algunos ejemplos históricos que matizan esa imposibilidad. Sin embargo, no ofrece ejemplos concretos de coexistencia pacífica prolongada, limitándose a subrayar la complejidad del fenómeno.

Resulta evidente, como él mismo señala, que hablar de tolerancia religiosa en la Edad Media —ni en la península Ibérica ni en ningún otro lugar de Europa, no nos engañemos— parece impensable —en nuestra opinión, sencillamente inviable—si se tiene en cuenta que ni siquiera hoy el derecho de libertad religiosa se encuentra plenamente garantizado. Para Tedeschi, la conclusión final de las relaciones entre las tres religiones del Libro es negativa. La historiografía ha solido cargar esencialmente contra el modelo cristiano europeo, responsabilizándolo de haber adoptado posturas intolerantes y excluyentes frente a las demás religiones, aunque

no cabe duda de que el islam — y en ciertos contextos también el judaísmo— tampoco contribuyó de forma decisiva a la construcción de una convivencia real y duradera.

No obstante, desde una perspectiva actual y a modo de reflexión personal, cabe señalar que la convivencia entre comunidades religiosas diversas no solo es posible, sino que puede llegar a ser fructífera. Así lo demuestra, por ejemplo, el caso contemporáneo de Gibraltar, donde una población de cerca de treinta mil habitantes acoge comunidades católicas, protestantes, anglicanas, evangelistas, judías, musulmanas, hindúes, bramhamistas y otras, todas ellas integradas en un clima de respeto mutuo, colaboración activa y relativa indiferencia ante los conflictos internacionales que afectan a sus respectivas confesiones. Más allá de una mera tolerancia, estas comunidades colaboran de forma habitual en proyectos culturales y sociales comunes, mostrando así que la coexistencia armónica no es una utopía del pasado ni una aspiración futura, sino una realidad presente en determinados contextos.

Para Tedeschi, el balance histórico es negativo, ya que no se logró una verdadera asimilación entre las tres religiones. No obstante, quizás el error consista precisamente en haber buscado la asimilación en lugar de la coexistencia. La asimilación implica la negación del otro, mientras que la coexistencia, en cambio, permite que cada comunidad mantenga sus rasgos distintivos en un marco compartido de respeto y libertad.

El objetivo, por tanto, no debió ser nunca la conversión forzosa o la imposición ideológica, sino la articulación de un espacio plural en el que

las distintas confesiones pudieran desarrollarse con plena libertad, sin interferencias ni exclusiones. Así, las tres culturas permanecieron diferenciadas, se observaron con desconfianza y no llegaron a compenetrarse; solo en el terreno cultural —piénsese en la Escuela de Traductores de Toledo— se produjeron estímulos positivos, que, en más de una ocasión, han sido probablemente magnificados.

Además, el autor concluye con cierto escepticismo al afirmar que «la historia no es ciertamente *magistra vitae*, nada nos enseña, ni siquiera cuando mucho nos deja». Sin embargo, esta sentencia, aunque comprensible en su contexto, no debería asumirse sin reservas, ya que no se puede caer en la negación absoluta de toda posibilidad de aprendizaje histórico.

En definitiva, *Polémica y convivencia de las tres religiones* ofrece una visión matizada, profundamente documentada y crítica de un periodo clave de la historia peninsular. Es una obra de referencia para quienes deseen comprender los múltiples niveles de interacción entre las religiones del Libro en contextos de dominación musulmana y cristiana, así como una invitación a reflexionar sobre los límites y posibilidades de la convivencia religiosa en sociedades plurales.

