

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS



XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

Jornadas de Historia en Llerena (18ª. 3 y 4 de noviembre de 2017. Llerena)

El legado de la España de las tres culturas / [coordinación Felipe Lorenzana de la Puente y Francisco Mateos Ascacibar]. – Llerena : Sociedad Extremeña de Historia, 2018. - 275 p.: il. + DVD

D.L. BA-

ISBN: 978-84-09-00958-9

1. Tres culturas-Convivencia-España. 2. España-Historia-S. V-XV-Congresos y asambleas. 3. Al-Andalus-Civilización-Congresos y asambleas. 4. Al-Andalus-Civilización-Congresos y asambleas. 5 Extremadura - Historia - Congresos y asambleas. I. Mateos Ascacibar, Francisco Javier, coord. II. Lorenzana de la Puente, Felipe III. Sociedad Extremeña de Historia. IV. Título.

930.85(460)(=411.16)(063)''

930.85(460)(=411.21)(063)

94(460)''04/14''(063)



La Sociedad Extremeña de Historia expresa su agradecimiento a cuantas instituciones, empresas y particulares han hecho posible, con su colaboración, la celebración de las XVIII Jornadas de Historia

Manuel Maldonado Fernández



In memoriam

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS



SOCIEDAD EXTREMEÑA DE HISTORIA



JUNTA DE EXTREMADURA

Llerena, 2017

XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

Llerena, 3 y 4 de noviembre de 2017

ORGANIZACIÓN

Sociedad Extremeña de Historia

Junta de Extremadura. Secretaría General de Cultura

COMISIÓN CIENTÍFICA

Manuel del Barco Cantero (Universidad Popular de Llerena)

Luis Garraín Villa (Cronista Oficial de Llerena)

Alfonso Gutiérrez Barba (IES de Llerena)

Ángel Hernández García (Asociación Cultural Morrimer)

Felipe Lorenzana de la Puente (IES Alba Plata, Fuente de Cantos)

Francisco Javier Mateos Ascacibar (Archivo Municipal de Llerena)

Eugenio Santos Rafael (IES Sierra del Agua, Guadalcanal)

Rogelio Segovia Sopo (IES Ramón Carande, Jerez de los Caballeros)

PATROCINIO

Junta de Extremadura. Secretaría General de Cultura

Diputación de Badajoz

Asamblea de Extremadura

Ayuntamiento de Llerena

Centro de Profesores y Recursos de Azuaga

Caja Rural de Extremadura

COLABORACIÓN

Universidad Popular de Llerena

Imprenta Grandizo

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

Edita: Sociedad Extremeña de Historia

Plaza de España, 1

06900 LLERENA (Badajoz)

www.jornadasdehistoriaenllerena.es

Llerena, 2017

COORDINACIÓN

Felipe Lorenzana de la Puente

Francisco Javier Mateos Ascacibar

© De la presente edición: Sociedad Extremeña de Historia

© De los textos e imágenes: los autores

Diseño de la portada: Antonio Haro Urquizar (IES de Llerena)

Traducción de los resúmenes: Isabel Lorenzana García (EOI de Plasencia)

Maquetación

Imprenta Grandizo (Llerena)

Impresión

Gráficas Diputación de Badajoz

ÍNDICE

Pág.

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

<i>Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de al-Andalus: la experiencia del otro (siglos VIII-XV)</i> Christine Mazzoli-Guintard.....	11
<i>Cristianos y judíos en el Suroeste medieval. Tolerancia y conflicto (siglos XIII-XV)</i> Isabel Montes Romero-Camacho.....	29
<i>Herederos de la intolerancia</i> Reyes Mate.....	61
<i>Los mudéjares de Andalucía y el Algarve en el siglo XIII. Apuntes para un estudio de historia comparada</i> José María Alcántara Valle y Joaquín Calvo Crehuet.....	75
<i>Melchor de los Reyes (1571-1603). La herencia actual de un judeoconverso extremeño en Indias</i> Rafael Caso Amador y Juan Luis Fornieles Álvarez.....	93
<i>Presencia de la obra Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā wa khullān al-wafā (Enciclopedia o Epístolas de los Hermanos de la Pureza) en la obra filosófica de Ibn al Sid al-Baṭalyawṣī</i> José Miguel Cobos Bueno y José Ramón Vallejo Villalobos.....	109
<i>Moriscos en Extremadura. Autoridades frente a la expulsión</i> Sara Madrigal Castro.....	119
<i>El legado judío de Casar de Palomero (Cáceres): El fruto de la intolerancia</i> Marciano Martín Manuel.....	129
<i>Judíos y judeoconvertos y su legado médico-sanitario: Fernando Mena, Arias Montano, Vázquez de Arcos (Arceo)</i> Andrés Oyola Fabián.....	141
<i>No hubo ni simbiosis ni antibiosis, era la lucha de un pueblo conquistado que inició su reconquista hasta la expulsión de los invasores</i> Juan Cerrillo Mansilla.....	157
<i>Diversidad racial y multiculturalidad. Vivir en Llerena a finales de la Edad Media</i> Ángel Bernal Estévez.....	171
<i>Gabriel Israel: Un judío trujimán llerenense</i> Luis Garraín Villa.....	187

OTROS ESTUDIOS SOBRE EXTREMADURA

<i>El sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna en la iglesia de Santiago Apóstol de Llerena. Reconstrucción e interpretación iconológica</i> Manuel del Barco Cantero.....	201
---	-----

<i>Una planta inédita para la contratación del retablo del Convento de la Concepción de la villa de Llerena (1656)</i> José Ignacio Clemente Fernández y Patricia Clemente Fernández.....	215
<i>De Coria a Sevilla. Los beatos cardenales Marcelo Spínola y Ciriaco Sancha. Una controversia política en el ejemplar episcopado de la convulsa España del siglo XIX</i> José Gámez Martín.....	229
<i>La Llerena subterránea. Recuperando el pasado de las profundidades del suelo</i> Manuel Toro Rosa.....	245
<i>Los innombrables (I). Antonio López Sierra</i> Antonio Blanch Sánchez.....	261
Relación de autores.....	271

JUDÍOS, CRISTIANOS Y MUSULMANES EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS : LA EXPERIENCIA DEL OTRO (SS. VIII-XV)

JEWS, CHRISTIANS AND MUSLIMS IN THE CITIES OF AL-ANDALUS: THE OTHER'S EXPERIENCE (8TH-15TH CENTURIES)

Christine Mazzoli-Guintard

Université de Nantes
Francia

mazzoli.guintard@orange.fr

RESUMEN: Las ciudades de al-Andalus, territorios frecuentados y habitados por una sociedad numerosa y plural, compuesta de mercaderes, de ulemas, de soldados, de campesinos, de esclavos, de refugiados, de embajadores, etc., fueron lugares de experiencia del otro, de la diferencia y de la alteridad. Y este mosaico social, propio del mundo urbano, tuvo un rasgo específico en al-Andalus a lo largo de sus ocho siglos de historia: la coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes, tema fundamental de la historiografía del medioevo peninsular, que suscitó una impresionante cantidad de estudios, debates e interpretaciones ideológicas. Sobre la coexistencia de las tres culturas en el mundo urbano andalusí, existen estudios dispersos o que solo la examinan como espacios de encuentro entre judíos, cristianos y musulmanes y plantean en particular la existencia de juderías y mozarabías en al-Andalus. Las fuentes a nuestro alcance y la rica historiografía sobre las tres culturas en al-Andalus permiten ahora plantearnos el tema con el enfoque de la experiencia del otro, el otro de dentro y el otro de fuera, enfoque que supone el examen del marco espacial, jurídico y político de la experiencia del otro, el estudio de las formas de la experiencia del otro y de las gradaciones en la experiencia del otro, que va de la diferencia convertida en alteridad hasta la alteridad radical.

ABSTRACT: The cities of al-Andalus, territories visited and inhabited by a numerous and plural society, composed by merchants, ulama, soldiers, farmers, slaves, refugees, ambassadors, etc., were places for the other's experience, for differences and otherness. This social mosaic, typical of the urban world, had a specific feature in al-Andalus in its eight centuries of history: the coexistence of Jews, Christians and Muslims, a principal topic of the historiography of the Middle Ages in the peninsula, which led to an enormous quantity of researches, debates and ideological interpretations. About the coexistence of the three cultures in the andalusi urban world, there are dispersed researches or researches which only examine this coexistence as meeting points between Jews, Christians and Muslims and highlight the existence of Jewish and Mozarab quarters in al-Andalus. The available sources and the rich historiography about the three cultures in al-Andalus allow now to consider the topic from the point of view of the other's experience, the inner and the outer's experience. It is an approach that implies the analysis of the spatial, legal and political frame of the other's experience, the study of their methods, gradations, which covers from the difference turned into otherness to radical otherness.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 11-27

ISBN: 978-84-09-00958-9



En octubre del año 1147, las tropas del rey de Portugal Afonso Henriques (1139-1185) y los cruzados nórdicos que asediaban Lisboa desde hacía más de tres meses consiguieron tomarla el día 25 de octubre, desencadenándose sobre los habitantes de esta ciudad de al-Andalus la violencia de una parte de los asaltantes, alemanes y flamencos, según cuenta un anónimo cruzado inglés, en un texto muy conocido¹: sin respetar las cláusulas pactadas de la entrega de la ciudad, se pusieron a saquear las casas, a provocar la huida de los vecinos, a violar a las mujeres. Un acontecimiento de este pillaje sigue llamando la atención de los historiadores, la ejecución del obispo de la ciudad: "Sin respetar ni el derecho ni lo sagrado (*contra ius et fas*), matan, degollándole, al muy viejo obispo de la ciudad"². Tan somera referencia a la ejecución del prelado cristiano ha suscitado interrogantes sobre la personalidad designada con el término *episcopus* -¿obispo o cadí?- y, por lo tanto, sobre la presencia de cristianos en Lisboa en 1147, temas sobre los cuales un artículo reciente de J.-P. Molénat pone fin al debate, demostrando la existencia de una comunidad cristiana en la ciudad, dirigida por su obispo³. Por otro lado, el trágico episodio llevó a plantearse las circunstancias de éste: S. Macias y S. Gómez notan al respecto que "en el momento en que entraron en la ciudad, los caballeros del Norte no habrán notado gran diferencia entre musulmanes, judíos o cristianos. Hablando la misma lengua, vistiendo de igual forma y comportándose de idéntica manera, mal se diferenciarían entre sí"⁴.

Quizá no haya que reflexionar tanto sobre la muerte violenta del obispo, porque se dieron actos similares de violencia por parte de los fieles hacia su obispo cuando tenían intereses contrapuestos: así pasó en el norte del reino de Francia, en abril del 1112, cuando los habitantes de Laon se rebelaron contra su obispo que no respetaba los derechos de la ciudad⁵; en Lisboa en octubre del 1147, el obispo fue matado sin duda porque se opuso a los actos de pillaje de los cruzados alemanes y flamencos, los cuales actuaron *contra ius et fas*. Sin embargo, la interpretación de la muerte violenta del obispo de Lisboa suscita la cuestión de la experiencia del otro, en este caso del otro de fuera, y más allá, suscita también la cuestión de los marcadores de la alteridad, es decir de los elementos que permiten conocer, indicar, delimitar la otredad cultural en un territorio, al-Andalus, cuya historiografía siempre ha dado un papel esencial al tema de las tres religiones, como lo indican estas *XVIII Jornadas de Historia en Llerena*, oportunamente convocadas para debatir de *La España de las Tres Culturas*. Las tres culturas y las tres religiones en al-Andalus han producido un sinfín de publicaciones desde el siglo XIX hasta la fecha⁶, y han dado lugar a tantos debates que es menester precisar el significado atribuido en esta contribución a 'cultura': se trata del "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc."⁷, es decir que abarca tanto los aspectos lingüísticos, jurídicos, artísticos, religiosos, saberes técnicos y médicos, etc., de una sociedad; 'cultura'

¹ DAVID, C.W. *De expugnatione Lyxbonensi: the Conquest of Lisbon*, New York, 2001² (1ª ed. 1936). Entre los numerosos estudios sobre este texto, el más reciente es WILSON, J. "Enigma of the *De Expugnatione Lyxbonensi*", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 9, 2017, pp. 99-129.

² DAVID, C.W. *De expugnatione Lyxbonensi: the Conquest of Lisbon*, New York, 2001², pp. 176-177.

³ MOLÉNAT, J.-P. "Cristianos arabizados (mozárabes) del Occidente peninsular (Garb al-Andalus) del siglo IX al XII", *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, 17, 2012, pp. 45-65.

⁴ MACIAS, S. y GÓMEZ, S. "La especificidad del Garb al-Andalus y su expresión en la vajilla almohade", en CRES-SIER, P., FIERRO, M. y MOLINA, L. (Eds.) *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2006 (pp. 387-409), p. 389.

⁵ GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*, ed. E.-R. Labande, Paris, 1981, pp. 337-345.

⁶ FERNÁNDEZ-MORERA, D. *The Myth of the Andalusian Paradise, Muslims, Christians and Jews Under Islamic Rule in Medieval Spain*, Wilmington Del., 2016; COOPE, J. *The Most Noble of People: Religion, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain*, Ann Arbor, 2017.

⁷ *Diccionario de la lengua española* de la RAE, 23.ª ed., 2014, versión electrónica (dle.rae.es). Así entiende 'cultura' F. VIDAL CASTRO. "La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad (étnica, religiosa, social)", en ROLDÁN CASTRO, F. (Ed.) *Culturas de al-Andalus*, Sevilla, 2015, pp. 221-272.

mantiene, pues, con 'civilización' relaciones de proximidad⁸ y no de antagonismo⁹. Por lo tanto, la cultura de al-Andalus, árabo-islámica y tan plural en el tiempo –¿qué tiene que ver la cultura urbana del siglo VIII con la del XV?–, integraba, entre otras aportaciones, las de las culturas judía y cristiana de la Península¹⁰.

Ahora bien, los marcadores de la alteridad cultural en al-Andalus tuvieron formas distintas, jurídica, arquitectónica, lingüística, etc., prácticas cambiantes de una época a otra con un importante hito en la primera mitad del siglo XII, gradaciones desde la aceptación al rechazo radical, matices que no fueron ajenos a la distinción entre el otro de dentro, el individuo que pertenece a un grupo cultural distinto del grupo de la élite política, y el otro de fuera, el extranjero que llega desde un espacio alejado. El distinguir entre el otro de dentro y el otro de fuera, menos abordado que el distinguir entre los tres grupos culturales de dentro, permite ofrecer propuestas nuevas sobre nuestros conocimientos de las prácticas de la alteridad en las ciudades de al-Andalus; prácticas que, por otro lado, es preciso considerar de manera diacrónica, puesto que sólo el tiempo largo permitirá vislumbrar las transformaciones de éstas. Pero ¿de qué alteridad se trata? Cabe señalar cuáles fueron las herramientas conceptuales que permitieron a los autores árabes y musulmanes del medioevo pensar y representar la otredad, en particular la otredad cultural.

I. PENSAR Y REPRESENTAR LA ALTERIDAD CULTURAL EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS (SS. VIII-XV).

I.1. Alteridad y alteridades en los discursos.

Las ciencias sociales, desde hace mucho tiempo, han empleado el concepto de alteridad como herramienta en sus análisis de las sociedades del pasado y de las de hoy¹¹. Para el geógrafo, la alteridad designa "lo que es exterior a un 'sí', a una realidad de referencia que puede ser el individuo, la sociedad, el lugar¹²", mientras el antropólogo distingue entre alteridad de fuera y alteridad de dentro¹³. El historiador hace resaltar el carácter plural de la alteridad¹⁴ e indaga sobre las dinámicas de la producción de la alteridad, procesos según los cuales "un grupo de una sociedad describe diferencias colectivas que atribuye a otros grupos de la sociedad y afirma el carácter más o menos fijo de éstas¹⁵". Es necesario, pues, plantearse la cuestión de este grupo que describe las diferencias colectivas que caracterizan al otro: en al-Andalus, el grupo es el de los sabios y letrados que, a través de sus discursos

⁸ En francés, *culture* es el "ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation [...] de l'all. *Kultur*, 'civilisation'" (ROBERT, P. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1992, t. III, p. 109.) M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid, 1983, t. I, p. 841 da las palabras por sinónimas y añade: "se ha propuesto, sin que haya llegado a cuajar la idea, una distinción entre 'cultura' y 'civilización', aplicando la primera palabra al grado de perfeccionamiento social o de las relaciones humanas y la segunda para el progreso científico y material".

⁹ DAKHLIA, J. *Islamicités*, Paris, 2005, p. 8: "à la différence d'une civilisation, qui se définit généralement sous la plume des historiens comme une entité cohésive mais poreuse, rayonnant mais aussi réceptive aux 'influences', la notion de culture [...] met l'accent sur un système logique [...] et une] permanence transhistorique".

¹⁰ Sobre el tema de las tres culturas o de una única cultura compartida en la que participan y trasvasan conocimientos todas las comunidades presentes en ella, véase la reciente síntesis de VIDAL CASTRO, F. "La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad", *op. cit.*, p. 270.

¹¹ JODELET, D. "Formes et figures de l'altérité", en SÁNCHEZ-MAZAS, M. y LICATA, L. (dir.) *L'autre: regards psychosociaux*, Grenoble, 2005, pp. 23-47.

¹² TURCO, A. "Altérité", en LÉVY, J. y LUSSAULT, M. (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, 2003, p. 58: "extérieur à un 'soi', à une réalité de référence qui peut être l'individu, le groupe, la société, le lieu".

¹³ JODELET, D. "Formes et figures de l'altérité", *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ TERRIER, D. y RAINHORN, J. "Il n'est voisin qui ne voisine", en RAINHORN, J. y TERRIER, D. (dir.) *Étranges voisins, Altérité et relations de proximité dans la ville depuis le XVIII^e siècle*, Rennes, 2010 (pp. 7-16), p. 13.

¹⁵ SCHAUB, J.-F. *Pour une histoire politique de la race*, Paris, 2015, pp. 97-98: "un segment d'une société décrit des différences collectives, les attribue à d'autres segments sociaux, et en affirme la plus ou moins grande fixité".

y de sus obras, transmitieron su representación del otro. En esta representación, desempeña un papel fundamental el léxico, que ha dado lugar a estudios que analizaron sobre todo la terminología que designa al cristiano, al otro religioso, en los textos árabes¹⁶. Los estudios sobre este léxico, tan amplio como plural, cargado muchas veces de connotaciones peyorativas, participan en la concepción de una sociedad de al-Andalus compuesta de tres grupos religiosos distintos, cristianos, musulmanes y judíos, concepción fundamental claro, pero que no debe ocultar las otras diferencias entre los componentes de la sociedad andalusí, en particular lingüísticas, ni las dinámicas de grupos que jamás fueron cerrados y herméticos, sino que hasta fecha tardía se dieron casos de conversión de cristianos y judíos al islam¹⁷.

Por fin, ¿hasta qué punto podemos hablar de judíos, cristianos y musulmanes en al-Andalus? Quiero decir, ¿qué tenían en común un cristiano del vulgo cordobés y el obispo de Elvira Recemundo, embajador del califa en la corte de Otón I hacia 955? ¿Cabe considerar a éste último ante todo como uno de los mozárabes de la capital califal o como un allegado del soberano omeya? Bien parece que la alteridad religiosa desaparece en provecho de los intereses comunes de los miembros de la élite política, siendo la corte "un lieu de la fusion des élites grâce au partage d'une même culture¹⁸", de la misma manera que la alteridad religiosa desaparece en provecho de la fuerza de las relaciones de vecindad, cuando un judío esconde en su casa y protege durante un año a un musulmán vecino suyo, tras la revuelta del arrabal del año 818¹⁹. Igualmente, ¿podemos hablar de judías, cristianas y musulmanas en al-Andalus o la alteridad de género es más fuerte que la alteridad religiosa? Bien se sabe, tras los estudios de F. Héritier, que la clasificación binaria del pensamiento humano y la articulación entre identidad y alteridad se fundamentan en la constatación de la distinción de sexos²⁰, de tal forma que una reflexión sobre la alteridad en cualquier sociedad no puede prescindir de la historia del género. Para las sociedades de al-Andalus, los avances significativos de la historia del género²¹ permiten pensarlas en términos de alteridad de lo femenino, aunque ésta queda mucho menos conocida que la alteridad religiosa, la situación de al-Andalus siendo similar a la de los demás espacios del mundo medieval²². La alteridad de lo femenino se tradujo por una segregación por género muy estricta y codificada que procuraba impedir los contactos entre hombres y mujeres desde el espacio cerrado de la casa hasta los espacios abiertos de las calles, segregación que tanta fuerza tenía que ¿cabe considerar a una cristiana de al-Andalus ante todo como una mozárabe o como una mujer? Que las sociedades de al-Andalus siempre contaron con judíos, cristianos y musulmanes y tuvieron como ingrediente la alteridad religiosa no debe ocultar las demás alteridades, la alteridad de clase y la alteridad de género.

¹⁶ LAPIEDRA, E. *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.

¹⁷ VIDAL CASTRO, F. "La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad", *op. cit.*, pp. 254-255.

¹⁸ AILLET, C. "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)", *Annales islamologiques*, 42, 2008 (pp. 1-28), p. 10. Véase también NEF, A. "Les groupes religieux minoritaires et la question de leur structuration en communautés dans les sociétés médiévales chrétiennes et islamiques", en DAKHLIA, J. y KAISER, W. (dir.) *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Paris, 2013, t. 2 (pp. 413-440), pp. 425-426.

¹⁹ MAZZOLI-GUINARD, C. "Vivre dans la différence, vivre dans l'indifférence? La coexistence pacifique entre communautés religieuses dans la Cordoue des X^e-XI^e siècles", en AUDISIO, G. y PUGNIÈRE, F. (Eds.) *Vivre dans la différence hier et aujourd'hui*, Nîmes, 2007, pp. 91-106.

²⁰ HÉRITIER, F. *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*, Paris, 1996.

²¹ Avances reunidos en la magistral síntesis de MARÍN, M. *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000. En la encrucijada entre historia del género y arquitectura, veáanse DÍEZ JORGE, M.E. "Women and the Architecture of al-Andalus (711-1492): a historiographical analysis", en MARTIN, T. (Ed.) *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*, Leiden-Boston, 2012, t. 1, pp. 479-521 y DÍEZ JORGE, M.E. (Ed.) *Arquitectura y mujeres en la historia*, Madrid, 2015.

²² ROSÉ, I. "Une approche de l'altérité en histoire: la vision des femmes chez Odon de Cluny", en LORDON, A. (dir.) *Penser l'altérité*, Aix-en-Provence, 2004, pp. 50-69.

I.2. Las ciudades de al-Andalus, laboratorios de experiencia del otro.

Por ciudad, se suele entender una categoría social fundada sobre el criterio de la densidad y de la diversidad, tanto sociales como espaciales²³, que tomaron formas diversas desde la capital hasta la pequeña ciudad y según las épocas, formas diversas que se expresaron en términos distintos, demográficos (la densidad del poblamiento y la diversidad de los actores sociales), económicos (las estructuras artesanales y comerciales), territoriales (ser el centro de un distrito judicial, fiscal, religioso o un foco de la vida cultural), políticos (la residencia de un poder), urbanísticos (una red viaria estructurada, una arquitectura que preservaba la intimidad de vecinos cuyas casas tenían paredes compartidas). Excusado es decir que entre los años 710 y finales del siglo XV, las ciudades de al-Andalus desarrollaron morfologías muy diversas y, entre los múltiples aspectos de la diversidad del mundo urbano andalusí, la ciudad dispersa de los primeros siglos fue reemplazada por la ciudad territorial. Las ciudades se teñían de la diversidad de todos los que a ellas acudían, mercaderes, campesinos, soldados, ulemas, refugiados, embajadores, etc., diversidad más acusada en las ciudades portuarias o en las capitales a partir del momento en que al-Andalus se convirtió en el más potente Estado del Mediterráneo occidental; las ciudades fueron, pues, laboratorios de la experiencia del otro que dieron lugar a prácticas diversas de la alteridad.

Entre las prácticas diversas de la otredad en las ciudades de al-Andalus, la alteridad religiosa es la mejor conocida, por motivos obvios ya aludidos, la más densa y nutrida historiografía del medioevo peninsular siendo la desarrollada a propósito de los judíos, cristianos y musulmanes: la investigación reciente hace hincapié, en particular, sobre la dimensión histórica de la coexistencia entre los tres grupos religiosos y se suele distinguir entre dos tiempos, los siglos VIII-XI y los siglos XII-XV. Durante los cuatro primeros, periodo del "Andalus de las tres religiones" según Ma J. Viguera Molins²⁴, la alteridad religiosa era una realidad cotidiana, omnipresente y a veces inasequible porque las fronteras religiosas eran tan finas como porosas²⁵; los juristas al-`Utbī (m. 869) y `Abd al-Ra'ūf (finales s. IX) recordaban a los cristianos y a los musulmanes que vivían a menudo en la misma casa lo que les diferenciaba²⁶, de tal modo que quedasen claros los límites entre grupos religiosos. En cambio, en la primera mitad del siglo XII, el contexto político de la Península, marcado por la reacción de los almorávides y de los almohades frente al avance de los reinos cristianos que se habían apoderado de Toledo en 1085 y de Zaragoza en 1118, afectó a la alteridad religiosa que se disgregó y desapareció, si no totalmente, por lo menos en buena parte: había sido maltratada en el siglo anterior (en Granada, en 1066, los judíos fueron víctimas de un pogromo y, en 1099, fue derribada la iglesia de la Puerta de Elvira) y recibió un golpe brutal en 1126 cuando el emir almorávide ordenó la deportación de cristianos hacia el Maghreb²⁷. Si cabe matizar la presión ejercida por los almorávides y los almohades, como indica A.

²³ NOIZET, H. "La ville au Moyen Âge et à l'époque moderne. Du lieu réticulaire au lieu territorial", *Espaces Temps*, 07.10.2014, p. 3 [<http://www.espacestemp.net/articles/la-ville-au-moyen-age-et-a-lepoque-moderne/hals-hs-01096144>].

²⁴ VIGUERA MOLINS, M.J. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus", en ROLDÁN CASTRO, F. (Ed.) *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Huelva, 2006, pp. 151-167.

²⁵ AILLET, C. "Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle", en BOUDON, J.-O. y THELAMON, F. (dir.) *Les chrétiens dans la ville*, Rouen, 2006 (pp. 65-77), p. 73.

²⁶ FERNÁNDEZ FÉLIX, A. *Cuestiones legales del Islam temprano: la `Utbīyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003; IBN `ABD AL-RA'ŪF: "Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn `Abd al-Ra'ūf et de `Umar al-Garsifi", R. ARIÉ trad., *Hespéris-Tamuda*, 1, 1960, pp. 5-38, 199-214, 349-364.

²⁷ Sobre las expulsiones de cristianos tras la expedición de Alfonso I de Aragón, SERRANO, D. "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de estudios árabes*, 2, 1991, pp. 163-182 y "El recurso a las autoridades musulmanas por parte de los *dimmies* en el Occidente islámico: de nuevo sobre la deportación de los cristianos tributarios al Magreb en 1126 d. C. (fetua de Ibn Ward)", en *Culturas de al-Andalus*, op. cit., pp. 175-194.

García Sanjuán, y distinguir entre la situación de los cristianos y la de los judíos en 1126, o precisar qué grupo de la sociedad –los ulemas, la élite política, la plebe?– manifestó animosidad hacia el otro²⁸, el siglo XII marca un antes y un después para los cristianos de al-Andalus. Más tarde, en el sultanato nazarí, los protagonistas andalusíes de la alteridad fueron sólo los judíos, cuya presencia está atestiguada en varias ciudades del reino de Granada.

Si las ciudades de al-Andalus pobladas por judíos, cristianos y musulmanes y bien documentadas –la mejor de ellas siendo Córdoba en época omeya– constituyen laboratorios de experiencia del otro, la historia urbana y la historia de la alteridad tardaron en encontrarse para plantear la cuestión de los territorios de las ciudades donde los grupos religiosos experimentaron al otro, quizá porque durante mucho tiempo la existencia de juderías y mozarabías a lo largo de la historia de al-Andalus fue un tópico intangible, un elemento definitorio del urbanismo andalusí que participaba de la esencia misma de éste. Desde el artículo pionero que L. Torres Balbás publicó en 1954 sobre las juderías y mozarabías²⁹ y que conserva hoy un valor historiográfico y de fuente documental, poco se ha reflexionado sobre el tema, y tardíamente en relación con el desarrollo de la investigación sobre al-Andalus a partir de los años 1980³⁰. Las juderías despertaron más la atención que los barrios de los cristianos y dieron lugar a publicaciones de diverso alcance, breves reflexiones de J. Casanovas³¹ sobre la comunidad judía y la ciudad musulmana, balance de J. Peláez del Rosal sobre la judería de Córdoba y de J. L. Lacave sobre las juderías del reino nazarí³², estudio pormenorizado de V. Salvatierra sobre la judería de Jaén³³, investigaciones arqueológicas en el extenso cementerio de Toledo y fructíferos debates sobre los contactos entre las zonas de sepulturas de los judíos, cristianos y musulmanes³⁴, excepcional descubrimiento y excavación en 2007 del cementerio judío de Lucena³⁵. En cuanto a los cristianos, los estudios versaron principalmente sobre sus edificios de culto y la topografía de éstos en las ciudades y, por lo tanto, incorporaron reflexiones sobre los barrios donde residían, así los trabajos de C. Aillet sobre los lugares de culto cristiano en Córdoba³⁶, las publica-

²⁸ GARCÍA SANJUÁN, A. “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn `Abdūn”, en GARCÍA SANJUÁN, A. (Ed.) *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península ibérica durante la edad media*, Huelva, 2003 (pp. 57-84), pp. 57-60.

²⁹ TORRES BALBÁS, L. “Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, 19, 1954, pp. 172-197, reed. en *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, [1960], 2ª ed. Madrid, 1985, pp. 195-215.

³⁰ GARCÍA SANJUÁN, A. “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide”, *op. cit.*; MAZZOLI-GUINTARD, C., “Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus”, en *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, *op. cit.*, pp. 73-89.

³¹ CASANOVAS, J. “La comunidad judía y la ciudad musulmana”, en ACIÉN, M. et al. *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1993, pp. 193-199.

³² PELAÉZ DEL ROSAL, J. “La judería de Córdoba en época musulmana”, en LÓPEZ ALVAREZ, A.M. e IZQUIERDO BENITO, R. (Eds.) *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Toledo, 2003, pp. 57-72 y *La judería y la sinagoga de Córdoba*, Córdoba, 2012; LACAVE RIAÑO J. L. “Las juderías del reino de Granada”, *Chronica nova, Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 20, 1992, pp. 253-298.

³³ SALVATIERRA CUENCA, V. “La Judería de Jaén. Introducción a su análisis urbano”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 285, 2003, pp. 421-458 y “Materiales para la reconstrucción de la judería de Jaén. Aplicación práctica de un modelo teórico”, en MALPICA CUELLO, A. (Ed.) *Ciudad y arqueología medieval*, Granada, 2006, pp. 87-103.

³⁴ El más reciente balance historiográfico sobre los cementerios de Toledo se encuentra en RUIZ TABOADA, A. “El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios”, *Sefarad*, 76, 2016, pp. 121-157.

³⁵ BOTELLA ORTEGA, D. y CASANOVAS MIRÓ, J. “El cementerio judío de Lucena (Córdoba)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección hebreo*, 58, 2009, pp. 3-25.

³⁶ ALLET, C. “Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle”, *op. cit.* y *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, 2010, pp. 70-80.

ciones de J.-P. Molénat sobre las iglesias de ésta última³⁷ o la puesta a punto de F. Arce-Sainz sobre la supuesta basílica San Vicente³⁸.

Ahora bien, para el grupo de los sabios que nos dejaron testimonios de la experiencia del otro judío y cristiano en las ciudades de al-Andalus, el trasponer en alteridad las diferencias, con sus gradaciones y sus huellas dejadas en el espacio urbano, revistió muchos matices que no fueron ajenos a la distinción entre el otro de dentro y el otro de fuera.

II. RECONOCER LA PROXIMIDAD: LA ALTERIDAD DE DENTRO EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS.

II.1. La *ḡimma*: norma jurídica y huellas en el paisaje urbano de la alteridad religiosa.

En al-Andalus, al igual que en los demás territorios del Islam, la alteridad religiosa tenía como base jurídica la *ḡimma*, pacto que permitía a la gente del Libro, judíos y cristianos, conservar su religión mediante el pago de un impuesto específico y el respeto del islam. Entre los *ahl al-ḡimma* de al-Andalus, los cristianos suscitaron un sinfín de publicaciones y debates, desde los trabajos de F. Simonet a finales del siglo XIX hasta la fecha, con los muy novedosos estudios de C. Aillet o congresos dedicados a los mozárabes³⁹. Además de concretarse por una norma jurídica, la alteridad religiosa dejó marcas arquitectónicas en el paisaje urbano, las más evidentes siendo los lugares de culto; hubo iglesias en Córdoba a lo largo de la época omeya y hasta los tiempos almorávides, cuando los cristianos, expulsados de la iglesia de los Tres Santos, ocultaron las reliquias de sus mártires⁴⁰, más o menos cuando fue destruida la iglesia granadina situada fuera de la Puerta de Elvira⁴¹. En cambio, los historiadores discrepan sobre el número y la localización de las iglesias cordobesas; según J.-P. Molénat, las cuatro iglesias de la ciudad se ubicaban en los arrabales, mientras C. Aillet sitúa dentro de la medina la basílica San Cipriano⁴². Entre los temas debatidos está en efecto la posibilidad que tuvieron los cristianos de mantener sus lugares de culto dentro del recinto de la medina y de construir edificios nuevos, la estricta prohibición normativa de construir edificios nuevos contrastando con las prácticas que muestran mozárabes en los siglos IX y X elevando iglesias⁴³. En cuanto a la continuidad topográfica entre la basílica San Vicente y la mezquita omeya y, por lo tanto, la presencia de una iglesia enfrente del

³⁷ MOLÉNAT, J.-P. "La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)", *Al-Qanṭara*, XXXIII-1, 2012, pp. 147-168 y "La fatwā sur la construction des églises à Cordoue au IV^e/IX^e siècle", en FIERRO, M. y TOLAN, J. (Eds.) *The Legal Status of ḡimmi-s in the Islamic West (III/VIII-IX/XV centuries)*, Turnhout, 2013, pp. 157-165.

³⁸ ARCE-SAINZ, F. "La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica", *Al-Qanṭara*, XXXVI-1, 2015, pp. 11-44.

³⁹ SIMONET, F.J. *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903; AILLET C. *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme*, op. cit.; AILLET, C., PENELAS, M. y ROISSE, P. (Eds.) *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008; *Primer Congreso Internacional sobre cultura mozárabe* (Córdoba, 23-26 de noviembre del 2017).

⁴⁰ VIGUERA MOLINS, M.J. "¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión", en *¿Existe una identidad mozárabe?*, op. cit. (pp. 299-314), p. 302.

⁴¹ Según IBN AL-ṢAYRAFĪ (m. 1162 o h. 1174), texto árabe reconstituido por DOZY, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Paris-Leyde, 1881, t. I, pp. 348-363.

⁴² MOLÉNAT, J.-P. "La place des chrétiens", op. cit., pp. 152-154: San Acisclo en el arrabal occidental, San Zoilo en el arrabal norte (Cercadilla), los Tres Santos (hoy San Pedro) en el arrabal este, San Cristóbal en el arrabal sur; AILLET, C. "Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle", op. cit., p. 69.

⁴³ CALVO CAPILLA, S. "Apuntes sobre los templos de los *ḡimmiés* en Al-Andalus", en MUÑOZ PÁRRAGA, M. del C. (coord.) *Memoria de Sefarad, Catálogo de la exposición* (Toledo, Centro Cultural San Marcos, oct. 2002-enero 2003), Madrid, 2002, pp. 241-244.

alcázar por lo menos hasta 785, esta tesis tradicional es un mito y una "obstinación historiográfica", ya que ningún vestigio puede estar relacionado con un edificio de culto cristiano como acaba de mostrar F. Arce-Sainz⁴⁴. En cuanto a las sinagogas, había una a principios del siglo X, edificada fuera de la puerta septentrional de la medina cordobesa, según el testimonio del cadí IbnZiyād (m. 924)⁴⁵. Si la presencia de iglesias o sinagogas en las ciudades de al-Andalus dejó una marca visible en el paisaje urbano, la alteridad religiosa también se tradujo por huellas en el paisaje sonoro y olfatorio: a principios del siglo XI, el poeta Ibn Šuhayd, tras haber pernoctado en una iglesia de Córdoba, se regocijaba con el toque de las campanas y los perfumes del mirto y del vino⁴⁶.

Otras marcas dejó la alteridad religiosa en el paisaje urbano; algunas tuvieron menos visibilidad arquitectónica que los edificios de culto, así las tiendas del zoco: Ibn 'Abd al-Ra'ūf a finales de la época emiral e Ibn Rušd en época almorávide mencionaron la presencia de carnicerías de los *ah lal-dimma*⁴⁷. Otras marcas dejadas por la alteridad religiosa en el paisaje urbano fueron cambiantes de una época a otra, así los cementerios que poco a poco irán individualizándose: en la primera mitad del siglo IX, de la documentación jurídica se desprende la imagen de un cementerio compartido, ya que en la *Utbiyya* del cordobés al-'Utbi (m. 869) se plantea si pueden musulmanes y cristianos ser enterrados juntos⁴⁸. En el primer decenio del siglo X, al norte de Córdoba, el cementerio musulmán de Mut'a lindaba con el cementerio cristiano y fueron consultados los juristas a propósito de los cristianos que atravesaban el cementerio de Mut'a para ir a su propio cementerio⁴⁹. Había allí, a finales de la época emiral, un extenso espacio de sepulturas segmentado, con tumbas cristianas al este y musulmanas al oeste, y quizá también tumbas judías, ya que las más recientes investigaciones sobre arqueología funeraria judía en Córdoba ubican al noreste de la ciudad el cementerio judío⁵⁰, situación también documentada por la arqueología en Toledo: en un vasto espacio al norte de la ciudad se extendían los cementerios, diferenciados, de los judíos, cristianos y musulmanes que confluían al sur del Cerro de la Horca, donde tumbas judías del segundo medioevo cortaron sepulturas musulmanas de época andalusí⁵¹. En cambio, en Lucena fueron excavadas entre enero y junio del 2007, en la ladera noroeste del Cerro Hacho, 346

⁴⁴ ARCE-SAINZ, F. "La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba", *op. cit.*

⁴⁵ IBN SAHL, *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-dimma fī l-Andalus*, M. ḤALLĀF ed., El Cairo, 1980, pp. 77-80: tras haber consultado a los juristas, el cadí sentenció sobre el carácter ilícito de la construcción recientemente edificada (*muḥḍaṭa*) que había que derribar, argumentando su decisión con el hecho de que los *dhimmī* no estaban autorizados a elevar iglesias o sinagogas en las ciudades de los musulmanes. Si el análisis de las respuestas de los juristas me habían llevado a interpretar *muḥḍaṭa* como 'recientemente edificada' (MAZZOLI-GUINARD, C. *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*, Rennes, 2003, p. 94), cabe recordar que el término árabe también significa restaurar, como subraya MOLÉNAT, J.-P.: "La place des chrétiens", *op. cit.*, p. 159.

⁴⁶ PERÈS, H. *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris, 1953, pp. 277-278.

⁴⁷ IBN 'ABD AL-RA'ŪF: "Traduction annotée", *op. cit.*, pp. 206-208; BOUCHIBA, F. "Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue aux XI^e-XII^e siècles d'après le grand Qāḍī Ibn Rušd al-Ġadd", en TOLAN, J. y BOISSELLIER, S. (Eds.) *La cohabitation religieuse dans les villes européennes (X^e-XV^e siècles)*, Turnhout, 2014 (pp. 63-88), p. 70.

⁴⁸ FERNÁNDEZ FÉLIX, A. *Cuestiones legales del Islam temprano*, *op. cit.*, pp. 488-492.

⁴⁹ MAZZOLI-GUINARD, C. *Vivre à Cordoue*, *op. cit.*, p. 207.

⁵⁰ LARREA CASTILLO, I. e HIEDRA RODRÍGUEZ, E. "La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba", *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 2, 2009-2010, pp. 327-342. Para un balance exhaustivo de los cementerios de los cristianos en Córdoba, véase LEON, A. y MURILLO, J. F. "Las comunidades *dhimmis* cristianos en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica", *Al-Mulk*, 15, 2017, pp. 145-174.

⁵¹ RUIZ TABOADA, A. "El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo)", *op. cit.*, p. 124: la hipótesis de una amplia zona cementerial desordenada donde confluían necrópolis romana, visigoda, musulmana, judía y cristiana ha sido rebatida por la evidencia arqueológica, que apunta hacia un "espacio cementerial segmentado".

sepulturas del cementerio judío de la ciudad; fechadas de finales del siglo X y del siglo XI, pertenecen a un cementerio judío claramente individualizado⁵².

Por fin, no podemos saber, en el estado actual de nuestros conocimientos, si la alteridad religiosa se tradujo por la existencia de baños propios de cada grupo⁵³; sin embargo, las investigaciones de A. Cuffel sobre el baño de las mujeres a partir de la literatura jurídica inducen a contestar de manera negativa: advierte que los juristas desconfiaban de las posibilidades de encuentro entre musulmanas y no-musulmanas en el *ḥammām*, espacio que escapaba totalmente del control masculino, como lamentaron los juristas⁵⁴. También sabemos que el baño de la judería de Baza, así llamado por la historiografía y recientemente excavado por M. Bertrand, fue un *ḥammām* dentro de un barrio sin carácter religioso⁵⁵. Sobre los indicios de una posible alteridad religiosa en los baños, sólo podemos deplorar la imposibilidad de darle al tema una dimensión cronológica y poder distinguir entre época omeya y tiempos nazaríes; debemos por otro lado guardarnos de transponer las realidades de épocas posteriores, cuando los fueros atestiguan la presencia de baños propios de cada grupo en las grandes ciudades o determinaron horarios propios de cada grupo para su entrada al único baño de la población⁵⁶. Igualmente, debemos guardarnos de deducir la existencia de juderías o mozarabías a partir de la presencia de un sólo edificio propio de estos grupos; entre las huellas físicas dejadas por la alteridad religiosa en los paisajes urbanos, quizá sea el tema de las juderías y mozarabías el más debatido.

II.2. Juderías y mozarabías en las ciudades de al-Andalus: un tópico por revisar.

La presencia de juderías y mozarabías en ciudades de al-Andalus analizadas como a-históricas es un tópico forjado por los sabios orientistas de la primera mitad del siglo XX; y fue puesto en tela de juicio al mismo tiempo que se criticaba el concepto intemporal de ciudad islámica⁵⁷. Los conceptos de juderías y mozarabías, barrios reservados a grupos religiosos, fueron sustituidos por la idea de vecindarios con dominante judía o cristiana⁵⁸, que permitieron un reagrupamiento pragmático en las proximidades de los edificios de culto: en Córdoba, tanto en el siglo IX como en época almorávide, musulmanes y *ahl al-ḍimma* vivían en casas contiguas y no podemos afirmar de manera tajante que los *ḍimmī* fueron expulsados de la medina fortificada, pues en uno de los muy pocos documentos relativos a la propiedad figura una casa que, en la segunda mitad del siglo XI, pertenecía a los habices de la sinagoga⁵⁹. Tampoco sobre este tema debemos perder de vista la dimensión cronológica: a pesar de las discrepancias que quedan, suele estimarse que los cristianos formaban todavía la mayoría de la población hacia mediados del siglo X; no podemos imaginar que las autoridades omeyas aislaron a los cristianos en los arrabales y despoblaron las 100 hectáreas de la medina de Córdoba cuando se apoderaron de la ciudad, sino que el proceso evocado por J.-P. Molénat de aislamiento de los

⁵² BOTELLA ORTEGA, D. y CASANOVAS MIRÓ, J. "El cementerio judío de Lucena", *op. cit.*

⁵³ FOURNIER, C. *Les Bains d'al-Andalus (VIII^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2016, pp. 212-217.

⁵⁴ CUFFEL, A. "Polemicalizing Women's Bathing among Medieval and Early Modern Muslims and Christians", en KOSO, C. y SCOTT, A. (Eds.) *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden-Boston, 2009, pp. 171-188: comenta las opiniones de al-Ṭurṭuṣī, muerto en El Cairo en 1126 y que vivió en al-Andalus hasta 1083.

⁵⁵ FOURNIER, C. *Les Bains d'al-Andalus*, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁷ MAZZOLI-GUINTARD, C. "Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus", *op. cit.*, pp. 75-81 y *Vivre à Cordoue*, *op. cit.*, pp. 85-94.

⁵⁸ COHEN, M.R. *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 1996, pp. 121-128.

⁵⁹ MAZZOLI-GUINTARD, C. "Juifs, chrétiens et musulmans en terre d'islam: des quartiers multi-confessionnels dans la Cordoue des X^e-XI^e siècles", en JOLY, B. y WEBER, J. (Eds.) *Églises de l'ouest, églises d'ailleurs, Mélanges en l'honneur de Marcel Launay*, Paris, 2009, pp. 475-486.

cristianos fuera de las murallas⁶⁰ sólo pudo ser un proceso paulatino, que siguió el proceso de la islamización.

En cuanto a las juderías, todavía debemos reconocer la imposibilidad de saber con certeza donde estuvo localizada la mejor documentada de todas, la judería cordobesa, al norte de la ciudad o cerca de la mezquita, tal y como está documentada en 1241⁶¹. Fue Alfonso X quien mandó cerrar el barrio en 1272 y obligó a sus habitantes a residir allí, aunque no todos los judíos de Córdoba habitaron en este barrio⁶². Los datos sobre las juderías del reino de Granada, reunidos por J. L. Lacave Riaño⁶³ en una contribución que ya tiene 25 años, merecerían ser corregidos a la luz de los estudios recientes y de una nueva lectura de las fuentes, pues en muchas ocasiones la argumentación se fundamenta sólo en los trabajos de E. Ashtor o de L. Torres Balbás.

Las ciudades de al-Andalus conocieron la fuerza del vecindario que puede llevar a dos vecinos de un barrio, con identidades distintas, a "ver su alteridad respectiva mitigarse bajo el efecto de la proximidad"⁶⁴. Así pasó con ʿAbd al-Ġabbār, gran jurista del siglo IX, cuando se salvó la vida tras la revuelta del arrabal, en el año 818: quedó escondido durante un año en "casa de un vecino (*ḡār*) suyo, *ḡimmī* judío que le dio amparo, piadosamente conmovido"⁶⁵. En la Córdoba emiral, había pues grupos domésticos mixtos, donde musulmanes y cristianos compartían el mismo techo y mantenían lazos fuertes de cariño⁶⁶; a principios del siglo XII todavía, un musulmán y un *ḡimmī* compartían el pozo de sus casas vecinas, caso jurídico sobre el cual fue preguntado Ibn al-Ḥāǧǧ (m. 1135)⁶⁷. De nuevo, habría que insistir sobre la dimensión histórica de los supuestos barrios religiosos de las ciudades de al-Andalus: aunque son tenues los indicios de la existencia de barrios pluri-confesionales en Córdoba en época andalusí, no hay en la obra del jurista cordobés Ibn Sahl (m. 1093) ni una sola mención de una judería o de una mozarabía. En cambio, para los últimos tiempos de la historia urbana andalusí, existen indicios, aunque tenues y en fuentes cristianas, de la existencia de juderías, entendidas como barrios poblados mayormente por judíos y no como barrios donde residían todos los judíos: en Granada, a principios del año 1492, los judíos vivían en varios barrios de la ciudad como indica el tratado de capitulación y no solamente en el barrio señalado por Münzer entre las Torres Bermejas y la Puerta Real, donde estuvo la primera catedral de la ciudad⁶⁸. Si la alteridad religiosa dejó huellas en los paisajes urbanos, el otro de dentro se distinguía también por su alteridad lingüística, alteridad relacionada con la alteridad religiosa y más fuerte aún: a propósito de la terminología relativa a los cristianos de al-Andalus en las crónicas árabes, E. Lapidra subraya que "el hecho de que parte de la terminología que se utiliza para denominarlos se

⁶⁰ MOLÉNAT, J.-P. "La place des chrétiens", *op. cit.*, p. 164.

⁶¹ PELAÉZ DEL ROSAL, J. "La judería de Córdoba en época musulmana", *op. cit.*, pp. 60-61: opta por la segunda hipótesis argumentando que solía ser frecuente que las juderías no cambiasen de lugar tras la conquista cristiana y porque es conocida la tendencia que tienen los judíos a asentarse en las cercanías del poder.

⁶² *Ibid.*, p. 62 y p. 66.

⁶³ LACAVE RIAÑO, J. L. "Las juderías del reino de Granada", *op. cit.*

⁶⁴ TERRIER, D. y RAINHORN, J. "Il n'est voisin qui ne voisine", *op. cit.*, p. 14.

⁶⁵ IBN ḤAYYĀN. *Al-Muqtabis II-I*, MAKKĪ, M. A. ed., Riyad, 2002, p. 107 y *Crónica de los emires Alḥakam I y Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847*, MAKKĪ, M. A. y CORRIENTE, F. trad., Zaragoza, 2001, p. 68.

⁶⁶ FERNÁNDEZ FÉLIX, A. y FIERRO, M. "Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX", *Archivo Español de Arqueología*, Anejo, XXIII, 2000 (pp. 415-427), p. 418.

⁶⁷ *Fatwā* transmitida por AL-WANŠARĪSĪ y brevemente resumida en LAGARDÈRE, V. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, Analyse du Mi yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 181.

⁶⁸ LACAVE RIAÑO J. L. "Las juderías del reino de Granada", *op. cit.*, pp. 247-248; MAZZOLI-GUINTARD, C. "Cordoue, Séville, Grenade: mythes et réalités de la coexistence des trois cultures", *L'héritage de l'Espagne des trois cultures, Musulmans, Juifs et Chrétiens, Horizons Maghrébins, Le droit à la mémoire*, 61, 2009 (pp. 22-29), p. 25.

mantenga una vez convertidos al islam denota que la conversión no es un factor esencial en la consideración del 'otro' y que priman aspectos étnico-culturales⁶⁹.

II.3. La fuerza de la alteridad lingüística: superpuesta o distinta a la alteridad religiosa.

En árabe, *al-`ağamiyya* designa la alteridad lingüística, a menudo, pero no siempre, superpuesta a la alteridad religiosa: el letrado arabófono opone a su idioma, el árabe (*al-lisān al-`arabī*), el idioma del otro (*al-lisān al-`ağamī*), es decir de todos los que no se expresan en árabe, la lengua de la revelación coránica; el colectivo `ağam designa a los no-arabófonos, a las personas que hablan de una manera ininteligible (*`uğma*) para el arabófono. Tras la unidad conceptual de la `ağamiyya, se esconden realidades múltiples y complejas: entre los pueblos extranjeros no-árabes, los `ağam pues, Ibn Ḥaldūn (m. 1406) cita a los turcos, los beréberes y los francos⁷⁰. En los discursos de los sabios arabófonos relativos a Córdoba, *al-`ağamiyya* hace referencia a sistemas lingüísticos distintos según el momento de la escritura: para los letrados de la época califal, la palabra designa a los que hablan un idioma romance, llamado romandalusí por F. Corriente. Muy empleado en época emiral, era la segunda lengua utilizada en al-Andalus, siendo el árabe el idioma de la religión y de la cultura de los que ejercían el poder político; ambas lenguas coexistían en situación de diglosia⁷¹. Después de la época califal, el romance andalusí empezó su declive; casi ya no se hablaba en las ciudades en la segunda mitad del siglo XI y desapareció en época almorávide⁷².

Si los cristianos de Córdoba y de al-Andalus hablaban en romandalusí, idioma muy a menudo asociado a este grupo religioso, también hablaban el romance andalusí los musulmanes de Córdoba: los cadíes de la capital, que juzgaron asuntos judiciales con individuos que hablaban en romandalusí, eran bilingües, como indican anécdotas de la obra de al-Ḥuṣānī (m. 971), miembro del consejo del juez. En época de `Abd al-Raḥmān II (822-852), al juez de Córdoba se le llamó de lejos delante de su casa en `ağamiyya y contestó de la misma manera; en tiempos de Muḥammad I (852-886), el juez de la capital recibió la denuncia de una mujer que hablaba en `ağamiyya y le contestó en este mismo idioma⁷³. Si el romandalusí era un idioma compartido entre los cristianos y los musulmanes de Córdoba, por lo menos en época emiral, el latín era otra `ağamiyya para el letrado arabófono y el principal emblema identitario de los cristianos, y eso a lo largo de su historia, desde mediados del siglo IX, cuando Álvaro se lamentaba de la ignorancia del latín por parte de sus correligionarios, hasta el epitafio bilingüe fechado en 1109, publicado por M. Ocaña⁷⁴. Igualmente, el hebreo, lengua de la liturgia utilizada en las

⁶⁹ LAPIEDRA, E. "Ulūğ, rūm, muzarabes y mozarabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus", *Collectanea a Christiana Orientalia*, 3, 2006 (pp. 105-142), p. 112.

⁷⁰ IBN ḤALDŪN. *Al-Muqaddima*, MONTEIL, V. trad., Arles, 1997, p. 43.

⁷¹ GALLEGRO, M.Á. "The impact of Arabic diglosia among the Muslims, Jews and Christians of al-Andalus", en CABO ASEGUINOLAZA, F., ABDUÍN GONZÁLEZ, A. y DOMÍNGUEZ, C. (Eds.) *A comparative history of literatures in the Iberian Peninsula*, Amsterdam-Philadelphia, 2010, t. I, pp. 351-365.

⁷² CORRIENTE, F. "Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abū l-Ḥayr", en *¿Existe una identidad mozarabe?*, op. cit., pp. 83-89.

⁷³ AL-ḤUṢĀNĪ. *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxanī*, RIBERA, J. ed. y trad., Madrid, 1914, reed. Córdoba, 2005, ed. pp. 111-112 y trad. p. 139. RIBERA, J. "La Crónica de Aljoxanī", *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, t. I, pp. 385-416 ya había señalado este uso de una lengua romance.

⁷⁴ Propiedad de un anticuario en 1957, se supone que proviene del arrabal occidental de Córdoba; debajo de la inscripción en latín está la inscripción en árabe (OCAÑA JIMÉNEZ, M. "Lápida bilingüe hallada en Córdoba", *Al-Mulk*, 2, 1961-1962, pp. 157-159). Sobre el latín como emblema de distinción, ALLET, C. "El caso 'mozarabe' (ss. IX-XIII): algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación", en SABATÉ y CURULL, F. (Ed.) *Identitats, XVI Curs d'estiu*, Lèrida, 2012 (pp. 243-265), pp. 255-260.

lápidas funerarias judías⁷⁵, debía de ser otra `aḡamiyya para el locutor arabófono, `aḡamiyya visual en el contexto omeya de un extenso espacio, segmentado, de sepulturas de las tres religiones.

Ahora bien, si la alteridad lingüística de la `aḡamiyya romandalusí se superponía muy a menudo con la alteridad religiosa de los *dimmī*, y en particular con los cristianos, ya que se suelen considerar equivalentes `aḡamī y mozárabe⁷⁶ a pesar de la advertencia de F. A. Marcos-Marín⁷⁷, la alteridad lingüística de la `aḡamiyya también se diferenciaba de la alteridad religiosa. Según el jurista cordobés al-Ḥuṣānī (m. 971), `Abd al-Rahmān II cesó sus funciones al juez de Córdoba basándose en el testimonio del *ṣayḥ* `aḡamī Yanāyir, que "era popularísimo en Córdoba por sus virtudes y por sus ortodoxas doctrinas religiosas musulmanas"⁷⁸. ¿Quién era y qué lengua hablaba este musulmán `aḡamī en la primera mitad del siglo IX? ¿Era *muwallad*, descendiente de un convertido, y hablaba en romandalusí⁷⁹, donde el término en latín clásico *iānuārius* ya se usaría en latín 'vulgar' (*jānuāirō*), presente en castellano medieval como *janero*? Puede ser, pero la onomástica permitiría, incluso, sugerir otra hipótesis, el origen beréber del *ṣayḥ* `aḡamī Yanāyir, cuyo nombre tiene filiación con Yennayer, enero en beréber⁸⁰. Habría en efecto que plantearse la equivalencia sistemática entre alteridad lingüística de la `aḡamiyya romandalusí y alteridad religiosa de los cristianos, pensando que *al-*`aḡamiyya pudo designar la lengua beréber y, por lo tanto, que alteridad lingüística no rimaba siempre con alteridad religiosa, tal y como recuerda Ibn Ḥaldūn cuando presenta a los pueblos `aḡam⁸¹.

En un artículo reciente, A. Carmona vuelve sobre el uso de la `aḡamiyya, entendida como romandalusí, entre los musulmanes a principios del siglo XII, ya que circulaba entre ellos una versión romance de la azora XII del Corán, la azora de José, y que juraban a veces en `aḡamiyya, lo que planteaba problemas en caso de perjurio⁸². En estos casos de musulmanes que hablaban en `aḡamiyya, no parece descabellado suponer que hablaban en beréber, tanto más cuanto que la petición de dictamen jurídico relativa a un juramento en `aḡamiyya fue dirigida a un jurista del siglo XIV, Ibn Marzūq (m. 1379)⁸³. Así que, cuando desapareció el romandalusí a principios del siglo XII en Córdoba, no desapareció la `aḡamiyya sino que revistió otra forma, la de la lengua beréber, que hablaban los nuevos gobernantes de Córdoba: simbolizaban la alteridad de fuera que tenemos ahora que examinar.

⁷⁵ Son rarísimas; dos fueron descubiertas en 2007 y 2008, la primera fechada en la segunda mitad del siglo X o primera del XI (BOTELLA ORTEGA, D. y CASANOVAS MIRÓ, J. "El cementerio judío de Lucena", *op. cit.*), la segunda fechada en el año 845 (LARREA CASTILLO, I. e HIEDRA RODRÍGUEZ, E. "La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón", *op. cit.*).

⁷⁶ AILLET, C. "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis", *op. cit.*, p. 20: "Le vocable `aḡam, en dépit des nuances qui le rapprochent de la notion de barbaros en grec, désigne couramment les chrétiens d'al-Andalus même après qu'ils eurent adopté l'arabe comme langue écrite à partir de la seconde moitié du IX^e siècle".

⁷⁷ MARCOS-MARÍN, F.A. "Romance andalusí y mozárabe: dos términos no-sinónimos", en *Estudios de Lingüística y Filología españolas*, Madrid, 1998, pp. 335-341.

⁷⁸ AL-ḤUṢĀNĪ. *Historia de los jueces de Córdoba*, *op. cit.*, ed. p. 96, trad. p. 118.

⁷⁹ *Muwallad* designaba al musulmán que no pertenecía al grupo original de los 'árabes' y fue una categoría social elaborada adrede por la historiografía omeya (AILLET, C. "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis", *op. cit.*, p. 24).

⁸⁰ <http://encyclopedieberbere.revues.org/1443>.

⁸¹ Sobre lo no-equivalencia entre romance andalusí y cristiano, MARCOS-MARÍN, F.A. "Romance andalusí y mozárabe", *op. cit.*

⁸² CARMONA, A. "Debates islámicos medievales en torno al uso de las lenguas no-árabes: un texto del *Mi`yār* de al-Wanṣarīsi", en MANZANO, M.Á. y EL HOUR, E. (Eds.) *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglo XI-XIV)*, Salamanca, 2016, pp. 37-64.

⁸³ *Ibid.*, pp. 58-60.

III. ADMIRAR O RECHAZAR AL OTRO: LA ALTERIDAD DE FUERA EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS.

La alteridad de dentro, encuadrada en la norma jurídica de la *ḡimma* y experimentada dentro del vecindario, era muy diferente de la alteridad de fuera, encuadrada por normas jurídicas muy distintas según el estatuto del otro –mercader o esclavo–, y cuya experiencia se hacía con la figura siempre ambivalente del extranjero, entre forma positiva de la otredad y símbolo de una amenaza para el grupo⁸⁴. Sobre la alteridad de fuera, tenemos pocos datos en comparación con los relativos a la alteridad de dentro, sencillamente porque ambos grupos no tuvieron el mismo peso demográfico en las ciudades de al-Andalus. Los que vinieron desde fuera eran mercaderes, esclavos, embajadores, mercenarios, sabios, refugiados llegados de los reinos cristianos cuando el avance de la frontera, etc. y eran judíos, cristianos o musulmanes, árabes o *`aḡamī* como los viajeros que llegaban al puerto de Almería según narra al-Ruṣāṭī (m. Almería, 1147)⁸⁵. Poco se sabe de la experiencia del otro de fuera y de las huellas que dejaron los que vinieron desde una lejanía más o menos alejada sobre los paisajes urbanos: por poner un ejemplo, sabemos que los esclavos conformaban un grupo muy heterogéneo, desde los *ṣaqāliba*, cuyos más destacados elementos llegaron a ocupar altos puestos en la administración omeya⁸⁶, hasta los esclavos cautivos que entraban en el botín de guerra, pues conocemos el estatuto jurídico del esclavo y los oficios que ejercía⁸⁷; en cambio, no sabemos si fueron reagrupados en un barrio de las ciudades ni qué reacciones suscitaba su presencia. Parcos son los datos que vamos a ofrecer ahora sobre la alteridad de fuera; hacia el extranjero, los andalusíes manifestaron reacciones desemejantes, desde la admiración hasta el más feroz rechazo y algunas experiencias del otro se tradujeron por huellas en los paisajes urbanos.

III.1. Reconocer al extranjero, admirar lo maravilloso.

El comerciante extranjero que entraba en una ciudad de al-Andalus se beneficiaba del *amān*, literalmente protección, salvoconducto que le permitía vivir y trabajar durante un periodo dado, para algunos casos calculado entre cuatro y doce meses⁸⁸. Hasta la época almorávide, musulmanes y judíos comerciaban por el Mediterráneo meridional mientras los cristianos desempeñaron un papel reducido en el comercio andalusí antes de los años 1150, cuando “Christians began to trade in al-Andalus at the same time that Almohad religious intolerance was reducing Jewish mercantile activity in the peninsula⁸⁹”: los Almohades distinguieron, pues, entre el otro de fuera, los genoveses y los pisanos con quienes firmaron acuerdos comerciales, y el otro de dentro, los *ḡimmī* de su estado. A partir de mediados del siglo XIII, las victorias militares de los cristianos habían eliminado a los judíos y musulmanes del comercio peninsular en provecho de cristianos llegados de Italia o del este de la península, como fueron, por excelencia, los mercaderes presentes en el reino nazarí⁹⁰. Los comerciantes venidos de la cristiandad no viajaban mucho

⁸⁴ Sobre esta ambivalencia, véanse ROLDÁN CASTRO, F. “Rechazo, fascinación y miedo a la seducción. Expresión de otredad y configuración socio-cultural de al-Andalus”, en *Culturas de al-Andalus*, op. cit., pp. 13-28.

⁸⁵ Ed. y trad. del texto de AL-RUṢĀṬĪ en LIROLA DELGADO, J. *Almería andalusí y su territorio*, *Textos geográficos*, Almería, 2005, pp. 48-49.

⁸⁶ MÉOUAK, M. *Ṣaqāliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir*, Tuusula, 2004.

⁸⁷ DE LA PUENTE, C. “Violencia y misericordia con los esclavos. Regulación de derechos y deberes según la doctrina mālikī”, en SERRANO RUANO, D. (Ed.) *Crueldad y compasión en la literatura árabe islámica*, Madrid, 2011, pp. 179-202 y “Mano de obra esclava en al-Andalus”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 23, 2010, pp. 135-147.

⁸⁸ CONSTABLE, O. *Trade and traders in Muslim Spain*, Cambridge, 1994, p. 64.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁰ FÁBREGAS GARCÍA, A. *Un mercader genovés en el Reino de Granada: el libro de cuentas de Agostino Spinola (1441-1447)*, Granada, 2002 y *La familia Spinola en el reino nazarí de Granada: contabilidad privada de Francesco Spinola 1451-1457*, Granada, 2004; SALICRÚ I LLUCH, R. *El sultanato nazarí de Granada, Génova y la Corona de Aragón*, Granada, 2007.

por los territorios islámicos y solían quedarse en algunos puertos donde tenían un *funduq*, marcador de su presencia en la ciudad, así el Castillo de los Genoveses en Málaga, a orillas del mar⁹¹; viajaban hasta la capital nazarí, donde el famosísimo Corral del Carbón mantiene todavía hoy la huella del otro de fuera⁹², y donde los más influyentes de ellos tenían trato con la corte nazarí, así el valenciano Joan Martorell, establecido en Málaga en los años 1415-1430, cuya carrera entre el comercio de la seda y las misiones diplomáticas en nombre del sultán fue reconstituida por R. Salicrú i Lluçh⁹³.

El otro de fuera, cargado de preciosas y preciadas mercancías, suscitó la admiración: Ibn ḥayyān cuenta la llegada, por primera vez, de mercaderes amalfitanos a Córdoba en marzo del año 942, que “trajeron de su país peregrinos productos como excelente raso y púrpura, y otras mercancías preciosas, cuya mayor parte adquirió an-Nāṣir a precio módico, y el resto, sus súbditos y los comerciantes de la capital. Todos hicieron buen negocio y quedaron satisfechos de las transacciones”; en agosto del mismo año, volvieron los comerciantes de Amalfi, “con diversas mercancías preciosas, como lingotes de plata pura, raso ... y otros objetos, que resultaron muy útiles⁹⁴”. Semejante admiración debió de suscitar la llegada, pocos años más tarde, de una embajada bizantina cargada de un ejemplar del *Tratado de medicamentos simples* de Dioscórides, que el médico cordobés Ibn Ḡulḡul (m. h. 995) tradujo con compañeros suyos y el monje Nicolás⁹⁵. La alteridad de fuera podía ser, pues, sinónima de maravilloso y de belleza, de cualidades reconocidas y apreciadas, siendo el músico bagdadí Ziryāb (m. 857), llegado a Córdoba en 822, el paradigma del extranjero maravilloso; Ibn ḥayyān cantó las alabanzas de esta gran figura de la música y de la elegancia que tanta influencia tuvo sobre las modas de los habitantes más ricos de la capital⁹⁶. Estas siluetas extraordinarias de otros de fuera que llenaron de admiración a los autores árabes no deben hacernos olvidar que la figura del extranjero resulta ambivalente; el léxico es muy revelador al respecto: *al-ḡarīb* designa al extranjero, al exiliado, a la persona difícil de entender; el extrañío extranjero nos hace volver a la *ʿaḡamiyya*.

III.2. Del rechazo al extranjero hasta la alteridad radical.

Para el letrado árabe, el extranjero es quien habla otro idioma que la lengua de la Revelación coránica y se expresa en *ʿaḡamiyya*, término que significa la alteridad lingüística. En época califal, se trata de los que hablan en romance andalusí y, cuando esta lengua desaparece a principios del siglo XII, la *ʿaḡamiyya* designa el idioma beréber; hablado por los nuevos gobernantes de al-Andalus, sigue marcado por el sello de la alteridad hasta finales de la presencia de los almohades en Sevilla⁹⁷. Cuando estalló la *fitna* en febrero del año 1009 en Córdoba, el beréber era la lengua del enemigo que asediaba la capital, un otro de fuera que no hablaba árabe: en apoyo a uno de los pretendientes al califato, los beréberes se apoderaron

⁹¹ CALERO SECALL, M.I. y MARTÍNEZ ENAMORADO, V. *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Málaga, 1995, pp. 252-256.

⁹² Sobre el *funduq* de los siglos X-XI, destinado a los mercaderes musulmanes y judíos, y el *funduq* enclave para los comerciantes cristianos, que aparece en Sevilla a principios del siglo XII, véase CONSTABLE, O. “*Funduq, Fondaco, and Khān in the Wake of Christian Commerce and Crusade*”, en LAIOU, A. y MOTTAHEDEH, R. (Eds.) *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, 2001, pp. 147-156.

⁹³ SALICRÚ I LLUCH, R. *El sultanato nazarí de Granada*, op. cit., pp. 209-248. Otra familia relevante es la genovesa de los Spinola, estudiada por A. Fábregas (véase supra nota 90).

⁹⁴ IBN ḤAYYĀN. *Crónica del califa ʿAbdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (Al-Muqtābis V)*, VIGUERA, M.J. y CORRIENTE, F. trad., Zaragoza, 1981, p. 359 y p. 365.

⁹⁵ Sobre esta embajada, existe una amplia bibliografía: MATESANZ GASCÓN, R. “Desde Bizancio hasta Córdoba: Orosio, Apiano y la *Crónica del Moro Rasis*”, *Edad Media, Revista de Historia*, 6, 2003-2004, pp. 209-224.

⁹⁶ IBN ḤAYYĀN. *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdarrāḥmān II*, op. cit., pp. 193-215.

⁹⁷ Seguimos a MÉOUAK, M. *La langue berbère au Maghreb médiéval, Textes, contextes, analyses*, Leiden-Boston, 2016, pp. 144-147, cuando sugiere traducir por beréber el concepto de *ʿaḡam* presente en los textos del Occidente musulmán del siglo XIII.

de la ciudad en noviembre 1009 y, tras un nuevo asedio de tres años, entre los años 1010 y 1013, tomaron Córdoba y la saquearon⁹⁸. Tras el tiempo de los reinos de taifas -algunos estuvieron encabezados por beréberes sin que sepamos valorar el grado de alteridad de esos soberanos en relación con los reyes de taifas árabes-, los gobernadores almorávides de al-Andalus y sus tropas simbolizaron la alteridad lingüística; durante la revuelta de los años 1120-1121, los cordobeses expulsaron al gobernador de la ciudad y las fuentes árabes, poco favorables a los almorávides, tomaron el partido de los sublevados, así Ibn Simāk, que redacta su crónica en la Granada de los nazaríes y explica que los cordobeses tuvieron que levantarse contra un gobernante que no cumplía con su deber de proteger a las poblaciones⁹⁹. A partir de los años 1145, los almohades empezaron a apoderarse de al-Andalus y con ellos siguió el tiempo de la *`ağamiyya* beréber, del otro de fuera que significaba una alteridad lingüística patente en abril del año 1173, cuando fue celebrada la victoria sobre el conde de Ávila: `Abd al-Wāhid b. `Umar predicó primero en beréber y luego en árabe¹⁰⁰. Pero también los almohades significaban una alteridad religiosa, como subrayó María Jesús Viguera Molins: purificaron la mezquita aljama de Carmona cuando entraron en la ciudad a principios del año 1162, tras recuperar la ciudad aliada con Ibn Mardaniš e incluso perpetuaron sus ritos ancestrales de enterramiento como indican las excavaciones del castillo de Triana¹⁰¹. Si la *`ağamiyya* beréber siempre significó un marcador fuerte de alteridad para las poblaciones de al-Andalus, tenía valor distinto entre los almorávides, simple elemento de diferenciación, y entre los almohades, piedra angular de su construcción estatal, ya que llamaron a su idioma *al-lisān al-ğarbī*, la lengua occidental, en referencia al hadiz que indica a los habitantes del Occidente que están del lado de la Verdad¹⁰².

El extranjero percibido como una amenaza suscitó actitudes de rechazo, como el aislamiento: los refugiados que se establecían en una ciudad estaban reagrupados en un arrabal, quizá porque pudiesen mantener así solidaridades anteriores, más bien porque la desconfianza hacia el otro de fuera llevase a su instalación en un lugar apartado de la ciudad¹⁰³. Desde Mármol a finales del siglo XVIII, se suele decir que el arrabal de Antequeruela nació de la llegada de los habitantes de Antequera a Granada en 1410. Se observa el mismo fenómeno migratorio asociado a un aislamiento en otras ciudades del reino nazarí: en Loja, en el Jaufín se establecieron poblaciones que habían huido las regiones conquistadas por los castellanos¹⁰⁴; en Ronda, el arrabal Nuevo nació de la llegada de los refugiados¹⁰⁵; en Estepona, puede relacionarse la aparición del arrabal oriental en el siglo XIV con la conquista

⁹⁸ Un relato pormenorizado de los acontecimientos está en IBN `IDĀRĪ. *La caída del califato de Córdoba y los Reyes de taifas*, MAÍLLO SALGADO, F. trad., Salamanca, 1993, pp. 56-105.

⁹⁹ Así lo analiza con toda razón SERRANO RUANO, D. "Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes", en FIERRO, M. y GARCÍA FITZ, F. (Eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos* (Península Ibérica, ss. VIII-XIII), Madrid, 2008, pp. 257-282.

¹⁰⁰ IBN ŠĀHĪB AL-SALĀT. *Al-Mann bil-Imāma*, HUICI MIRANDA, A. trad., Valencia, 1969, p. 232.

¹⁰¹ VIGUERA MOLINS, M.J. "Carmona en las épocas de almorávides y almohades", en *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media, Archivo Hispalense*, LXXX, 1997 (pp. 59-76), pp. 68-71.

¹⁰² GHOUIRGATE, M. "Le berbère au Moyen Âge. Une culture linguistique en cours de reconstitution", *Annales HSS*, 3, 2015, pp. 577-605.

¹⁰³ Sobre los inmigrantes en las ciudades medievales, veáanse QUERTIER, C., CHILÀ, R. y PLUCHOT, N. (Eds.) "Arriver" en ville. *Les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, Paris, 2013, en particular el balance historiográfico de MENJOT, D. "Introduction. Les gens venus d'ailleurs dans les villes médiévales: quelques acquis de la recherche", pp. 15-29.

¹⁰⁴ JIMÉNEZ PUERTAS, J. *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, 2002, p. 170.

¹⁰⁵ AGUAYO DE HOYOS, P. y CASTAÑO AGUILAR, J.M. "La ciudad islámica de Ronda: una visión desde la arqueología urbana", *Mainake*, XXV, 2003, pp. 203-227.

castellana de Algeciras en 1344¹⁰⁶ o con la destrucción de ésta última por el sultán nazarí en los años 1380¹⁰⁷.

El rechazo al otro de fuera provocó también actos extremadamente violentos, actos que resultaban de la alteridad más radical: durante el asedio de Córdoba por los beréberes al principio de la *fitna*, fueron ejecutados individuos sospechados de venir de allende el Estrecho. Narra al-Raḡīq (m. h. 1026), jefe de la cancillería de los beréberes ziríes de Ifrīqiya, masacres de individuos que pertenecían a su grupo étnico, acaecidos en Córdoba, así este terrible acontecimiento: “una mujer venía del horno y dejó caer una olla que se quebró; como era negra, dijeron: ‘¡Una beréber negra!’ y fue asesinada”¹⁰⁸.

IV. CONCLUSIÓN.

En las ciudades de al-Andalus, la experiencia del otro, judío o cristiano, se trajo por evidentes huellas en los paisajes urbanos y tuvo gradaciones, desde el simple reconocimiento de la alteridad hasta la alteridad más radical. Convivieron judíos, cristianos y musulmanes, con modalidades distintas a lo largo de los siglos, tal y como ha sido escrito y debatido hasta más no poder. Ahora bien, la alteridad religiosa no era la única otredad cultural en las ciudades de al-Andalus, pues existía otra, tan importante como la alteridad lingüística, superpuesta o distinta de la primera; de la misma forma que eran plurales social y económicamente cada uno de los tres grupos religiosos, la *ʿaḡamiyya* era plural, pues entraban en esta alteridad tanto el venerable *šayḥ ʿaḡamī* Yanāyir en el siglo IX como los esclavos *ʿaḡamī* vendidos por contrato a finales del siglo X¹⁰⁹. Si judíos, cristianos y musulmanes coexistieron en las ciudades de al-Andalus, bien creo que tendríamos que enfocar de manera diferente el tema de la experiencia del otro y darle prioridad a la distinción entre alteridad de dentro y alteridad de fuera: ¿qué frontera era más fuerte, la que pasaba entre musulmanes y *dimmī* o la que separaba la plebe de la élite? La alteridad de fuera, que aparta tanto al refugiado musulmán llegado de la frontera como al *ʿaḡamī* beréber, debe merecer toda la atención, porque esta forma de alteridad sigue siendo una incógnita, y tendríamos que desplazar la mirada desde la alteridad de dentro hacia la otredad de fuera.

¹⁰⁶ NAVARRO LUENGO, I., PÉREZ ORDÓÑEZ, A., TOMASSETTI GUERRA, J.M., MARTÍN ESCARCENA, A.M. y SUÁREZ PADILLA J. “Arquitectura doméstica y artesanal del arrabal andalusí de Estepona (Málaga)”, en DELGADO PÉREZ, M.M. y PÉREZ AGUILAR, L.G. (Eds.) *La ciudad andalusí*, Sevilla, e.p.

¹⁰⁷ IBN ḤALDŪN. *Le Livre des Exemples*, t. II, *Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, CHEDDADI, A. trad., Paris, 2012, p. 1.302.

¹⁰⁸ Texto transmitido por IBN ʿIDĀRĪ. *La caída del califato de Córdoba*, op. cit., p. 95.

¹⁰⁹ Según el formulario notarial de Ibn al-Atṭār (m. 1008) (DE LA PUENTE, C. “Mano de obra esclava”, op. cit., p. 142).