

JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC

ENTRE HISTORIAS
DE LA EDAD MEDIA

VEINTIÚN ENSAYOS

Edición de Almudena Blasco

GRANADA

2011

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.



© JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Entre Historias de la Edad Media

ISBN: 84-000-000-0 Depósito legal: Gr./0000-2011

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: García Sanchis, M.J., Granada

Diseño de cubierta:

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Para mis sobrinos Alberto y Esmeralda. Y para Marcos

ÍNDICE

Introducción	11
1. La península ibérica, un lugar posible: El sentido de la cultura en los siglos VIII al XI	17
2. Los Pirineos, paisaje y memoria	39
3. La frontera en la España medieval. Una historia cultural	61
4. La corona de Aragón: Una senda diferente en la creación de riqueza y la organización social	71
5. Consideraciones sobre la paz de Dios en el siglo XI: El abad Oliba revisado	93
6. La épica de un drama familiar	117
7. la familia del Grial y la novela artúrica	127
8. Un matrimonio real del siglo XIII	157
9. Hacer la guerra en la Edad Media: Una historia de la emoción	175
10. Los viajes militares: Expediciones y operaciones guerreras	185
11. La caballería, el último idilio	201
12. El papel de los caballeros en la política europea del siglo XV: de Bocicaut a Jacques de Lalaing	213
13. De quien es esta historia: Del Tirant al Quijote	227
14. El Quijote y la caballería	239
15. Reconstruyendo la Edad Media. Literatura, Historia y cine	249

16. Sobre las mujeres en la Edad Media	257
17. El poder de la ficción: novela histórica y Edad Media .	275
18. Medievalistas del siglo xx	291
19. El hecho y su significado: la caída de Constantinopla y el Renacimiento	309
20. La guerra en Europa y sus pasados	323
21. Sobre lo falso en la Historia	327
Créditos	345

INTRODUCCIÓN

Con pocas excepciones, redacté estos escritos por invitación de algún colega u organismo oficial para dictar una lección inaugural, una ponencia, una conferencia o, simplemente, pergeñar un artículo en una revista especializada o en un libro colectivo. Por tales motivos estoy enormemente agradecido a todos ellos; en parte son responsables de que estos textos vieran la luz alguna vez. Trabajos de encargo; una buena costumbre en nuestros medios académicos, que no debería perderse. La vocación se estimula cuando afrontas el reto de escribir algo que no está en tu horizonte de acción en un momento determinado. Te obliga a detener el curso de una investigación. Ese *entre acto* favorece el resultado de las obras en curso. Son ensayos dictados en diversos países, y a veces en diferentes lenguas.

Es un placer expresar mi gratitud a la profesora Almudena Blasco que se ha hecho cargo de la edición, seleccionando los materiales y depurándolo de erratas a veces inevitables. También de ajustar algunos textos concebidos, y escritos, en un idioma que no es el español. De igual modo me resulta grato señalar aquí mi agradecimiento al profesor Rafael G. Peinado Santaella que un inolvidable día de octubre en Granada me propuso esta recolección de materiales. La publicación ahora me ofrece la oportunidad de volver sobre mis pasos y recordar

los momentos en que se escribieron, los lugares en los que defendieron y las personas que me invitaron a hacerlo. Una hermosa tarea.

Ahora, que los veo reunidos y dispuestos para entrar en imprenta, se me antoja insistir sobre el oficio de medievalista. Ciertamente, hoy los jóvenes investigadores me suelen preguntar a menudo qué historia medieval es la más adecuada para el siglo XXI, convencidos de que toda época tiene su manera de acceder al pasado. Este es el verdadero reto del historiador como tuve ocasión de señalar en un libro al respecto¹. El estudio de la historia se mueve, está en continuo cambio, mejora con la aportación de otras disciplinas. Se transforma para dar respuesta a preguntas apenas entrevistas años atrás; en lo que respecta a la Edad Media, para ajustar una serie de falsas representaciones de aquel pasado tan abigarradas como tenaces, que nada tienen que ver con la realidad.

¿Le toca, en consecuencia, al actual medievalista investigar lo que no han hecho sus predecesores? Sin duda que sí, y hay buenos ejemplos en esa dirección². Esa actitud es el efecto de una rica herencia que no podemos olvidar: lo que en la década de 1970 se denominó «nueva historia», promovida por la escuela de los *Annales*. En aquel entonces se propuso analizar territorios poco frecuentados, desde la vida privada a las mentalidades, que permitieron renovar el estudio de la economía y la política. ¿En qué modo esos trabajos cambiaron la forma de entender la Edad Media?

Recuérdese el interesante debate sobre el *gusto de lo medieval*³, que tuvo una respuesta, de maestro, por Jacques Le Goff en *Un Moyen Age en images*⁴. La tarea intelectual, en armonía con el *metier* del que hablaba Marc Boch, hizo de la crítica de las fuentes una tarea obligada⁵. Así lo acaba de señalar Giuseppe Sergi en una excelente guía para acceder al mundo de la Edad Media lejos de los insostenibles tópicos⁶. Debemos cuidarnos de los prejuicios sobre «lo medieval», el gran pecado del hom-

bre común de nuestro tiempo, atrapado sin remedio en los «pilares de la tierra». Lo sabía Arno Borst al escribir un excelente libro, cuya razón de ser bien puede considerarse un punto de partida de las posibilidades de futuro que tienen los estudios sobre la Edad Media: rigor, relación, apertura, ingenio y prudencia⁷. Una prueba de ese nuevo camino la encuentro en el excelente libro de Johannes Fried⁸.

Lo cual me conduce, naturalmente, a la pregunta que se espera tras las anteriores consideraciones: ¿Qué puede decir el medievalista de aquel remoto pasado que no se ha dicho, y que nadie salvo él puede decir? En España, la pregunta pasa por la respuesta a tres advertencias de método que, de no superarse, provocarían un grave obstáculo al desarrollo del oficio de historiador y su implicación en los procesos sociales y políticos del futuro.

1. Supresión del prejuicio que considera la narración como un elemento negativo en el acceso al estudio del pasado: ajustar las críticas vertidas sobre los intentos de aproximarse al mundo vital de otras épocas sobre esa modalidad que llamamos historia narrativa.
2. Determinación precisa del equilibrio entre la historia local y historia general; en el bien entendido que la cercanía no es un principio de excelencia, ni debe potenciarse al calor del apoyo de la administración.
3. Compromiso intelectual para delimitar en su exacto valor el formalismo, la deconstrucción, el postestructuralismo y otras formas de las recientes modas procedentes de los campos universitarios de los Estados Unidos.

Las viejas disyuntivas de tener que hacer una cosa u otra, unidas a la coartada de que en lado de la barricada estaba la historia científica y de la otra especulaciones más o menos acertadas ya no deben, ni pueden contar. Eran parte del maniqueísta ambiente de los años setenta y ochenta, con sus procla-

mas a favor de una investigación sin contacto directo con otras disciplinas afines, la antropología, la crítica literaria, la sociología, el psicoanálisis o la hermenéutica. Hoy, en la primera década de un nuevo milenio, y tras veinte años de duros debates, esas posturas, como tantas otras surgidas al calor pop de mayo del 68, se ha desvanecido. Vale la pena detenerse en ellas, valorar su exacto significado, no solo como análisis de una historiografía, que por otro lado se exige en los modernos planes de estudio, sino también, por qué no, como expresión de la vivencia personal de aquellos autores que lucharon contra su hegemonía, esos rostros de la historia que forjaron la manera de acceder al pasado del siglo XXI⁹.

No pretendo anular esas formas angostas, crepusculares de hacer historia; sólo quiero defender que existen otros modos, otros planteamientos. La libertad consiste en eso, en evitar que también dejen de existir modos con los que uno no está de acuerdo. Los defenderé aquí y en cualquier lugar pese a que estoy convencido que son formas obsoletas que deben mejorar sus procedimientos y objetivos. Pero no quiero hacer con ellas lo que hicieron con nosotros hace treinta años, avivar la hoguera donde eran depositados los libros y mucho más los manuscritos que buscaban un lugar de edición. Este libro toma partido.

¿Cuántas veces en nuestro país, un acercamiento al pasado vasto, ambicioso, que incluye no sólo el mundo objetivo que trata de analizar, sino el punto de vista de quien escribe, no fue sacrificado por haber pecado contra el chato canon académico basado en el dato escueto, sin relieve? ¿Cuántas veces se encendió la hoguera ante una propuesta de renovación que quizás iba demasiado lejos pero que nunca tuvo el derecho de ser debatida en igualdad de condiciones que las rancias glosas de lo que siempre se ha dicho sobre determinado asunto? Ejercer la renovación del oficio de historiador es una forma de optimismo; solo la nostalgia es pesimista, la idea de que la excelencia solo fue posible en el pasado atenta a la imaginación creadora;

y la crítica debe empezar por nuestra propia casa, no porque aquí existan más problemas que en otros sitios, sino porque el compromiso del historiador debe comenzar con los suyos, los que aún creen que las buenas intenciones de los políticos salvarán el porvenir de la disciplina. No basta con quejarse de que cada cátedra de historia que queda libre en la universidad se transforma en una cátedra de electrónica o ingeniería; es necesario hacer un examen de conciencia de nuestras propias limitaciones. El éxito de grandes libros de historia entre la gente, incluso entre los responsables políticos, ofrece una imagen del pasado: son libros de otro tiempo, escritos por historiadores que dejaron de trabajar antes de que aparecieran los ordenadores personales, el Internet o el debate sobre los límites del conocimiento científico. Pero aún así también en ese territorio ha habido selección, y no siguiendo las leyes universales de que deben triunfar los más aptos y quedar relegados los más incompetentes. En historia a veces triunfa la convención, el interés; no el acierto.

Las complejas narraciones presentes en este libro muestran la necesidad de hacer inteligible la identidad de una cultura, como la de la Edad Media, variada y plural; además de mostrar el camino para defendernos de la tendencia a la fragmentación del saber histórico, mi objetivo estaría cumplido si el sector aceptara el reto de narrar una historia aceptando los numerosos entramados que forman.

J. E. R. -D.

Jacksonville, Florida, diciembre de 2010

1.
LA PENÍNSULA IBÉRICA, UN LUGAR POSIBLE:
EL SENTIDO DE LA CULTURA
EN LOS SIGLOS VIII AL XI

En 1090, ‘Abd Allâh, el último rey zirí de Granada, llegó a la ciudad beréber de Agmât: el sultán de los almorávides, que le había derribado del trono, le ofreció protección de por vida. En ese retiro lejano, comenzó a redactar sus memorias, convencido que nunca más volvería a su tierra natal. En su esfuerzo por comprender el futuro que le esperaba a él y al mundo islámico en manos de los duros integristas del desierto, recordó una anécdota del Profeta: durante meses quedó deslumbrado por ella, y sin dudarlo la convirtió en una guía espiritual.

La anécdota es la siguiente: «Una vez preguntaron al Profeta cuál era el signo de que el Islam era aceptado de todo corazón, y respondió: alejarse de la casa de la seducción, regresar a la casa de la eternidad, y prepararse a morir hasta que llegue la hora del tránsito»¹. Este consejo le concedió a ‘Abd Allâh el placer y el aliento necesarios para superar aquel siniestro momento de su vida; y a mí me ofrece la inspiración y la osadía requeridas para emprender una crónica del imaginario de las sociedades hispánicas durante el período de larga duración comprendido entre la invasión árabe y la toma de Valencia (711-1096)².

LA PENÍNSULA IBÉRICA COMO ENCRUCIJADA

En esos casi cuatrocientos años, la península ibérica fue el espacio de un encuentro entre dos modelos de civilización rivales desde hacía algún tiempo: el modelo europeo fruto de la integración de diversas tradiciones romano-germánicas, que tuvo en los francos sus más decididos valedores; y el modelo islámico creado por la expansión árabe, que asimiló tradiciones helenísticas y persas. Un encuentro múltiple, complejo, que aún no se conoce bien debido a la pantalla creada por sus propios protagonistas.

El violento ataque de los árabes conducidos por Târiq, lugarteniente de Mûsà ibn Nusayr, cruzando el estrecho de Gibraltar, ocurrió a comienzos de la segunda década del siglo VIII. La proclamación de ‘Abd al-Rahmân I como emir de Córdoba tuvo lugar cuarenta y cuatro años más tarde ³.

Fijémonos en los rasgos fundamentales de este período y conozcamos el estilo de vida que se gestó en la península ibérica: incursión en la cultura africana, polémicas entre árabes, muladíes y beréberes, asentamientos de combatientes de la Fe, muyâhid, que no dudaron ni un momento en sacrificar su vida para mayor gloria de Alá y fueron los principales artífices de liberar al yihâd de su connotación espiritual. Frente a eso, una pedagogía del martirio y de la resistencia cristiana, una exaltación de los héroes astures, Pelayo, Alfonso I, Ramiro II; una retórica combativa a partir de la *Crónica Mozárabe* del 754 que sacrifica el rigor descriptivo en beneficio de las ideas políticas; una apelación a la resistencia contra el enemigo de la fe al que al final se vencerá según la *Crónica profética*.

Los éxitos militares de unos son silenciados por los otros, y viceversa. Incluso en esto son carentes de originalidad: cada uno de sus argumentos están tomados de Polibio en línea con lo que habían hecho (y hacían) los historiadores bizantinos ⁴. El conflicto religioso es el telón de fondo de un enfrentamiento

to militar orientado a dirimir la superioridad de una civilización sobre otra; y eso vale tanto para el redactor del *Fath al-Andalus* como para el autor de la *Historia Silense*⁵.

Fundación del patriotismo español: el deseo de encontrar en la resistencia cristiana la casa del padre, una patria con una gruta protectora como fondo, Covadonga, se liga a una rica elaboración cronística, a una brillante arquitectura religiosa y unos agudos comentarios sobre el Apocalipsis. Con respecto a los núcleos de resistencia, tengamos en cuenta lo siguiente: en España lo descubrieron los románticos y le dieron cuerpo a base de constantes anacronismos, que hallaron en el folklore y las tradiciones populares un fuerte asidero. La actitud de los historiadores Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro y Claudio Sanchez Albornoz es análoga a la de los cronistas por ellos estudiados: la faceta polemista de los relatos se confunde con la descripción de los hechos⁶. Sin embargo, si bien el análisis de los textos es correcto, no sucede lo mismo con el modo de comprender las relaciones entre la memoria y el paisaje. Por ese motivo, me ha parecido oportuno renunciar a la explicación de la encrucijada española de esos cuatro siglos en términos de conflicto social, y entenderla como el resultado de una batalla semiótica entre *litterati*. La vida para ambos modelos de civilización es una caja de estrategias, donde se refleja el vaivén de verdades, mentiras, amenazas, exageraciones y falsedades, que el historiador está obligado a relacionar con lo que realmente preocupaba a los *illitterati*, a los guerreros y a los campesinos.

LA PERMANENTE ELABORACIÓN DE LOS MITOS

Los efectos de la batalla de Guadalete se hicieron sentir en la elaboración de los mitos de ambas civilizaciones. Una serie de relatos se precipitaron sobre ese crucial acontecimiento⁷. Reclamo al hermetismo por parte de Ibn Hayyân, más preocu-

pado por encontrar la «mesa de Salomón, hijo de David» que de entender el descalabro de los godos⁸. Recurso al valor de las visiones por parte de Ibn al-Qûtiyya que, al hablar de Târiq, escribe: «cuando éste se embarcó con su gente, durmióse, y se le apareció en sueños el Profeta a quien Dios bendiga y dé paz), rodeado de los que le acompañaban en la huida y de los Defensores, con las espadas ceñidas y los arcos pendientes. Y, al pasar el Profeta (la paz sea sobre él) por el lado de Târiq, le dijo: «¡Adelante en su asunto!». Y así estuvo viendo Târiq, en sueños, al Profeta y compañeros; y hasta les vio entrar en España, por lo cual alegróse a él y albrició a los que le acompañaban»⁹. Frente a ellos, en la parte cristiana, se percibe un intenso patriotismo: todos los actos rebosan agonía hasta el punto que los incidentes más nimios prueban lo que estaba en juego en ese momento, como reconoce el autor de la *Crónica de Alfonso III*, versión *Rotense*, al referirse a los héroes de Covadonga que fueron allí para «la salvación de España»¹⁰.

Hacia el siglo IX, en los años que el Imperio Carolingio mostraba su poder, la batalla semiótica entre musulmanes y cristianos dio lugar a una lectura tan desesperada de su situación vital como la que más de la historia. Los autores del *Ajbar Maymû'a* y de la *Rotense* coinciden en situar el yihâd en el centro de un complejo sistema simbólico que sirve tanto para legitimar la existencia de al-Andalus (un país surgido de una ocupación militar) como el suceso de Covadonga, donde se puso de manifiesto el «juicio del Señor» sobre la invasión islámica¹¹. En este punto, por lo menos entre la gente culta, ya era fácil distinguir a los musulmanes de los cristianos.

Es indudable que los hechos exigieron unos protagonistas con los que poder identificarse fácilmente: en el lado musulmán, destaca 'Abd al-Rahmân I, el omeya huido de la masacre de los abasíes, cuyos ecos se perciben aún en tiempos del emir 'Abd Allâh (888-912);¹² en el lado cristiano, el héroe por excelencia es Don Pelayo, al que le sigue de cerca Alfonso I de As-

turias, impulsor de un espacio propio entre las montañas cántabras y el valle del Duero por medio de la presura¹³. Semejante embriaguez épica aburre a un lector moderno, salvo que atiende a su fondo mágico y no racional¹⁴.

Por fortuna, tenemos un conjunto de relatos que nos permiten acceder a la dimensión lírica del combate semiótico. Se trata de la enrevesada estrategia textual que dio vida al mito del estupro de la hija del conde Julián (Ilyân o Yulyân, según las fuentes árabes), señor de Ceuta y de Tánger, por parte del lujurioso Rodrigo, el último rey goda¹⁵. Ibn Habîb (790-854) fue el primero en hacerlo, con ánimo deliberado pero austeramente; más tarde, en el *Ajbâr Maymû'a* y con Ibn al-Qûtiyya y con Ibn Jaldûn adquirió el tono melodramático propio de este tipo de asuntos¹⁶. Los cronistas cristianos describen la violación de la pobre muchacha en medio de sombrías digresiones teológicas sobre el destino de la patria asesinada. El autor de la *Historia Silense* escribe a este respecto: «los moros tras la traición de Julián subyugaron a España entera, aniquilada por el hierro, las llamas y el hambre»¹⁷.

RESISTENCIAS CRISTIANAS EN AL-ANDALUS

Conocido es el duro enfrentamiento de las autoridades islámicas de al-Andalus con las comunidades cristianas llamadas mozárabes¹⁸. Conocidas las estratagemas ideadas a mediados del siglo IX por Eulogio de Córdoba en su *Memoriale Sanctorum*¹⁹. 'Abd al-Rahmân II (822-852) trató de apaciguar al obispo, sin conseguirlo. Eso modificó la situación de los cristianos en Al-Andalus. Las manifestaciones contra la islamización, más que contra la cultura árabe, respondían a la máxima de Eulogio: *bellum parare incredulis*. La guerra contra el infiel, ese era el móvil.

En su texto contra el Islam, Eulogio se expresa en los siguientes términos: «Afirmáis que sin violencia, persecución ni moles-

tía alguna de parte de los infieles, nuestros mártires se han levantado temerariamente para zaherir y provocar a los que, tolerantes y liberales, autorizan la profesión del cristianismo. Pues ¿creéis que no sufrimos molestia alguna con la destrucción de nuestra basílicas, con el oprobio e insulto de nuestros sacerdotes y con el pesado tributo que con gran angustia y fatiga pagamos todos los meses, siendo menos dolorosa una muerte que acabe de una vez con tantas calamidades que la penosa agonía de una vida sustentada con tanta penuria y estrechez?»²⁰.

La exageración testimonial de Eulogio era una estrategia cultural para mantener viva la memoria de su comunidad. El objetivo no es la destrucción del contrario, ni de la de ellos mismos, sino la afirmación de la cultura cristiana, erigida sobre el recuerdo de una España visigoda, donde los reyes habían sido educados por obispos como San Leandro o San Isidoro²¹. Al igual que en los concilios toledanos de la época goda, esos cristianos en tierra musulmana arriesgan su reputación (y su vida) con la intención de mostrar la superioridad de su religión sobre la de sus oponentes que además constituyen la clase política dirigente. El problema es que ambos tenían en común una misma concepción del orden divinal, consistente en creer que el sacrificio es un camino hacia Dios. Aquí se percibe perfectamente la encrucijada de la que hablo, pues ambas civilizaciones razonaron del mismo modo en una misma época y en un mismo lugar. En la óptica de Eulogio, como de los maestros coránicos de Córdoba, el martirio quiere decir: movilizar todos los medios intelectuales y todas las pasiones del alma para ser gratos al verdadero Dios²².

El martirio es con todo una simulación. Y eso provoca que sus acciones compartan el mismo espacio que el teatro y el ágora. Es seguro que la liturgia necesitará más adelante de esas dos expresiones dramáticas, como hoy día cualquier suceso exige la publicidad de los media. Dada la naturaleza didáctica de la religión cristiana, era necesario un oponente, para

perfiar su enfoque. Mientras el debate se centró en cuestiones litúrgicas, morales o doctrinales no ocurrió nada digno de mención, salvo quizás la oposición en la vida sexual entre ambas civilizaciones. Los penitenciales cristianos insistieron en el *rifiuto* de las *afrodisia*; ²³ mientras que las costumbres islámicas avanzaron hacia una manifestación abierta de los placeres del cuerpo, siguiendo los consejos de Al-Jusani en el *Kitab Qudat Qurtuba*, donde las metáforas eróticas son el centro de una compleja poesía que culminó en *El Collar de la Paloma* de Ibn Hazam ²⁴.

La disciplina del sexo entre los cristianos fue compensada por un aumento de la agresión, en el convencimiento de que la invasión musulmana fue un castigo divino a la lujuria de los cristianos, como sostuvo el Papa Bonifacio en el siglo VIII: «sicut aliis gentibus Hispaniae et Provinciae et Burgondionum populis contigit, quae sint a Deo recedentes fornicatae sunt, donec iudex omnipotens talius criminum ultrices poenas per ignorantiam legis Dei et per Sarracenos venire et saevire permisit» ²⁵. Una idea adoptada de inmediato por el Rotense cuando escribe: «Si el pueblo peca, el sacerdote ora (por él); si peca el sacerdote, la plaga (el castigo, viene) sobre el pueblo... y así reyes y sacerdotes pecaron contra el Señor y como castigo perecieron los ejércitos de España» ²⁶. El debate hasta aquí se hizo de forma amigable, aunque dramática. El problema surgió cuando afrontaron la herencia de la gnosis.

EL RECURSO A LA GNOSIS

Los cristianos tenían la posibilidad de vivir en dos mundos distintos: en las ciudades en poder del Islam, el mundo del debate doctrinal con los maestros coránicos; o en las montañas cántabras, el mundo del retiro monástico, con su visión escatalógica de la vida. En ese mundo, hombres de Iglesia, apesadumbrados por el imparable empuje de los musulmanes,

se metamorfoseaban, ante sí mismos y ante los guerreros y los campesinos, en hombres santos que conocían los secretos de Dios. La gnosis podía parecer para el no iniciado un mundo extravagante, cuando no falso; pero para los monjes, y los reyes que les apoyaban, era el único mundo auténtico; que convertía la humillación por la pérdida de España en superioridad moral.

Fue en ese ambiente, propio de los primeros siglos del reino astur-leonés, cuando aparecieron los códices miniados sobre el Apocalipsis, los llamados *Beatos*: una asombrosa escenificación gnóstica de la vida humana. El fin del mundo es el único decorado capaz de mostrar la verdadera vida, que se halla, naturalmente, en el más allá, lejos del engañoso mundo visible. Gracias a eso, comprendemos que esas miniaturas sólo podían haber nacido en unos reinos donde la idea de la pérdida de España permanece dolorosamente grabada en lo que Jung llama el inconsciente colectivo, y que hoy se suele denominar la memoria social.

El arte de los *Beatos* es la expresión viva de la resistencia cristiana desde Santiago de Compostela a Gerona, pese a su naturaleza gnóstica. Gnóstica en el sentido de haber expresado la inquietud social por medio de una lectura visionaria del mundo. Es imposible atender la encrucijada cultural de la península ibérica sin atender a ese arte. Por sus imágenes aterradoras algunos críticos han comparado los *Beatos* con la escultura de los tímpanos románicos. Nunca me ha gustado esa comparación.

Los *Beatos* no se hicieron para provocar emociones extraestéticas (terrores, venganzas, duelos) como al parecer ocurrió con los tímpanos románicos: se hicieron para desvelar los planes secretos de Dios. Los comentaristas del Apocalipsis tenían puesta su mirada en los estudiosos del Alcorán que también tenían ideas gnósticas sobre los mensajes de Alá. Las poderosas imágenes de los *Beatos* se erigen contra la iconoclasia mu-

sulmana. Para unos era bueno que el rostro de Dios pudiera representarse; para otros eso constituía una verdadera blasfemia. Mientras el gnosticismo cristiano conducía a la apertura del Séptimo Sello, como si el imborrable sacrificio de Jesús en la cruz regresara en tanto que obsesión por un cuerpo injustamente torturado; el musulmán daba lugar al sufismo: una doctrina que buscaba el espacio imaginal para entrar en contacto con Dios. La definitiva escisión entre ambos modelos de civilización descansa en esta lectura gnóstica de los secretos de Dios. También desde luego les separaban cuestiones más prosaicas, más corrientes, por ejemplo, la frontera.

EL MUNDO DE LA FRONTERA

La islamización de la península ibérica estuvo acompañada de un decidido proceso de organización de la frontera. Es cierto que la derrota en Poitiers ante Carlos Martell el 732 provocó la alarma en el emirato cordobés. La expansión de los francos reforzó el control de la frontera norte: la expedición de Carlomagno a Zaragoza el año 778 responde, según Bel al-Athir, a la estrategia militar del imperio; la historia de los conflictos tribales del Islam se reduce así a la gesta de una traición²⁷. Pero, tras los hechos, aparece la auténtica preocupación del emirato, fijar la frontera y contener la presión de los ganaderos y agricultores situados al otro lado de los ríos Duero y Ebro. Durante los siglos VIII al XI, las actuaciones se limitaron al control de los movimientos migratorios (de presura o de aprisio, como dicen los documentos de la época) mientras se consolidaban los asentamientos musulmanes en el resto de la Hispania romano-visigoda. El período formativo de Al-Andalus consistió por tanto en un peculiar proceso de tribus cayendo sobre los centros agrícolas y siendo civilizados por ellos gracias a la seguridad que le ofrecía una frontera estable al norte²⁸.

¿Cómo interpretar la frontera en estos cuatro siglos? A ese respecto, Claudio Sánchez-Albornoz afirmó lo siguiente en el transcurso de la *XIIIa Settimana de Studi*: «El multiseccular contacto pugnaz entre cristianos e islamitas en la Península española, al romper la unidad hispana e interrumpir su normal proceso evolutivo, y al afirmar las más de las veces la herencia temperamental de los primitivos hispanos, ha hecho a España como es y ha acentuado sus singularidades frente a Europa»²⁹. El final de la frase conservaba el viejo estereotipo de una España diferente por la presencia de la cultura islámica; el resto de la frase (en la que destaca la expresión multiseccular contacto) identificaba el ser de España con la lucha contra el Islam. Sin embargo, en el mismo párrafo Sánchez-Albornoz hablaba de la ruptura provocada por la invasión árabe en España. Incluso esa formulación, con su énfasis en el contacto de tres religiones, suponía una constatación de que existe un antes y un después tras la invasión del 711. Suponía además, que la prosperidad material no era en absoluto el único indicador de la historia. Ni siquiera el indicador más importante. Sánchez-Albornoz terminaba su conferencia afirmando que la contribución perdurable de España a Europa era la esperanzada perspectiva de unas comunidades libres, donde el hombre alcanzó la plenitud de sus capacidades³⁰.

Un ensayo de Vicente Cantarino, publicado menos de veinte años después, proporciona otro argumento acerca de la definición de la frontera³¹. Sin cuestionar los argumentos de Sánchez-Albornoz, insiste en la diferencia cultural; y avanza una idea eficaz en las investigaciones que le siguieron. La realidad de la frontera norte hizo posible la existencia de una comunidad islámica, una *umma*. La conciencia religiosa articuló los diferentes grupos tribales en torno al califato de Córdoba. El equilibrio social en la época de 'Abd al-Rahmân III (912-961) descansó en un compromiso político, que hizo posible un período de prosperidad económica debido al eficaz sistema fiscal

y a la ausencia de competidores importantes en el comercio de oro y de esclavos³². También al control religioso de la agresividad orientándola hacia el ribat, o santuario fortificado, donde los partidarios del *yihâd* encontraron un vínculo superior para la *baraka*, literalmente la bendición divina de un acto en contra del adversario religioso. El aumento de este grupo de santos guerreros en la frontera fue parejo al desarrollo de un imperio beréber en Marruecos. Desde ese momento en adelante la península ibérica fue una encrucijada de tres continentes: Europa, Asia y Africa.

LA PROPIA CASA Y LA AJENA

‘Abd al-Rahmân III es el ejemplo de un triunfo, basado en una adecuada política militar: la consolidación del Califato pasaba por combatir en la frontera norte: «Partieron así muchos, de buen o mal grado, siendo los cordobeses los que contribuyeron más y más pesadamente, para quitar a los provincianos cualquier propósito de excusarse», escribe Ibn Hayyân de Córdoba³³. ¿Por qué motivo esta necesidad de defender el califato?

En primer lugar la formación de una *umma* fue el resultado de una ocupación militar y por tanto no se podía olvidar el hecho de que el adversario pensara la posibilidad de «reconquistar» las tierras que una vez habían sido de los godos; una idea presente en las crónicas astur-leonesas; y luego, en no menor importancia, estaba la diferencia entre la estructura económica de Al-Andalus y la de los reinos cristianos peninsulares.

Los historiadores del siglo XX observaron esta diferencia en términos de superioridad del mundo islámico sobre el cristiano. El responsable de la idea fue el orientalista británico J. B. Trend quien en 1931 afirmó: «Lo que no puede negarse es que, mientras la mayor parte de Europa estaba sumida en la miseria y decadencia material y espiritual, los musulmanes es-

pañoles crearon una civilización espléndida y organizaron la vida económica»³⁴. Estas líneas, que hubieran hecho feliz al coronel Lawrence de haberlas leído, no están muy lejos de las que expresó el propio Sánchez-Albornoz: «Occidente recibió el impacto de la cultura hispano-islámica, durante siglos muy superior a la ultrapirenaica»³⁵. En la actualidad el debate está teñido de retórica política³⁶. Un pueblo a la búsqueda de sí mismo se pregunta al mismo tiempo cuál es su lugar entre las demás naciones. Pensemos por ejemplo en Andalucía: en los últimos años se pregunta a qué mundo pertenece: al mundo islámico de su pasado remoto o al mundo cristiano de los vencedores a partir del siglo XIII? La esencia misma de lo que Andalucía quiere ser en el futuro dependerá en gran medida de la respuesta que se le de a esa pregunta.

El análisis de la doble estructura económica en la península ibérica en los siglos VIII al XI quizás ayude a encontrar una respuesta que no incida en los tópicos de la supuesta superioridad islámica³⁷. La clave para entender la desigualdad en la estructura económica de ambas civilizaciones radica, como ha señalado Thomas Glick, en conocer el fondo cultural de la tecnología y del trabajo campesino³⁸. Mientras en Al-Andalus se insiste —mejorándolo sin duda— en el modelo tecnológico helenístico y romano, basado en la irrigación y el control fiscal de pequeñas unidades tribales, que hacen posible el Estado tributario del Califato de Córdoba; en los Reinos Cristianos se apostó por la aplicación de la tecnología agrícola surgida de la tercera revolución metalúrgica en el interior del sistema curtense y a la abolición de la esclavitud rural, dando lugar a una economía de campo abierto, que necesitó zonas de pasto y de cultivo de cereales.

¿Cuál es entonces el perfil de la estructura económica a un lado y al otro de la frontera? Para saberlo conviene profundizar en cada uno de ellas. Comenzaré por situar los problemas de los espacios hidráulicos andalusíes, problemas técnicos que

la arqueología trata de resolver desde hace algunos años. De ahí el esfuerzo de franquear los límites en los que el conocimiento de la Edad Media española había estado encerrada incorporando a su ámbito las nuevas perspectivas abiertas por Bazzana, Guichard y otros ³⁹.

La creación de un espacio agrario, asociado a la difusión de técnicas hidráulicas, fue acompañado de la introducción de cultivos llegados desde Oriente, como el algodón o la caña de azúcar, bien documentados en el siglo X gracias a los textos de Ibn Ahmad al-Râzi ⁴⁰. En un momento en que el Califato de Córdoba se distanciaba de las organizaciones tribales árabes y bereberes, cuando el poder público se sintió capaz de modelar las relaciones sociales, convirtiendo el sueño del jardín en un objetivo económico, como se ve en la construcción de Medina Azahara.

La cultura hidráulica pone de relieve dos posibles contextos sociales ⁴¹: el trabajo intensivo regulado en función de los turnos de riego y el control del carácter autodestructivo de la sociedad andalusí que tanto preocupaba al poeta zahirita Ibn Hazam ⁴². Sin entrar en excesivos detalles (y sin querer intervenir en un debate que solo pertenece en propiedad a los arqueólogos) apuntaré algunas consideraciones generales: el agua era un bien común para toda la sociedad; al transgresor se le excluía. La posibilidad de regar se convirtió en un importante criterio de distinción. Sólo demostrando su capacidad para gestionar los recursos naturales mediante un esfuerzo de autocontrol similar a aquel que cualquier musulmán debía realizar si quería alcanzar el paraíso, sólo proporcionando la prueba de que el uso del agua redundaba en favor de toda la comunidad islámica, el campesino conseguía hacerse admitir en ese mundo particular de los elegidos, de los hombres que aspiraban al jardín, un lugar donde, según Ibn Said, «los habitantes de Córdoba pasaban sus horas de ocio y eran visitados en busca de descanso y de placer» ⁴³.

La mayor preocupación de los califas era el continuo enfrentamiento de las tribus con la *sarî'a*, la ley islámica⁴⁴. Ávidos de impuestos para mantener un ejército con el que soportar los ataques cristianos, buscaron la manera de completar la organización del espacio hidráulico con una producción de secano, con el fin, dice el *Kitâb al-Istibsâr*, de obtener un excedente para el tráfico comercial⁴⁵.

Aunque resulte difícil imaginar que el califato hubiera podido durar sin una creciente militarización, los propios andalusíes no estaban satisfechos de la inclinación a convertir el *yihâd* en una guerra santa contra los cristianos del otro lado de la frontera. Les sugería una dictadura en lugar de los principios de sociabilidad inherentes al espacio hidráulico. Al reprimir los impulsos por cultivar zonas de secano y aprovechar el barbecho, las autoridades tribales, y tras ellas, los califas, introdujeron un factor de sosiego social que sin embargo bloqueó la competencia y lo que era aún peor, dejó abierta la posibilidad de contratar esclavos. Hasta cierto punto, el poder central proyectaba la esperanza de equilibrio social en los límites imprecisos de un horizonte religioso, que dio lugar a un auténtico despotismo oriental, señala el historiador Karl A. Wittfogel⁴⁶.

En el otro lado de la frontera, al norte de los ríos Duero y Ebro, el paisaje es bien diferente: descansa en otra memoria social. De hecho, fueron las obligaciones inherentes a una comunidad las que pesaron en los procesos de adquisición de nuevas técnicas y en la lógica del trabajo agrícola.

El sistema curtense (que no feudal) exigió, en cierto sentido, una aguda percepción del espacio, ya que su objetivo principal era la aplicación del hierro en el utillaje agrario, comenzando por el hacha que le permitió la tala de árboles milenarios con los que se pudieron construir diques, puentes y viviendas. Esa «invención de la invención», como la califica David Landes⁴⁷, esa intrusión de la tecnología, data del siglo X, de la época inicial de una senda diferente que conduciría

a los grupos emprendedores cristianos a formular unos principios de organización de la economía agrícola muy diferentes al modelo hidráulico musulmán.

El campesino, para adquirir un dominio de su trabajo, se verá obligado a una pedagogía exigente y tanto más eficaz, al verse sorprendido con regímenes agrícolas completamente nuevos, la rotación trienal, el cultivo de las leguminosas o el molino de agua⁴⁸. El ejercicio que se le exigía era de nutrir a una sociedad en constante crecimiento demográfico; también de aumentar el campo cultivado, de roturar tierras sin labrar, ganadas al monte, al pantano o al desierto, aunque también al adversario⁴⁹. El movimiento repoblador transformó las comunidades campesinas en una sociedad fuertemente jerarquizada. Lo que el señor del lugar esperaba de los hombres bajo su mano es que éstos desearan el bien del prójimo más que el propio, convirtiendo la plegaria fundamental del Cristianismo, el Padre Nuestro, en una norma de conducta para una sociedad que se sentía amenazada por los «otros», los musulmanes, situados más allá del Duero y del Ebro.

EL LENGUAJE DEL FUTURO

Esto me lleva a indagar sobre el mundo vital de los habitantes de ambos lados de la frontera. El conflicto religioso no era más que una pantalla ideológica creada por los *litterati* con el fin de ocultar los problemas de ambas civilizaciones: en Al-Andalus la permanente tensión entre árabes y beréberes que condujo al trágico final del Califato de Córdoba relatado por Ibn Idhari en el *Bayan al-Mugrib*; en los Reinos Cristianos el sordo enfrentamiento entre la nobleza feudal y la iglesia sobre el destino del excedente agrícola. Tal es la ironía final del *spazio di confronto* creado tras la invasión árabe del 711: su portentosa solemnidad devora hasta los textos polémicos. Las relaciones son aplastadas cuando la tensión social responde a una transformación de la economía.

Esto me obliga a plantearme la siguiente pregunta: ¿hasta cuando fueron complementarias las dos estructuras económicas presentes en la península ibérica desde el siglo VIII? Constaré en este momento, avanzando una tesis: la complementariedad económica entre ambas civilizaciones existió mientras el excedente de los reinos cristianos no se orientó hacia la revolución comercial. El peligro no estaba en las unidades agrícolas, ni en la religión de los guerreros y de los campesinos, sino en el uso del excedente. Mientras la península ibérica atesoró el excedente en obras de arte, en Córdoba, Sevilla, Granada, Asturias o los Pirineos, fue posible mantener el equilibrio entre ambos modelos económicos. El oro y los esclavos, monopolio de las comunidades judías, creaba las condiciones favorables a los puertos de intercambio para el movimiento de mercancías, como siempre había ocurrido desde la época helenística⁵⁰. Los sectores sociales que movían las mercancías no controlaban el capital: eran buhoneros, *pedes pulvorisi*, es decir, ajenos al poder político. Pero, de repente, a mediados del siglo XI, todo eso cambió.

La ejemplar vida de Ricard Guillen, un barcelonés que utilizó la irrigación para mejorar los cultivos y transformó el excedente en capital comercial, provocó un estado de tensión extraordinario, que se reflejó de modo diferente a ambos lados de la frontera⁵¹.

El monopolio del dinero se había desplazado hacia las ciudades mediterráneas del arco ligur, Barcelona, Génova, Pisa, y amenazaba por extenderse a Florencia, Nápoles o Palermo. Los grupos que controlaban el dinero en Almería, Ceuta, o Málaga, comenzaron a dirigirse hacia esas ciudades. El momento era crítico, y fue aprovechado por las tropas de Alfonso VI para sitiar Toledo y por Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, para emprender la conquista de Valencia. El resultado fue la llegada de los almorávides, un pueblo beréber del Sahara, que entendía el ribat como el elemento central de la relación cul-

tural⁵². La escisión económica alcanzó así un rasgo cultural y político, cuando no militar.

Un importante testigo de este importante cambio histórico fue ‘Abd Allâh, el último rey ziri de Granada, en cuyas memorias escribió al respecto de los almorávides: «Pensaba yo que su venida a al-Andalus era un beneficio divino, tanto más grande a mis ojos, cuanto que uno y otro estábamos unidos por vínculos étnicos. Además, se decía en el país que los almorávides eran gentes de bien, que venían para asegurar el paraíso en la otra vida, y que eran justos en sus sentencias. Todos estábamos decididos a emplear personas y bienes en hacer anualmente con el Emir la guerra santa, sabedores de que quien sobreviviera quedaría honrado, asistido y protegido, y que quien sucumbiera moriría mártir. Era maravilloso en aquella expedición ver el acuerdo de nuestra intenciones y la pureza de nuestros sentimientos, como si todos nuestros corazones se hubieran unido para tender a un solo fin»⁵³.

A primera vista, la batalla de Sagrajas, donde los almorávides derrotaron a Alfonso VI, podría parecer, como escribió, ‘Abd Allâh, que «la victoria nos había reunido a todos en la obediencia, y que todos seguiríamos el buen camino»⁵⁴. Los *litterati* percibieron que la presencia de esa nueva cultura africana era el único asunto serio sobre el que deberán reflexionar en los años siguientes, en el momento mismo que el proyecto político del Califato cordobés parecía definitivamente acabado⁵⁵. Todo cambió por tanto tras Sagrajas; se inicia lo que María José Viguera llama una visión del Islam como un problema a resolver⁵⁶. Desde la *Historia Silense* hasta Ibn ‘Idarî se hizo evidente que el mundo vital de la península ibérica se abría en dos direcciones: la africanización de la cultura andalusí fue paralela a la europeización de la cultura de los reinos hispano-cristianos.

EL ENCUENTRO EN LO PERSONAL

La explosiva toma de conciencia del europeo de sí mismo a comienzos del siglo XII (Guilhem de Peitieu y Pedro Abelardo son sus mejores testigos) transforma la idea del encuentro entre ambas civilizaciones⁵⁷. A primera vista, la historia de Roldán podría parecer un relato exótico, local, centrado en un personaje del pasado, muerto en la batalla de Roncesvalles en el año 778, cuyo gesto heroico cantaba algún narrador popular en las fiestas patronales. Pero es más que eso. La aparición de los cantares de gesta trata de uno de los mayores acontecimientos de la historia de la cultura europea: el paso de la literatura oral a la literatura escrita. Sin la existencia del Camino de Santiago, donde numerosos juglares divertían a un público apasionado por esos relatos, esta primera obra maestra de la poesía épica europea no habría existido. Después, hasta finales del siglo XII, el eco del enfrentamiento de Europa con el Islam no dejó de resonar en los cantares de gesta⁵⁸. Los hechos narrados deben parecer verdaderos: *res gestae* y no *res fictae*.

La mirada de los poetas hacia el encuentro de ambas civilizaciones adquiere un valor nuevo. Montados como si fueran un espectáculo, los cantares de gesta asumen una lectura del mundo de la frontera española en los siglos VIII al X. En el *Cantar de Roldán*, versión de Oxford, el universal combate entre el localismo tribal de la cultura musulmana y el cosmopolitismo de la cultura europea está representado libremente por medio del relato de un hecho ocurrido en el año 778, cuando la retaguardia del ejército de Carlomagno, al mando de su sobrino Roldan, fue atacada (y destruida) en Roncesvalles⁵⁹. Ofrecer una lectura histórica a un lugar de la memoria era habitual en esa época: lo harán también Rober Wace para consolidar la monarquía inglesa y Oton de Freising para legitimar el proyecto político de Federico Barbarroja. Turolfo retomó aquel suceso del pasado, transmitidos por tradición oral, y lo rehizo a su an-

tojo. Algo parecido hizo el autor del *Cantar de Guillermo*, que afrontó la historia de ese noble como una profunda reflexión sobre el significado de la frontera en la cultura europea⁶⁰.

Los novelistas posteriores actuarán de la misma manera. Chrétien de Troyes se preocuparía por el mundo mediterráneo en el *Cligés*, insistiendo en el valor de la frontera, un tema literario, y político, que llegaría hasta el *Orlando Furioso* de Ludovico Ariosto a comienzos del siglo XVI. Hoy en día hay una tendencia a observar la literatura medieval en su conjunto como una reflexión sobre las posibilidades de una Europa basada en una cultura común, más que en una religión o una moneda. La imagen del otro, que casi siempre se centraba en el musulmán, se utilizaba para definir el peligro de las lealtades tribales, de la segmentación nacional del mundo.

Lo cierto, y sin duda lo importante, es que esa preocupación universalista creó la distancia con respecto al Islam. En menos de sesenta años, los que van de la batalla de Sagrajas (1086) a la conquista de Almería (1148), se producirá la definitiva escisión entre ambas civilizaciones en la península ibérica. Esto se percibe en dos obras literarias que afrontan la vida del Cid: el *Carmen Campidoctoris*, escrito en Barcelona entre junio de 1093 y junio de 1094, y la *Gesta Roderici*, escrita en algún lugar de Castilla después de la campaña almeriense⁶¹. Se diría que el héroe del poema latino estaba más atento al equilibrio político entre diversas comunidades a ambos lados de la frontera, sin importarle si eran musulmanas o cristianas; mientras que el héroe de la *Gesta* tiene como objetivo la distinción entre una religión y otra. Aparentemente el personaje histórico es el mismo, pero las circunstancias de la elaboración poética habían cambiado. En esos sesenta años se produjeron cambios profundos en la geografía política de la península ibérica.

En la época del *Carmen* la principal preocupación residía en saber como se organizarían los circuitos comerciales para la exportación del excedente agrícola, mientras que en tiempos de

la *Gesta* el tirón en la economía procede de la política fiscal de la monarquía. Los ingresos por la explotación del comercio fueron el motor principal del *take off* europeo a finales del siglo XI, mientras que el crecimiento de las rentas señoriales lo fueron a mediados del siglo XII. En esos sesenta años los feudales duplicaron su territorio: conquistaron y repoblaron las tierras entre el Tajo y el Guadiana, y colonizaron, tras su ocupación militar, todo el bajo Ebro, con la importante ciudad de Tortosa. Sin embargo, esa prosperidad comenzaba a disminuir, los rendimientos a decrecer, las superficies cultivadas a retroceder en beneficio de los pastos de la Mesta o de las Ordenes Militares.

El Estado miró entonces con nostalgia el proyecto económico de los tiempos del *Carmen*. La vitalidad en el norte de Italia se comenzaba a transferir abiertamente a la economía de mercado. A partir de entonces la Odisea de los mercaderes buscó la manera de sustituir a la *Ilíada* de los barones. Esta metáfora del cambio de percepción sobre el mundo islámico fue expuesta por Roberto López con el fin de entender el fenómeno histórico calificado por él mismo de «revolución comercial», que afectó a los transportes, a los medios de intercambio, a la banca, a la moral del dinero⁶². La península ibérica duda sobre ese paso hacia adelante, que ella misma había llevado a cabo a finales del siglo XI, quizás porque la frontera con el Imperio Almohade le había abierto unas posibilidades de enriquecimiento en caso de conquistar los ricos espacios hidráulicos de Mallorca, Valencia, Murcia y Andalucía. En realidad, esta indecisión afectó a su percepción del pasado. Las Crónicas monásticas escritas en el siglo XII son abiertamente una manipulación de la historia al servicio de la peligrosa aventura que significaba emprender una conquista territorial de semejante envergadura.

La modernidad aprisionó a la civilización cristiana de la península ibérica mientras que las sociedades musulmanas insistieron en sus sistemas tributarios, más acordes con sus principios religiosos y su tradición científica. La fractura se había pro-

vocado. Sólo faltaba que Fernando III se lanzara a la conquista de Córdoba y Sevilla al grito de Dios lo quiere; y que Jaime I hiciera algo parecido en Valencia y Murcia. El mundo ya nunca volvería ser igual. Aquí aparece el desencuentro, la falta de diálogo. Se volvería e intentar alguna vez, pero con poca convicción y menos posibilidades. La paradoja es que la unidad creada para entenderse se quebró, y con ella el bello sueño de una cultura común.

POR ENCIMA DEL TIEMPO

¿Por qué motivo se creó esa distancia cultural que llega hasta el día de hoy? Retomo las palabras de ‘Abd Allâh: ser un buen musulmán consiste en alejarse de la seducción; así pensaba un rey zirí de Granada a finales del siglo XI cuando en Europa una de las razones para sentirse miembro de la sociedad era precisamente aceptar el reto de la seducción. La idea no era nueva y tenía una honda tradición en la cultura clásica griega y romana, hacia donde los europeos dirigieron su mirada con el fin de encontrar argumentos para su irresistible deseo de convertir la seducción en una norma de conducta. A eso le llamaron cortesía, un modo de traducir la urbanitas ciceroniana en favor de los intereses del Estado dinástico; y desde ese momento, como pensó hace años Norbert Elias, la educación en las normas cortesas fue el pilar del proceso de civilización europea.

España vivió toda la Edad Media en medio de una agónica encrucijada de encuentros múltiples: unos le invitaban a alejarse de la seducción, otros a convertirla en su razón vital. El resultado no pudo más paradójico, pues el mito español por excelencia del siglo de Oro es el mito de Don Juan, el hombre que encuentra su identidad tomando distancia de la tradición musulmana, y convirtiendo la seducción en la razón de su existencia. Lo que ‘Ad Allâh había sido en su juventud, y se vio obligado a abandonar en el exilio.