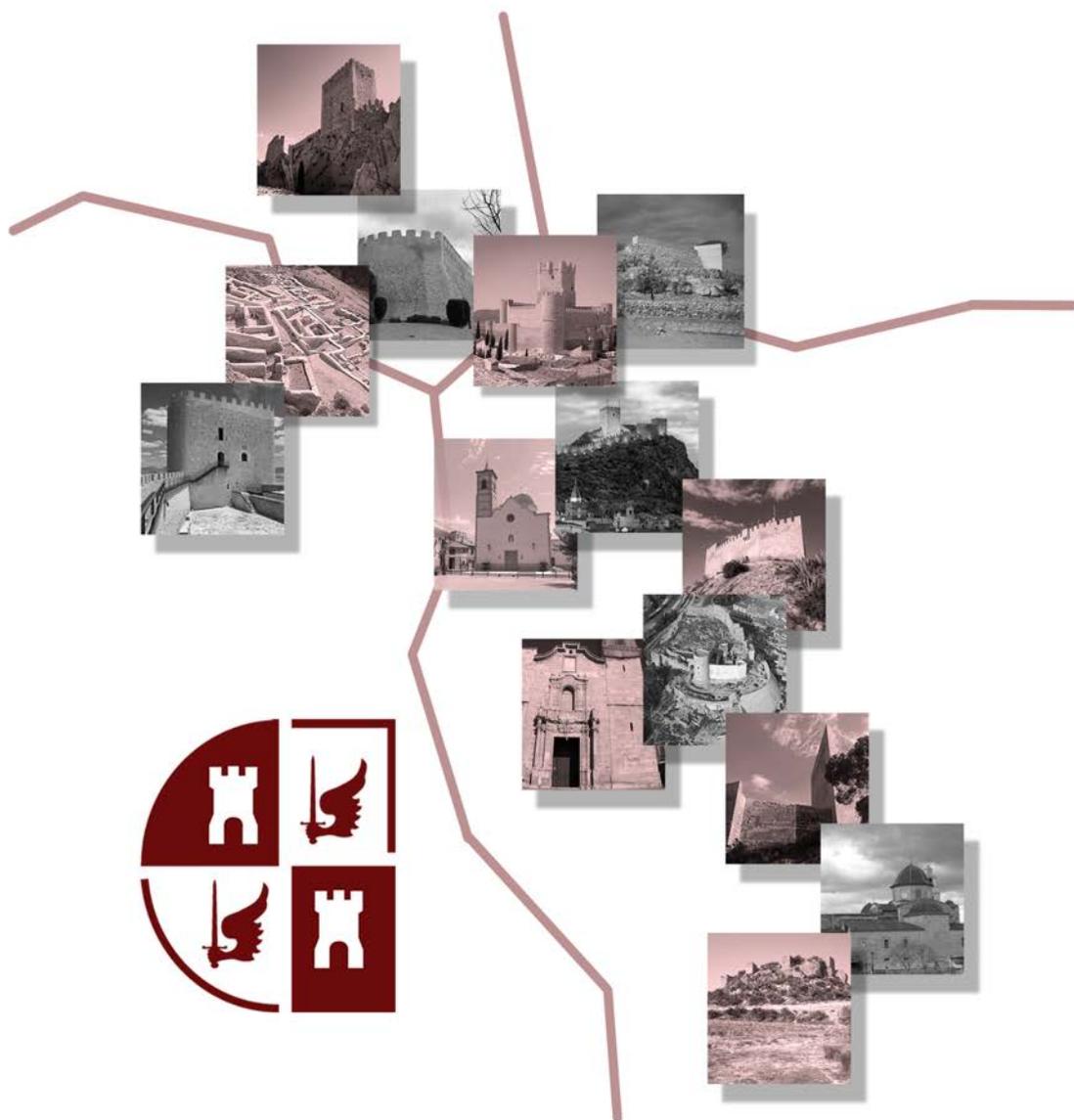


LA FRONTERA QUE UNE

La formación de la frontera entre Castilla y Aragón
en el Sharq Al-Ándalus.

Origen del estado de los Manuel



Aniceto López Serrano, Gabriel Segura Herrero, Joaquín F. García Sáez
(Editores)

LA FRONTERA QUE UNE

LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA ENTRE CASTILLA Y ARAGÓN EN EL SHARQ AL-ÁNDALUS

ORIGEN DEL ESTADO DE LOS MANUEL



*La frontera que une.
El origen de las tierras de 'Los Manuel'
Vídeo documental
Universidad de Murcia: TV.um.es*

Aniceto López Serrano – Gabriel Segura Herrero – Joaquín F. García Sáez
(Editores)

LA FRONTERA QUE UNE

LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA ENTRE CASTILLA Y
ARAGÓN EN EL SHARQ AL-ÁNDALUS

ORIGEN DEL ESTADO DE LOS MANUEL

2019-2022



Real Academia
Alfonso X el Sabio



Editan:

Real Academia Alfonso X el Sabio
Fundación CajaMurcia
775 aniversario de la frontera entre los reinos de Murcia y Valencia

© Los Autores

© De la presente Edición 2022

Real Academia Alfonso X el Sabio y Fundación Cajamurcia

Depósito Legal: MU 834-2022

ISBN: 978-84-126041-0-8

Colaboran:

Universidad de Murcia
Centro de Estudios Locales del Vinalopó
Centro de Estudios Locales de Yecla y Norte de Murcia
Asociación Cultural Torre Grande de Almansa
Sede Universitaria de Elda. Universidad de Alicante
Ayuntamiento de Elda
Ayuntamiento de Almansa
Ayuntamiento de Villena
Ayuntamiento de El Camp de Mirra
Museo Municipal Jerónimo Molina (Jumilla)
Museo Dámaso Navarro de Petrer
Museo Histórico Artístico de la ciudad de Novelda
Museo Arqueológico José M.^a Soler (Villena)
Centro de Estudios y Archivo Histórico Municipal Alberto Sols (Sax)
Asociación Cultural del Tractat d'Almistrà
Fundación Municipal José M.^a Soler (Villena)
Asociación Cultural Amigos de la Historia Caudetana
Asociación Cultural de Amigos de la Historia de Villena

Diseño de Portadas: Óscar Martínez García

Corrección de Pruebas: Gabriel Segura Herrero y Martín Martí Hernández

Composición: Aniceto López Serrano y José M.^a Ruiz

Impresión y encuadernación: Gráficas El Niño de Mula S.L.L.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Juan González Castaño, director de la Real Academia Alfonso X el Sabio 11

Aniceto López Serrano, coordinador y editor

La incorporación del Norte del reino islámico de Murcia a la corona de Castilla por el infante don Alfonso 13

PERÍODO ISLÁMICO

Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla)

Las Españas del siglo XIII: Alándalus transferido 69

Alfonso Carmona González (Universidad de Murcia)

Cuando el Reino de Murcia era andalusí. Textos arábigos para la Historia del Nordeste de Tudmir 83

Antonio Constán-Nava

Huellas lingüísticas de época andalusí en la geografía actual de Villena, Caudete y Yecla 103

Azucena Hernández Pérez

Astrolabios en *Šarq al-Ándalus* o la exquisita conjunción de arte y ciencia..... 113

Belén Cuenca Abellán

La reforma religiosa de los Almohades. Arquitectura y transferencias culturales en el *Al-Ándalus* 133

Emiliano Hernández Carrión

Las necrópolis islámicas en la Región de Murcia: una revisión crítica 151

Daniel Andrés Díaz

Un ejemplo de poblamiento rural en el siglo XIII: la cueva del Lagrimal (Villena-Alicante y Yecla-Murcia) 171

CONQUISTA Y OCUPACIÓN CRISTIANA

Manuel González Jiménez (Universidad de Sevilla)

Fueros y ordenamientos concejiles en el Reino de Murcia durante los reinados de Fernando III y Alfonso X 199

Francisco Ruiz Gómez (Universidad de Castilla-La Mancha)
La forma de vida de los caballeros de las órdenes militares en la Edad Media . 213

Brauli Montoya i Abat
El catalán en el Reino de Murcia entre la segunda mitad del siglo XIII
y la primera del siglo XIV 235

Gabino Ponce Herrero, Ángel Sánchez Pardo y Pablo Giménez Font
Geografía histórica de Villena en el momento de la conquista cristiana..... 253

Estefanía Gandía Cutillas
Evolución del poblamiento medieval en el Norte del Reino de Murcia
(Jumilla-Yecla). Transformaciones y nuevas formas de gestión económica
después de la conquista castellana..... 289

José Luis Menéndez Fueyo y Joaquín Pina Mira
La marca del reino. Producciones decoradas cristianas en la frontera meridional
del Reino de Valencia (siglos XIII-XIV) 313

Francisco José Carpena Chinchilla
La conquista cristiana como fuente de legitimidad socio-política en Yecla
a finales del siglo XVII 333

José Fernando Domene Verdú
Las visitas de los reyes de Aragón y de Castilla a Villena en el siglo XIII 355

José Soriano Palao
El arte médico en Castilla y Aragón en el período bajomedieval 371

Martín Martí Hernández
A propósito del siglo XIII. Literatura y leyenda 389

FORMACION DE LA FRONTERA. EL ESTADO DE LOS MANUEL

Rafael Azuar Ruiz (MARQ-Alicante) y *José Luis Simón García* (Universidad
de Alicante)
Arqueología de las fronteras: entre cristianos y musulmanes en el *Sharq al-*
Ándalus y entre los reinos de Castilla y Aragón (siglos XIII-XIV) 409

Aurelio Pretel Marín (Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”)
Entre el cuento y la historia: origen del estado colchón de don Manuel en la
frontera de Aragón y Castilla429

Aniceto López Serrano
Repoblación y organización del Norte de Murcia después de la conquista
cristiana en la *Tierra de don Manuel* 489

Joaquín F. García Sáez y Enrique R. Gil Hernández
El castillo de Almansa en la época de los Manuel: aportaciones desde el análisis
arqueológico y arquitectónico575

Laura Hernández Alcaraz
Villena y el Señorío de los Manuel: paisaje cultural y evidencias materiales
de los siglos XIII y XIV593

José Tomás Murcia Campos
Algunas consecuencias del traspaso del valle de Ayora de Castilla a Valencia ..613

Alfonso Arráez Tolosa
La fijación de la frontera del Señorío de Villena con el Reino de Valencia.
La carta de amojonamiento entre Almansa y Ayora de 1434625

LOS MEDIOS EN EL ESTUDIO Y DIFUSIÓN DE LA HISTORIA MEDIEVAL

Alfonso Burgos Risco (Universidad de Zaragoza)
Aproximación interdisciplinar al diseño morfológico de recreaciones
técnico-artísticas para documentales643

Romá Francés Berbegal
El Tractat d’Almistrà i la recreació històrica en El Camp de Mirra657

Mariano Ruiz Esquembre
Murió el hombre, pero no su nombre667

LAS ESPAÑAS DEL SIGLO XIII: ALÁNDALUS TRANSFERIDO

Emilio González Ferrín
Universidad de Sevilla. ferrin@us.es

RESUMEN

La historia de un territorio consiste en la narración de lo acontecido en él a lo largo del tiempo, no la proyección anacrónica de representaciones presentes. La historia de España se ha convertido en un relato inhabitable debido a la práctica de avalar ideologías presentes con ensoñaciones selectivas del pasado. En este sentido, nuestra historia es la de una continua transferencia y adaptación de muy diversas capas culturales, cada una de las cuales se funde en la siguiente sin solución de continuidad. Por lo mismo, esa historia de España como territorio ejemplifica a la perfección el sentido de la frontera: el lugar y tiempo en que todo va dejando de ser lo que era sin aún convertirse en algo totalmente nuevo. Éste es, probablemente, el elemento más peculiar de nuestra historia, su razón de ser fronteriza, desestimado por ideologías monocromáticas.

69

PALABRAS CLAVE: Razón fronteriza - Alándalus - porosidad cultural - historiología - orientalización

ABSTRACT

Any history of a certain territory must consist in the narratives of what took place in it over time, and not at all the anachronistic projection of contemporary representations. The history of Spain has become an uninhabitable story due to the practice of endorsing present ideologies with selective reveries of the past. In this sense, our genuine history is no more than a continuous transfer and adaptation of very diverse cultural layers, continuously merging each of them into the next one. Therefore, this history of Spain as a territory perfectly exemplifies the very concept of a frontier: the place and time where (and when) everything ceases to be what it was previously, without yet becoming something totally new. This is probably the most peculiar element of our history, its frontier reason of being, dismissed today by monochromatic ideologies.

KEY WORDS: Border reason - Alándalus - cultural porosity - historiology - orientalization

Dice una antigua canción que *la vida en la frontera no espera*. No creo que, pese a su formulación en negativo, remita este verso suelto, en modo alguno, a desesperación vital fronteriza, algún sentido de tiempo acabado ante podas de esperanza. Muy al contrario, evoca continuidad, horizonte y progresión: una acostumbrada, asumida, vitalidad limítrofe sin pausa, ocio o recreo, sino más bien continuados negocio y creación. El ajetreo del zoco del tiempo o el bazar de la cultura, que dirá Jerry Brotton. La vida misma, en su sentido de progresión histórica, en tanto un algo no lo es aún del todo sin haber dejado de ser lo anterior completamente, que tal es precisamente la esencia fronteriza de las cosas.

Conmemoramos estos días el septingentésimo septuagésimo quinto aniversario de una frontera que une, y lo abrimos precisamente en Almansa, la ciudad que he tenido en mente, a la hora de formular mi sentido de la FRONTERA. Tuve la oportunidad de conocer Almansa hace unos meses, gracias a la hospitalidad de Belén Cuenca, comprometida como pocos en las tierras intermedias que el ARTE siempre pone de manifiesto, así como implicada en el carácter representativo y representador de esta ciudad, que lleva en su ADN la visibilidad pública y callejera de moros y cristianos; una ciudad que alberga el más meritorio espacio intermedio de trabajo fronterizo que he podido conocer en España (nada más fronterizo que el *coworking*), que es esa CASA NEGRA de Alcocel y Barrachina; una ciudad, en fin, que en esta misma casa que nos acoge evoca su principal patrimonio en préstamo: ese retrato de Dorian Gray de la historia de España y Europa que es el cuadro de la batalla de Almansa, cuyos intersticios y narrativas internas solo conoce Herminio Gómez.

70

Me cabe el honor de sumarme a tal evocación de conexión fronteriza con un ramillete de ideas que expongo aquí, para su consideración; asuntos llamados a ser motivos de insistencia en torno a una reflexión que lleva ocupándome ya algún tiempo: que la cultura es siempre fronteriza, adaptable, líquida, y que, por lo mismo, difícilmente admite –la cultura– adjetivaciones restrictivas. Trataré, pues, de acercarme al objeto que me ocupa, el que llamo *Alándalus transferido*, relacionándolo desde ya con la CULTURA, el paso fronterizo de la Historia, y trazando unos círculos panorámicos que desdibujen los límites de esa inusual trinidad, solo artificialmente dislocada, formada en nuestra tierra por *la España del Islam, la de la cábala, y la de la noche oscura del alma*, que escribiría el imprescindible Jorge Luis Borges.

Ya que he sacado Alándalus a colación, aprovecho su temprana aparición aquí para pensar en voz alta, en relación con la conmemoración que nos reúne, que quizá la principal clave interpretativa en su evolución fronteriza sea que nunca se cerró el territorio de un algo llamado así, Alándalus; nunca se mantuvo fijo ni alcanzó a abarcar a toda la península ibérica, en todo caso. La frontera siempre es abierta, no así el sentido limitador del borde, el filo: pues bien, al no encontrarse voluntad –o posibilidad real– de cierre, de eliminación de fronteras abiertas y vocación de extensión máxima en el territorio ibérico, Alándalus fue en todo caso un fractal, un

objeto limítrofe y poroso, una casa con varias puertas –difícil de guardar–; una frontera en sí misma, tierra intermedia, rodeada de marcas de tránsito.

Llegará el tiempo en que la presión conquistadora del norte y la no menos intensa presión invasiva desde el norte de África –almorávides, almohades, meriníes–, desplazarán secuencialmente las zonas de frontera. Por ejemplo, el traslado o intercambio continuado de grandes masas de población andalusí, musulmana y judía muy especialmente, poseedoras de un elevado nivel cultural, permitirá la aparición y el desarrollo de una intensa vida intelectual en movimiento, que llegará a su cénit en la Castilla de Alfonso X el Sabio o la Granada nazarí o el sur de Francia de los traductores judíos, o la brecha (zagr) siempre abierta en el Ebro, ámbitos todos ellos en los que destacó por igual, y siempre, el concepto de lo zagrí; el hombre de frontera, el tagarino, en peripatética y nómada supervivencia cultural en virtud de esa *vida en la frontera que no espera*. El zagrí, o tagarino, por tanto (*tagarinos llaman en Berbería a los moros de Aragón, y a los de Granada, mudéjares*, explicará nuestro Ingenioso Hidalgo Don Quijote); ese zagrí o tagarino, decía, hombre fronterizo occidental, equivale al acrita bizantino, oriental. Y destaquemos la emblemática figura de aquel héroe Basilio del siglo XII, apodado en la Romania Diyenís el Acrita –hombre zagrí por excelencia y, en mi opinión, uno de los paradigmas fontanales de nuestro *Poema del Mio Cid*–: su apodo *El Acrita* remite a lo fronterizo (del griego ἀκρη pl. ἀκρες, de donde el nombre de la ciudad de Acre), y su denominativo *Diyenís* evoca precisamente su genealogía doble, mixta (*di-genes*, árabe y romana). Pues bien, nuestro equivalente fronterizo occidental, zagrí, proviene de *zagr*, que significa igualmente brecha y frontera, a modo de boca o labios, pues resulta evidente que las cosas, como las personas, se unen precisamente por sus fronteras. Porque lo interesante de las configuraciones identitarias es que se nutren por el contraste, en permanente contacto.

Por ejemplo, tras la toma castellana de Sevilla por Fernando III (1248), se abrirá una brecha limítrofe entre los dominios castellanos desde la capital hispalense y el futuro Reino de Granada, que se alargará en el tiempo –¡dos siglos y medio!– hasta generarse y fijarse la propia costumbre histórica del vecino ajeno, como parte de mi propia existencia. Algún historiador, proclive al llamado *spoiler*, denominó a este largo tiempo de frontera el tiempo de *la paz improbable*, por el mero hecho de que había hojeado la última página de su libro, 1492, y pensó que, evidentemente, todo llevaba hacia allá: el conductismo pavloviano en su versión historiográfica. Pero la historia no es tan determinista, sino que más bien se acerca a cuando los físicos denominan la teoría del caos; surgimiento de acontecimientos, en principio inconexos, que sólo con el tiempo adquieren continuidad, muy especialmente en los libros de historia y por necesidades docentes. Por insistir aún un poco más en esto, se debería evitar siempre, a la hora de historiar, la llamada falacia del *nunc pro tunc*, el presentismo de leer el ahora por el entonces, así como otra usual falacia, la del *non sequitur*: el error interpretativo según el cual pueda entender alguien que si A se produjo antes de B y C, resulta que A deba ser la causa de B y de C; crasos

errores propios del oficio de locutor de crónicas, tan distinto del noble arte de historiar.

A los efectos prácticos, decía, y respetando el azaroso modo en que la historia se produce, ninguna frontera peninsular se alargó tanto en el tiempo como ésta entre Sevilla y Granada (1248-1492). Por cierto que cabe preguntarse si no estará esa circunstancia, precisamente, en el origen de la peculiar dualidad andaluza – rivalidad, hasta encono – entre lo oriental y lo occidental en la vega del Guadalquivir. Ninguna frontera se edificó con tanta tierra intermedia; pasto de soldados de fortuna, fincas de alcabalas y trujimanes, comerciantes y etiquetado ideologizante del que surgiría el atípico y autóctono género literario de los romances fronterizos. Ninguna frontera floreció tanto en su emergencia cultural intermedia, pivotada por la línea de ciudades que, no en balde, llevan aún el sobrenombre *de la Frontera*.

Porque, ¿qué implica realmente una frontera? En este punto, debemos lanzar un reojo sistemático a la llamada *razón fronteriza* de uso práctico, esbozada por el filósofo Eugenio Trías. Para este pensador, la frontera será ese lugar ontológico de prueba y definición de nuestra condición. Somos lo que vemos al mirarnos en el espejo de lo distinto, cuya diferencia nos define. Sin contraste, sin frontera, no es posible tal definición. Y sólo en ella florece el pensamiento reinsertable, adaptable; omnicomprendible. Hábil y capaz para todo tiempo y lugar.

72 El sistema filosófico fronterizo de Eugenio Trías nació con su obra *Los límites del mundo* –1985–, en la que se proyecta la así llamada *filosofía del límite*; la razón fronteriza como colchón intelectual entre lo pretendidamente blanco y lo negro. Lo que a algunos nos gusta llamar las zonas intermedias, y otros colorean como lógica difusa –o *fuzzy*–. Tal pensamiento limítrofe se fija en el detalle, no en el fragmento, diferenciación esencial para comprender la historia. Ya explicó Carlo Ginzburg, en su formulación de la microhistoria, que los restos del tiempo en marcha deben leerse como evocación de algo mayor imaginado, no como la enmarcada y aislada parte perdida, residual. Que los detalles de la historia deben recomponerse, sin forzar las piezas con que contamos, y para que encajen no puede engañarse ni limar las hendiduras de las piezas. Como este autor nos enseñó en *El queso y los gusanos*, se nos presentan evidentes *demasiadas cosas en un primer plano, pero no sabemos nada de lo que ocurre en el segundo*, igualmente esencial –que escribiría Heinrich Böll–; y la verdad de las cosas nunca está en los titulares de prensa, en las revoluciones mediáticas, en la documentación selectiva. La verdad, a la que solo se aspira, sin dejarse ella apresar, se esconde entre bambalinas; en el segundo plano de los grises, las difusas zonas fronterizas de cuanto se pretende bicolor.

Dicho esto, y aún con Carlo Ginzburg, además de narrar las peripecias judiciales del campesino Menocchio, nuestro autor desarrolla en ese ensayo, *El queso y los gusanos*, una hipótesis sobre lo popular de la cultura medieval, precisamente partiendo del caso de ese molinero como si fuera el detalle de una historia mayor. Siguiendo el pensamiento de este Menocchio en sus declaraciones conservadas (quien negaba que Dios hubiese creado el mundo y creía que éste se habría

generado a partir de un caos primigenio, del que habrían surgido Dios y los ángeles, al modo en que los gusanos surgen del queso –según la creencia de la generación espontánea–), cree posible nuestro autor Ginzburg rastrear un pensamiento popular, vigente durante toda la Edad Media, caracterizado por el materialismo, refractario a los dogmas oficiales religiosos; una zona fronteriza de pensar que hundiría sus raíces en la época incluso precristiana.

En opinión de Ginzburg, las ideas de Menocchio, quien además negaba la divinidad de Cristo, la validez de los sacramentos y afirmaba la equivalencia de las distintas religiones; tales ideas, decía, surgirían muy veladamente del contacto de esa mentalidad campesina con la lectura de los pocos libros a que el molinero pudo tener acceso en su vida; porque la mayor parte de la cultura nunca sale de los libros sino de las plazuelas. El historiador italiano analiza, a partir del contraste entre los textos que Menocchio confesó haber leído y las opiniones que de ellos había extraído, cómo el molinero interpretó de manera –hoy diríamos que errónea– muchos pasajes, o sacó de ellos conclusiones más atrevidas que las que el texto permitía, en lo que ve el autor una prueba de que las ideas provenientes de esa mentalidad popular estaban mediatizando su lectura: que el entorno es el filtro que colorea la cultura escrita, y no necesariamente al contrario. Según Ginzburg, las ideas de Menocchio no pueden explicarse únicamente a partir de posibles influencias como las del luteranismo, el anabaptismo o el islam –pues se cree que Menocchio pudo haber leído una traducción italiana del Corán–, sino que deben insertarse en el contexto de una común cultura europea, muy probablemente mediterránea, que si bien entra en relación con la cultura de las clases dominantes, no es un mero reflejo de ésta.

Caos formativo, cultura popular silenciosa, fronteras históricas mucho más porosas que cuanto se colorea desde el hoy... En su siguiente libro *La política y sus sombras*, Eugenio Trías ampliaría ese mismo concepto anterior de filosofía del límite, estudiando la terrible alternativa a lo limítrofe y así, en sus páginas, disecciona la obsesión anti-fronteriza que tiende a popularizarse ocasionalmente en Europa: de un mundo de buenos y malos, leviatanes y némesis, discursos compartimentados. Y es a estos efectos, precisamente, como vacuna frente a leviatanes y fingidas némesis culturales, cuando resulta inmejorable recordar la península ibérica del difuso tiempo andalusí, desde los núcleos *de la Frontera* y su razón limítrofe, la pura zona intermedia, frontera y vida líquida, en la terminología de Zygmunt Bauman.

Precisamente, limítrofe viene del griego *limes trofein*, los que se alimentan del limes; el material de todo tipo que arrastra el río, la Historia, en su permanente fluir. Porque nada hay en estado puro, sino que todo se erige sobre el material de arrastre acumulado en las zonas verdes de la Historia. Los lugares limítrofes. Los tiempos de frontera en las que la vida, como rezaba aquella canción, nunca espera, sino que emerge con el verdor de lo siempre nuevo, fertilizado por todo tiempo útil previo.

Ajetreo del zoco del tiempo, el bazar de la cultura, decía antes. La Cultura, al cabo, no es sino el modo en que una sociedad se reproduce a sí misma; una sociedad que se compone de dos elementos: por un lado, individuos y familias; por otro, amplios conjuntos conectados por relaciones de poder desde los que se proyecta una bien concreta e inducida visión del mundo: dicho de otro modo, el acervo cultural de aquel molinero Menocchio, frente a las novedades del poder hegemónico que lo llevaron a juicio. Esas sociedades, encargadas de reproducir generacionalmente la Cultura, requieren de sus individuos una cierta adaptación a los modos cambiantes de comprensión del mundo. Nada automático ni repentino, como se pretende en la historia de las fechas inamovibles y los contrastes milagrosos; más bien una lenta adaptación a las ocasionales visiones del mundo que se proyectan desde esos centros de poder.

Lenta adaptación, decía; porque la parsimonia natural de esos modos de generación fronteriza de cultura está pivotada por excepciones que no vienen sino a confirmar esta regla. Excepciones cuya propia existencia nos lleva a pensar, precisamente, en momentos clave en los que se tensó demasiado la exigencia de comprensión del mundo, siempre en cambio. Y así, desde los mártires cordobeses de mediados del siglo IX hasta los moriscos del XVI, la historia peninsular en relación con lo andalusí nos arroja errores o fricciones en la cadena de transmisión entre los centros de poder y los individuos. Porque entiendo que ahí reside la clave interpretativa en esas aristas de convivencia: una convivencia mucho más de individuos entre sí, o entre individuos y poder, que entre las erróneamente llamadas “diversas culturas” pues, ya decía antes, Cultura es un concepto que difícilmente admite plurales o adjetivos, a menos que precisamente se pretenda marcar una diferencia, en lugar de comprender las épocas que nos ocupen.

74

Llegados a este punto, considero presentadas las pocas ideas esenciales que antes calificaba de motivos de insistencia en mi presencia hoy aquí, y me gustaría pasar a una serie de ilustraciones ejemplificadoras; detalles históricos en los que se ve forzar la propia esencia fronteriza de los tiempos y las cosas, como veremos a continuación. Porque quiero establecer ese tiempo cultural fronterizo antes traído a colación, el siglo XIII, precisamente como frontera entre dos conjuntos de fechas comparadas; fechas no menos fronterizas: es decir, me gustaría trazar un recorrido contrastivo partiendo de ese punto central convencional de, pongamos, el año 1250 –recordemos, Córdoba y Sevilla ya castellanadas, naciente el Reino de Granada– para, desde ese entorno cronológico, remontarnos cuatro siglos atrás –pongamos, la Córdoba del 850– y después saltar de nuevo desde ese siglo XIII hasta una fecha posterior en, digamos, unos doscientos cincuenta años, hasta la Granada del 1500.

Ambas fechas, Córdoba 850 y Granada 1500, se mostrarán igualmente elocuentes por lo que a tiempos fronterizos y amenazas de ruptura acelerada se refiere. El evidente *jet-lag* de estos saltos cronológicos es, qué duda cabe, intencionado: contrastar tiempos fronterizos lejanos, unidos tan solo por la coincidencia de territorio, la península ibérica, y poner en solfa el manido relato de los hechos como cambios repentinos y basados siempre en hechos de armas. Por

cierto que entre la más lejana de esas fechas, año 850—en mi visión de la cosa, arranque de lo andalusí—, y la más cercana, año 1500 —arranque de su disolución—, median 650 años de generación tras generación, individuos y familias asumiendo o repeliendo relatos identitarios proyectados desde la cultura del poder. 650 años que equivalen al tiempo que media entre el hoy y el arranque de la Guerra de los Cien Años en Europa, y preguntémosnos si esos dos cortes de historia transcurrida se estudian con el mismo detenimiento.

Rememorando: el tiempo fronterizo del siglo XIII me servirá para comentar dos equivalentes de frontera, equidistantes de ese siglo: uno muy anterior y uno muy posterior; y en ambos casos, el objeto de comentario girará en torno a la aparentemente banal voluntad de celebrar, o no, la Santa Misa. Así, en el primer cuadro histórico fronterizo que pretendo evocar, en torno al año 850, voy a seguir a Ginzburg proponiendo un detalle cuya inserción en el cuadro dote de sentido a su interpretación. El detalle es el siguiente: en la Córdoba de ese tiempo de frontera, un sacerdote, a la sazón Eulogio, se niega a consagrar litúrgicamente en la celebración de la misa.

Era un tiempo atípico: un período fronterizo en que un diácono francés, Bodo, llegó a Córdoba para convertirse en el judío Eleazar rodeado por un complejo contexto de fondo en el que cuarenta y ocho personas murieron a raíz de un conflicto social que no se alcanza a comprender en términos de rechazo o no a religiones nuevas, sino como reticencia popular tradicional ante las innovaciones de la cultura hegemónica. De entre esas personas, todas cristianas reactivas ante las innovaciones cordobesas, había numerosos nombres hebreos, un francés, dos árabes (uno de ellos tal vez sirio, otro árabe de Palestina), más otros dos que tenían nombres claramente griegos, todos ellos, insisto, religiosos que acabarían muriendo por su versión de la fe.

Entre ellos se encontraba un cierto Jorge proveniente de San Saba, monasterio cerca de Jerusalén, que llegó a Córdoba porque había oído las noticias sobre el conflicto social mientras estaba en una misión en el norte de África. Su periplo es la prueba evidente de la continua conectividad entre Oriente y Occidente —que en las crónicas ya medievales se describirán después como planetas antagónicos, visitados por el OVNI repentino del Islam—. Ese periplo de Jorge también prueba la patente heterogeneidad crítica del cristianismo hispano en aquellos momentos de auténtica frontera. Por cierto que cabe preguntarse qué idioma hablaría este monje de San Saba, desierto palestino, llegado a la Córdoba del siglo IX.

Esa heterogeneidad del cristianismo se evidencia, por ejemplo, con la notoria controversia interna del adopcionismo, así como las tribulaciones de dos obispos españoles, Félix de Urgel y Elipando de Toledo; controversias que no tienen nada que ver con lo que podríamos llamar, más tarde, el islam en Hispania. Como tampoco en el caso de una polémica similar, entre Sansón de Córdoba y Hostigesis de Málaga, defendiendo, éste último, el antropomorfismo de Dios, y siendo refutado por el primero. Por supuesto, estas ideas están muy cerca de cuanto

acabarán siendo principios islámicos, pero esas eran controversias entre cristianos y en latín.

Si llega a convencer en algún momento mi propuesta de cambio de paradigma en la historia medieval del Mediterráneo, en el sentido de invertir el orden de algunas causas y efectos asumidos, podrá comprenderse que son esas polémicas las que generaron el islam en todo el espacio mediterráneo y próximo-oriental, y no aquel, el islam, el que creó tales polémicas. Y, con respecto a nuestros mártires, habida cuenta de este complicado escenario hispánico, una primera conclusión parcial podría ser que supusieron una inesperada resistencia a esa lenta y profunda transformación a largo plazo, de todo un mundo cultural.

El buque insignia en esta transformación sería que la lengua árabe había comenzado su subida de marea, hasta llegar a constituir la lengua culta de Hispania en ese tiempo en que seríamos árabes. Pero aún no, no completamente; a tenor de cuanto nos dirá el citado Eulogio, que por empeñarse en un culto cristiano romano, prefirió morir junto con otros casi cincuenta porque, como bien explica David Abulafia, los mártires de Córdoba no ilustran la fuerza de la persecución contra los cristianos, sino todo lo contrario: el hecho de que la vida se estaba mostrando intolerablemente fácil para los cristianos arabizados, los genuinos mozárabes, y esa laxitud, esa frontera abierta, les resultaba, a algunos –a los no mozárabes, a los no arabizados–, una abominación.

76

El sacerdote Eulogio de Córdoba supone la fuente más importante para acercarnos a los acontecimientos de Córdoba durante esos años cincuenta del siglo IX. Eulogio nos relata, por ejemplo, haber alcanzado cierta familiaridad con un confesor, a la sazón Cristóforo, descrito por su interlocutor Álvaro como de *genere de Harabs*, lo que quiera que pueda significar este *Harabs* aquí –al igual que con el monje Jorge antes citado–, si consideramos que se trataba de un confesor cristiano al que están calificando de árabe, por lo que podíamos YA empezar a distinguir entre lo árabe y lo islámico, para variar.

A tenor de cuanto podemos tomar en consideración en las páginas de Eulogio, a éste le obsesionan las herejías trinitarias, por lo que no parece un cristiano contra el islam, sino más bien contra el cristianismo ambiental en la creciente Córdoba de frontera. Como un campeón de la fe de siempre, frente a los signos de los tiempos, Eulogio vivió una profunda e intensa conversión. Su problema nunca fue en absoluto otra religión, sino la laxitud de la propia. Y tres hechos notables deben ser destacados a este respecto, siendo el primero el nombre de su enemigo furibundo: Recafredo, obispo de Sevilla. El segundo es esa decisión de renunciar a consagrar en la santa misa, como un acto de desobediencia y desafío ante su propio obispo, dado que a nadie le importaría que no consagrarse, más allá del ámbito de su entorno confesional. El tercero es su desprecio y alejamiento de sus hermanos cristianos, a los que describe caídos ya en manos de herejías antitrinitarias.

Así, en 851 fue ese obispo Recafredo, procedente de Sevilla, quien encarceló a Eulogio y a otros tantos monjes y sacerdotes, por su apoyo público a los primeros actos de martirio. Nuestro agustino padre Flórez (m. 1773), historiador canónico

de la llamada España Sagrada, contiene en su libro la llegada de ese azote de los infieles, que describe en los términos siguientes: *El obispo Recafredo cayó sobre las iglesias y el clero como un violento torbellino y arrojó a la mayor cantidad posible de sacerdotes a la cárcel*. Es, indudablemente, una controversia cristiana interna, que las autoridades locales y estatales trataron de resolver, primero con mano firme, como vemos, y más tarde con la aparentemente inesperada decisión de un concilio, que fue convocado por el propio rey. Un concilio, éste, de los obispos españoles, que condenó el martirio, y cuya decisión fue impugnada por nuestro Eulogio, a través de esta provocación de renunciar a la consagración.

Pero hay más: acabo de mencionar que se convocó un concilio, en realidad un sínodo de obispos, a instancias –decía– del propio rey. ¿Rey de qué? Pues REY DE HISPANIA. Lo cierto es que las muy trufadas fuentes posteriores, en las que se basan los locutores de crónicas para interpretar erróneamente tiempos pasados, no citan rey alguno en la Córdoba en torno al 850, sino a un emir más en la fantasmagórica lista de gobernadores y emires de –insisto– las crónicas árabes.

Pero en los textos latinos de los tiempos de Eulogio y Álvaro, en las fuentes primarias, sí aparece un rey; y aquí me remito a Juan Gil, no sólo en su opus magna *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, sino también en algunos artículos posteriores. Gil nos cuenta que la expresión *Rex Hispanie*, de nuevo, jamás «Emir al-Andalus», ya estaba en uso en la cancillería cordobesa del siglo IX, como lo demuestran expresamente tres ejemplos encontrados en la apologética del abad Sansón, cuando éste se defendió contra las incriminaciones del «malvado» obispo Hostegesis, quien lo acusó de haber traicionado a su país, revelando a los francos (y fíjense ustedes en quién era el enemigo de esa Hispania en latín del siglo IX) las intenciones de Córdoba en 869.

Traduce Juan Gil: *Entonces, el acusado, protestando por su inocencia, y denunciando la artera maniobra de su enemigo, dijo que había seguido las instrucciones contenidas en una carta del rey de España, -literalmente «Dum epistole regis Hispaniae»-*. Como se puede ver, ese abad está usando *Rex Hispaniae* como título normal y actual en su tiempo, una vez más, alrededor de 850. Pero todavía hay más que decir aquí: parece que el término en cuestión, *Rex Hispaniae*, había sido acuñado precisamente en aquellos años que estamos tratando.

Después de la caída del reino visigodo, un siglo antes, los líderes ocasionales que aparecen en algunas crónicas latinas se denominan a sí mismos «rey», pero nunca en relación con Hispania. Y Gil continúa: *los monarcas visigodos fueron muy conscientes de que parte de sus dominios se extendía por las Galias: en el III Concilio de Toledo se habla de todas las iglesias de Hispania y la Galia [...]. En consecuencia, a ninguno de ellos se les pasó por la cabeza ponerse el título de rex Hispaniae*. Por lo tanto, y lo que es realmente interesante, los más tarde considerados como emires Omeyas fueron los primeros monarcas de la península ibérica en utilizar el título *Rex Hispaniae*. Dato que, imagino, sorprenderá a los negacionistas de la natural españolidad de lo andalusí.

Permítanme, ahora, remontar el vuelo narrativo para, desde ese 850, sobrevolar el siglo XIII fronterizo y alcanzar las cimas del no menos fronterizo año 1500, en cuya preparación querría detenerme unos minutos, hasta culminar con el relato de otro detalle relacionado con una misa. Para ello, propongo que nos acomodemos en la fría Santa Fe de diciembre de 1491, para contemplar un nuevo tiempo de frontera, desarbolado por otro acontecimiento de incontinencia social; motivado por el desprecio del poder hegemónico hacia lo popular.

Días después de esa fría escena, en concreto el 2 de enero de 1492, los reyes de Castilla y Aragón entraron victoriosos en la capital del reino nazarí de Granada, donde se representó una entrega de llaves pactada en aquella fría Santa Fe de antes, y documentada en las llamadas Capitulaciones de Granada. La escena final de la llamada Toma de Granada no fue, por lo mismo, un hecho de armas, sino una capitulación, un contrato largamente negociado en el que se incluyeron sustanciosas prebendas para el rey Boabdil (gran parte de cuya familia más cercana pasó a ser prohijada por los reyes), así como una serie de claros privilegios para la población de Granada. Aquellos monarcas de Castilla y Aragón, que ese 2 de enero tomaron así posesión de su nueva extensión territorial, no eran aún “los Reyes Católicos”, pues el papa Alejandro VI les otorgó tal tratamiento posteriormente, en 1496, al igual que no fue Granada el último territorio en sumarse al proyecto centralizador de Isabel y Fernando: Navarra, por ejemplo, es posterior. Sería invadida en 1512, por lo que el “cierre” de España no culminaba en Granada ningún largo proceso de ideología religiosa, sino que fue el penúltimo capítulo de un pragmático proceso centralizador ajeno a sentimientos píos. La palabra reconquista, por lo mismo, se considera un retrónimo, acuñado mucho tiempo después para describir una realidad deformada al servicio de una ideología posterior determinada.

El documento que consigna esas Capitulaciones de Granada se conserva en manuscrito original con fecha 30 de diciembre de 1492. En realidad, era diciembre del 91, tan solo tres días antes del célebre 2 de enero de 1492, pero en aquellos tiempos se iniciaba cada año el 25 de diciembre, por lo que el baile de fecha es explicable. Ese 2 de enero, el confesor de la reina, Hernando de Talavera, vio cumplido su sueño de *no ser obispo sino de Granada*, e inició una cauta política de conversión voluntaria al cristianismo entre los pobladores musulmanes de la ciudad nazarí; una evangelización continuadora de su obra en Sevilla, donde a finales del XV había musulmanes, como en todo el Reino de Castilla y el resto de la península ibérica, pues el estatus jurídico de los musulmanes castellanos y aragoneses fue respetado durante los siglos posteriores a las conquistas en el XIII.

A aquel obispo de Granada, Hernando de Talavera, lo diferencian dos cosas frente a Eulogio de Córdoba: en primer lugar, el de Talavera sí celebraba misa, y en concreto los lunes. En segundo lugar, el obispo de Granada buscaba arabizarse, *mozarabizarse*, dada la peculiaridad de que celebraba sus misas con traducción al árabe, un idioma que poco a poco trató de ir conociendo y para cuyo uso delegó siempre en su hermano jerónimo Pedro de Alcalá, autor del libro *Arte para*

ligeramente saber la lengua árábica, que incluía un catecismo, y que resultó ser el primer libro del mundo en incorporar texto impreso en árabe, para cuyos caracteres encargó Juan Varela de Salamanca unas piezas especiales de madera, labradas por los mismos artesanos que mantenían los grabados caligráficos de las puertas de la Alhambra.

Ese proceso de evangelización, sin coacción, y respetando el idioma árabe de los granadinos, no era ninguna excentricidad, sino que seguía escrupulosamente lo dictaminado en aquellas Capitulaciones de Granada. Dicho de otro modo: el 2 de enero de 1492 entraron en vigor 77 artículos de un contrato cuya redacción original puede leerse con firma de los reyes y sus testigos en un privilegio rodado que se conserva en el Archivo Histórico Nacional (Sección Nobleza, Duques de Frías, CP. 285, D. 18). Según ese compromiso firmado por los reyes –y voy a citar literalmente–, a los moros no se les obligará a convertirse al catolicismo. No podrán ser molestados por sus costumbres, ni podrán ser enrolados en el ejército contra su voluntad. Serán juzgados por sus leyes según su derecho tradicional, con parecer de sus cadíes y sus jueces, que permanecerán en su puesto si son respetados por el pueblo, así como leales.

También se permitirá a los moros llevar armas, excepto pólvora; serán libres de vender o arrendar sus propiedades y viajar a la Berbería, si así lo desean, sin que se les confisquen sus bienes. Estarán exentos de impuestos durante tres años y sus tributos serán los habituales según la ley nazarí, pudiendo comerciar en todo el reino sin pagar ningún portazgo especial. Todos los funcionarios y empleados de la administración nazarí, alcaides, cadíes, muftíes, caudillos, alguaciles y escuderos serán bien tratados y recibirán un sueldo justo por su trabajo, respetándose sus libertades y costumbres. Los cristianos tendrán prohibido entrar en las mezquitas, cuya recaudación de limosnas se mantendrá como hasta entonces, siendo administradas por los alfaquíes.

En estos términos fue incorporada Granada, el tercero de los cinco reinos peninsulares del siglo XV. El cuarto reino sería Portugal, que no se incorporó (ya llegará Felipe II, y disculpen este nuevo *spoiler*), y el quinto, Navarra, citado anteriormente, se sumó con grave inestabilidad, pues llegará a sublevarse hasta en tres ocasiones antes de 1521. Pero esa nueva España, unitaria y heterogénea, estaba ya en marcha; un proyecto nacional en crecimiento que enseguida daría el salto a América. Así, aquel 2 de enero de 1492 supuso el nacimiento de la España moderna y podría convertirse perfectamente en una efeméride conmemorativa de un tratado inclusivo, una forma de comprender España como suma, sociedad abierta, respeto. Pero creo que quienes celebran esa fecha, o la proponen como día oficial, no están pensando en los términos en los que se produjo, probablemente porque no se han leído las Capitulaciones de Granada o porque, en realidad, se están confundiendo de fecha y quieren celebrar el 20 de noviembre (fecha de alineación planetaria, qué duda cabe) de siete años después, a la sazón 1499, día en que se tiene constancia de haberse producido las primeras conversiones forzosas de los más ilustres musulmanes granadinos, y que marcó el inicio de una espiral de violencia de la

que, en gran medida, fue responsable el Cardenal Cisneros, enviado por los reyes a Granada para acelerar la conversión de las poblaciones musulmanas. Cisneros amontonaba en unas plazas los libros en árabe para quemarlos (menos los de medicina, consciente de la superioridad de los tratados de medicina en árabe) y en otras agrupaba a los musulmanes que pudieran reunirse, para esparcirles agua bendita y que, ya cristianos, tuviesen cabida en la jurisdicción de la Inquisición. Por lo mismo, podría celebrarse el 20 de noviembre, entre otras cosas, como el día en que Cisneros inventó la conversión por aspersión, pero no debería confundirse la traición regia de 1499 a un contrato firmado, con esa otra fecha, aquel 2 de enero de 1492 en que nacía una España moderna, aún sin sombra oficial de exclusión.

Y vuelvo a posarme ahora en el tiempo central del siglo XIII. Aquel en el que dio comienzo el larguísimo período de los romances fronterizos en el valle del Guadalquivir. En ese tiempo intermedio -¿y qué tiempo no lo es?- Castilla mira al Sur. La Castilla de Alfonso X, que comprende que debe abrirse para estar a la altura de los tiempos. Esa apertura vendrá de la mano del proyecto cultural del rey sabio, que, en palabras de Márquez Villanueva, decidió romper las costuras del castellano, el idioma romance, para convertirlo en lengua moderna, de Estado, de Imperio. Como cuando debe arreglarse un traje para adecuarse a las tallas de más de su usuario, al castellano se le debieron incorporar añadidos árabes, para situarse a esa altura de los tiempos, para abarcar la cultura que el Sabio percibió que venía de Oriente, que estaba latente en la extraña España árabe de Alándalus.

80

Así, el proyecto cultural alfonsí fue la genuina armadura de su “fecho imperial”, pues acuñó un idioma al servicio de una cultura, y ésta, decía, a la altura de un Imperio. Y, es que, desde dos siglos atrás, -y en nuevo breve *flash-back* que nos retrotraiga al Toledo de 1085-, Castilla era bien consciente de algo que viene saliendo aquí a colación de un modo recurrente: que la cultura, o es simbiótica y universal, o se queda en mero costumbrismo. Con la entrada de los castellanos en la capital del Tajo, y por la misma circunstancia que en la muy posterior entrada en Granada, es decir, el carácter pactado de esa capitulación, el rey de Castilla había podido contemplar la altura civilizadora de una ciudad en marcha, algo que no habría podido percibir en el caso de una destrucción y conquista cruenta.

Aquella vida de frontera toledana debió de sorprender a la Castilla infinitamente más parca en sofisticación civilizadora; aquel Toledo con las arterias culturales y científicas a la vista, así como la sorpresa de unas afinidades inexplicables con los cristianos arabizados, mozárabes; con el citado ajetreo del zoco en el que brillaran las láminas de astrolabios de mi colega Azucena Hernández, o con las fórmulas religiosas cristianas en árabe de las que abominaría el ralo espíritu cluniacense desde el norte, (y que serán respetadas en la ciudad hasta mucho tiempo después, pues es de sobras conocida la autoridad que, aún en pleno siglo XIII, conferiría el obispo Jiménez de Rada al clero árabe de la ciudad), aquel Toledo, insisto, acabaría proyectándose en el imaginario del rey sabio aún siglos después, hasta constituirse un espíritu traductor de lo árabe al que simbólicamente se alude como el de la

Escuela de Traductores de Toledo, sin que esto implique más que un tiempo de fronteras culturales, y no, en modo alguno, academia, grupo o edificio concreto.

Si aquel Alfonso VI del año 1085, en el Toledo de frontera, se hizo llamar *Emperador de todas las Españas*, así como *Señor de las dos religiones*, a su lejano sucesor Alfonso X se le conocerá como *el Sabio*, precisamente por cuanto supo ver en torno a ese paradigma toledano de frontera; en su caso, expandido hasta el valle del Guadalquivir. Se abarcaba, así, de ese modo sabio, a la fértil orientalización andalusí, de camino al resto de Europa, tal y como la describe nuestro recordado Mahmud Ali Mekki en su clara secuencia: la labor intelectual del monasterio de Ripoll, que ya Millás Vallicrosa destacaría, la fuerza impulsora del obispado de Tarazona, el empuje citado de Toledo, y la labor personal de Alfonso X el Sabio junto a su corte cultural. Un esfuerzo que no fue tanto una aventura intelectual sin más, como un signo de inteligente recuperación, por otra parte compartido con otra mente pensante coetánea: el sincrético soberano siciliano Federico II de Hohenstaufen (m.1250), que logró hacerse un lugar en la historia por haber sabido aprovechar, al igual que el castellano, el potencial euro-árabe de esa otra gran zona de frontera, Sicilia.

El rey Sabio mandó traducir a Azarquiel y Maslama de Madrid, entre muchos otros textos, no sólo científicos, sino incluso filosóficos o teológicos. Habida cuenta de que el sabio andalusí solía ser médico o astrónomo de profesión, así como ensayista filosófico de vocación, en gran parte de las traducciones no sólo se estaba aportando ciencia, sino también reflexión sobre la ciencia. Tengamos en cuenta que no se estaba traduciendo lo viejo por mero afán conservador; no se trata de un proceso de curiosa acumulación cultural, sino de necesaria versión directa de los adelantos que simultáneamente se estaban produciendo. De hecho, esta ciencia transmitida vivió también un gran apogeo de la medicina experimental, enriquecida por los citados conocimientos paralelos, con campos afines como la farmacología o adelantos químicos.

Y proyectemos ahora, de nuevo, el patrón de Márquez Villanueva; ese idioma castellano que tuvo que ajustar sus costuras para abarcar no ya solo vocabulario, sino capacidad conceptual. Cuando los creacionistas plantean el absoluto nacimiento fontanal del castellano –jarchas, glosas emilianenses, etcétera–, olvidan que una lengua de cultura no se hace en su mera concepción, al igual que un ser humano con presencia pública es mucho más que su inscripción inicial en el Registro, pues requiere estados de madurez para consolidar su peso en el mundo. Así el castellano, en tanto vehículo cultural, se forjó en el concepto cultural alfonsí. El castellano, lengua vulgar, se hizo entonces culto, con la necesaria traducción de todo el bagaje greco-árabe.

Tal es, para Márquez Villanueva, la esencia de la cultura alfonsí de frontera: que no se constituyó *como arrebató medieval ni como anacrónico sueño nacionalista a la moderna*, sino por pura operatividad, pragmatismo; adaptación a los tiempos limítrofes. Ese concepto cultural alfonsí, en tanto que hecho diferencial europeo de base andalusí, podría considerarse, así, como *una manifestación más*

de la multiseccular presencia <árabe> que desconocía el resto de Occidente; con una vida cultural, en la práctica actualizada también por los judíos, con que se producía aquel citado hecho diferencial con respecto al resto de Europa, mediante la incorporación eficaz y activa de la alteridad oriental [...] Y dicha apertura es, desde luego, incompatible con lo que hoy reconocemos como espíritu cruzado, remataba Márquez Villanueva.

Señoras y señores, la conclusión al inaugurar un Congreso que lleva por título *La frontera que une* no puede ser más que prácticamente tautológica: que sí; que la frontera une. Lo que separa es el relato presentista del pasado. Aquel gran pensador de la historia que fue Ibn Jaldún marcó muy bien las pautas del devenir del tiempo, destacando siempre que es el movimiento la esencia de la historia. Una permanente secuencia de nuevos comienzos, una frontera difusa en la que –decía al principio– las cosas no lo son aún del todo sin haber dejado de ser lo anterior completamente. La alternativa a esta visión fronteriza de la historia, la que antes nos mostraba Eugenio Trías como el relato aislacionista de las cosas producidas de repente, cobra hoy un auge renovado por el reestreno mundial del modelo romántico de CULTURA en tanto que compartimentos estancos, en gran medida reelaborado, décadas atrás, por la peor posmodernidad de los llamados *Cultural Studies*, con el lema de “es que ellos son así, lo han sido siempre”. Pero no es esa la realidad de la cultura –siempre en cambio simbiótico, siempre en proceso de polinización inesperada– ni es eso lo que nos muestra la historia: a la postre, el mapa de un río de tiempo que avanza para adaptarse a terrenos siempre nuevos.

82

No me resta, pues, más que sumarme al rechazo que lleva a cabo el historiador francés Patrick Boucheron, en contra de la patente “regresión positivista” de Europa en su interpretación de la historia; esa pretensión de disección clara de tiempos, zonas y colectivos que –gran casualidad– se corresponden precisamente con similares divisiones actuales del mundo. Algo está pasando, en el campo de las ciencias humanas y sociales, que pretende alejarnos de la propia esencia cosmopolita del comprender la historia, de su carácter SIEMPRE FRONTERIZO, inclusivo y asimilador de fuentes culturales. Al final, la complejidad de nuestra historia requiere acercamientos mucho más amplios e inteligentes, que reconozcan como nuestras –en tanto que Cultura– las fronteras líquidas de realidades como España, Europa, el Islam, Mediterráneo..., especialmente escribiendo desde una tierra europea en la que hubo un tiempo que fuimos árabes.

Muchas gracias.



Real Academia Alfonso X el Sabio



ISBN: 978-84-126043-0-6



9 788412 604108