

**Religión, extranjeros e identidades  
en el mundo hispano, siglos XVI-XXI**

## COLECCIÓN HISTORIA

### DIRECTOR

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino, Universidad de Sevilla.

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Sevilla.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Antonia Carmona Ruiz. Catedrática de Historia Medieval, Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. José Luis Escacena Carrasco. Catedrático de Prehistoria, Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. César Fornis Vaquero. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. Juan José Iglesias Rodríguez. Catedrático de Historia Moderna, Universidad de Sevilla.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Pilar Ostos Salcedo. Catedrática de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Sevilla.  
Prof. Dr. Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno. Catedrático de Historia de América, Universidad de Sevilla.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Oliva Rodríguez Gutiérrez. Catedrática de Arqueología, Universidad de Sevilla.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Sierra Alonso. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Sevilla.

### COMITÉ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Víctor Alonso Troncoso. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de La Coruña.  
Prof. Dr. Michel Bertrand. Prof. d'Histoire Moderne, Université de Toulouse II-Le Mirail.  
Prof. Dr. Nuno Bicho. Prof. de Prehistoria, Universidade de Lisboa.  
Prof. Dr. Laurent Brassous. MCF, Archéologie Romaine, Université de La Rochelle.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Isabel Burdiel. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia.  
Prof. Dr. Alfio Cortonesi. Prof. Ordinario, Storia Medievale, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Teresa de Robertis. Prof. di Paleografia latina, Università di Firenze.  
Prof. Dr. Adolfo Jerónimo Domínguez Monedero. Catedrático de Historia Antigua,  
Universidad Autónoma de Madrid.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Anne Kolb. Prof. für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Zürich, Suiza.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sabine Lefebvre. Prof. d'Histoire Romaine, Université de Bourgogne, Dijon.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Isabel María Marinho Vaz De Freitas. Prof. Ass. História Medieval, Universidade Portucalense, Oporto.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dirce Marzoli. Direktorin der Abteilung Madrid des Deutschen Archäologischen Instituts.  
Prof. Dr. Alain Musset. Directeur d'Études, EHESS, Paris.  
Prof. Dr. José Miguel Noguera Celdrán. Catedrático de Arqueología, Universidad de Murcia.  
Prof. Dr. Xose Manoel Nuñez-Seixas. Catedrático de Historia Contemporánea,  
Universidad de Santiago de Compostela.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Barcelona.  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ofelia Rey Castelao. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Santiago de Compostela.  
Prof. Dr. Benoit-Michel Tock. Professeur d'histoire du Moyen Âge, Université de Strasbourg.

Avalado por



Promovido por



David González Cruz  
(coordinador)

# **Religión, extranjeros e identidades en el mundo hispano, siglos XVI-XXI**

---



Sevilla 2021

Colección Historia  
Núm. 384

COMITÉ EDITORIAL

Araceli López Serena  
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)  
Elena Leal Abad  
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez  
Rafael Fernández Chacón  
María Gracia García Martín  
Ana Ilundáin Larrañeta  
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado  
Manuel Padilla Cruz  
Marta Palenque Sánchez  
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda  
José-Leonardo Ruiz Sánchez  
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: *Detalle de óleo sobre lienzo realizado por el pintor Juan Valdés Leal. Hospital de la Caridad, Sevilla, año 1681.* Miguel Mañara Vicentelo de Leca, retratado en el lienzo, era descendiente de una familia originaria de Córcega que se avecindó e integró en la sociedad de la ciudad de Sevilla. Fue ejemplo de la religiosidad barroca y promotor de la creación de la obra pía del citado hospital de la Caridad.

Esta publicación, forma parte del proyecto de I+D+i PGC2018-093799-B-I00 PHA HIS, financiado/a por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER «Una manera de hacer Europa».



© Editorial Universidad de Sevilla 2021  
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443  
Correo electrónico: eus4@us.es  
Web: <<https://editorial.us.es>>

© David González Cruz (coordinador) 2021

© De los textos, los autores 2021

Impreso en papel ecológico  
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-2236-0  
Depósito Legal: SE 1190-2021

Diseño de cubierta: Javier Rodríguez Piñero  
Maquetación y realización de cubierta: Intergraf  
Impresión: Podiprint

## ÍNDICE

Prefacio.....	9
DAVID GONZÁLEZ CRUZ	
Capítulo 1. Convivencia interreligiosa y pluralismo jurídico, ayer y hoy.....	15
CHRISTIANE STALLAERT	
Capítulo 2. Penetrar en las Indias de Castilla: control de la fe y vigilancia del territorio.....	35
ALAIN HUGON	
Capítulo 3. Religiosidad, padrinazgo e integración de las comunidades irlandesas en la España moderna (1600-1680).....	55
CIARAN O'SCEA	
Capítulo 4. Religiosidad y devociones transnacionales en el espacio interfronterizo de España y Portugal.....	75
DAVID GONZÁLEZ CRUZ	
Capítulo 5. Religión y extranjería en la literatura española del siglo XVIII.....	101
ELOY M. NAVARRO DOMÍNGUEZ	
Capítulo 6. La atención de los peregrinos extranjeros en el Grande y Real Hospital de Santiago en el siglo XVIII: los capellanes de naciones extranjeras.....	143
ROBERTO J. LÓPEZ	

Capítulo 7. Fe y negocios: Pedro Pelarte, un cónsul flamenco en Sevilla (1655-1709).....	171
JOSÉ MANUEL DÍAZ BLANCO y ALFONSO J. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ	
Capítulo 8. Las intersecciones entre religiosidades, patrimonios e identidades. El ejemplo de las minorías en las Islas Canarias.....	197
CARMEN ASCANIO SÁNCHEZ y BARBARA A. ROSTECKA	
Capítulo 9. El patrimonio cultural en el centro de la sacrogénesis: identidad europea y relaciones interculturales en Melilla.....	219
VICTORIA BORRELL VELASCO	
Capítulo 10. Tratamiento de la diversidad religiosa y los extranjeros en Ceuta.....	251
CARLOS RONTOMÉ ROMERO	
Capítulo 11. La doctrina sobre el divorcio en España e Irlanda: religión católica e identidades nacionales en transformación .....	263
ROLDÁN JIMENO ARANGUREN	

## PREFACIO\*

DAVID GONZÁLEZ CRUZ  
*Universidad de Huelva*

Este libro ha surgido con el objetivo de estudiar la influencia que han tenido las creencias religiosas en los comportamientos políticos, sociales y culturales adoptados respecto a los extranjeros en los territorios de la Monarquía Hispánica; en este sentido, hemos partido de la hipótesis de que la mentalidad católica ha incidido de manera relevante en la percepción del «otro» –es decir, de los naturales de otros países–. Sobre esta base, se ha planteado una perspectiva diacrónica que trata de examinar los factores que han podido intervenir desde la Edad Moderna hasta el siglo XXI en los procesos de continuidad o discontinuidad de las actitudes humanas ante los individuos de otras nacionalidades en sus diferentes manifestaciones: tolerancia, hostilidad, convivencia o conflictos.

En este contexto, el concepto de identidad utilizado se ha vinculado con las formas de inclusión y de exclusión social de las personas originarias de otros estados que se insertan en los mecanismos de identificación del hispano y del europeo en relación con el «otro»; es decir, respecto al nacional de otros países fronterizos o distantes, frente al creyente de otras religiones (protestantes, ortodoxos, judíos o musulmanes que, en este último caso, habitaban las fronteras norteafricanas de la Monarquía).

En nuestra opinión, abordar conjuntamente la religión y la extranjería, contrastando los comportamientos del Antiguo Régimen con los tiempos presentes, es un enfoque original y novedoso en la historiografía dentro de una

---

\* Esta publicación, forma parte del proyecto de I+D+i PGC2018-093799-B-I00 PHA HIS, financiado/a por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/FEDER «Una manera de hacer Europa».

temática que se encuentra escasamente investigada en el mundo hispano. Pensamos que el binomio religión-extranjería constituye un elemento de resistencia en el devenir histórico de la construcción de una identidad europea unitaria. A este respecto, resulta una evidencia que los nacionales de los países del viejo continente fueron considerados durante la Edad Moderna como individuos foráneos por ser naturales de otros estados, salvo las peculiaridades recogidas en los convenios internacionales y la legislación aplicada en cada caso; de este modo se daba la paradoja de que el europeo era tratado jurídicamente, en líneas generales, como extranjero en cualquier lugar del continente que no fuera su nación de origen, excepto aquellos que tenían concedidas prerrogativas especiales, principalmente como consecuencia de sus creencias religiosas, naturalización, residencia o convenios específicos entre estados.

Precisamente la necesidad de afrontar este tema en un marco cronológico amplio y con perfiles diversos generaba una complejidad lógica, lo que nos ha llevado a analizarlo con una vocación interdisciplinaria, integrando a diferentes investigadores, mayoritariamente historiadores modernistas, que han compartido líneas de investigación con otros especialistas del ámbito de la antropología social, la sociología, la literatura y el derecho. Todos ellos cuentan con experiencia en estudios de interculturalidad, religiosidad y extranjería, lo que estoy seguro que ha repercutido positivamente en ofrecer una perspectiva más global y poliédrica de esta materia.

Sobre estas bases la catedrática Christiane Stallaert (University of Antwerp, Amberes, Bélgica) configura el primer capítulo de esta obra remontándose, desde el punto de vista de la antropología histórica, y con una visión de larga duración («longue durée»), a antecedentes referidos a la época medieval ibérica y, a partir de ahí, los compara con la sociedad europea contemporánea así como con los discursos pronunciados por algunos líderes políticos actuales. De este modo, en su búsqueda de posibles diferencias e incompatibilidades, analiza aspectos como la convivencia interreligiosa, las expresiones y símbolos de la tolerancia en el pasado –en ocasiones, sobrevalorados por los estudiosos–, los tribunales y leyes que controlaban las costumbres, ritos y pureza del ejercicio de la fe, la complicada coexistencia de la religión con los modelos constitucionales de laicidad, los problemas jurídicos que surgían en los lugares donde se practicaban al mismo tiempo diferentes credos, la categorización del cristiano como referente de la construcción de la identidad nacional española y de determinados países europeos, o las limitaciones que imponen los radicalismos religiosos a la libertad de expresión individual, entre otras cuestiones.

Por su parte, Alain Hugon, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Caen (Francia), profundiza en los vínculos que se forjaron entre la religión y la gestión del acceso de los extranjeros a los territorios hispanos, deteniéndose en la organización del sistema de control de la emigración, en la legislación promulgada y en la vigilancia de la circulación atlántica. En concreto,



atiende a la labor realizada por las tres instituciones que se ocuparon de la supervisión de los flujos migratorios: el Santo Oficio de la Inquisición, la Casa de la Contratación y el Consejo de Indias. Su estudio refleja nítidamente los intentos efectuados por los poderes del Estado para impedir, por un lado, la penetración de los extranjeros considerados protestantes en el mundo hispano y, por otro, el trasvase a las Indias de los que no formaban parte de la comunidad de cristianos viejos (judíos, moriscos y conversos); asimismo, en su investigación destaca el interés que existía por proteger la identidad de la hispanidad católica mediante el rechazo y la represión de las desviaciones de la conducta social.

Por otro lado, Ciaran O'Scea, doctor por el Instituto Universitario Europeo de Florencia, examina cómo la estancia de los irlandeses en Castilla en el siglo XVII pudo haber influido en las formas de manifestación de la religiosidad. En su investigación advierte que los componentes de esta comunidad de extranjeros oscilaron formalmente entre períodos de una cierta heterodoxia respecto a la aplicación de las normas del Concilio de Trento y etapas de una aculturación forzada por la necesidad de demostrar comportamientos ortodoxos contrarreformistas ante una sociedad e instituciones españolas que se mostraban rigoristas tras la expulsión de los moriscos. Precisamente, el análisis del sacramento del bautismo en sus vertientes espiritual y social a través del sistema de padrinzago le permite valorar las mencionadas oscilaciones que se produjeron en la evolución de las prácticas religiosas de los irlandeses y, a su vez, en sus conexiones con las relaciones de parentesco y de clientelismo.

El siguiente capítulo elaborado por el autor de este prefacio se ha centrado en el estudio, en general, de un modelo interfronterizo donde se han producido tradicionalmente flujos devocionales y de religiosidad desde la Edad Moderna hasta nuestros días; en concreto, en el entorno de la frontera hispano-portuguesa peninsular. En este sentido, la investigación desarrollada ha permitido demostrar que la existencia de un credo católico compartido ha sido un instrumento que ha facilitado la superación de una parte de los recelos generados por los conflictos y guerras entre ambas monarquías a lo largo del Antiguo Régimen. Ciertamente, este trabajo ha pretendido conocer hasta qué punto la frontera política originaba obstáculos a la convivencia entre los habitantes de uno y otro lado y cómo pudieron difuminarse mediante la participación en cultos y expresiones colectivas de espiritualidad que podrían haber contribuido a fomentar las relaciones de vecindad y de solidaridad entre los pueblos. A este respecto, se ha analizado la forma en que las devociones a las imágenes de Cristo, a las advocaciones de la Virgen o de los santos, así como las peregrinaciones, procesiones, romerías y banquetes podrían haber posibilitado la instauración de redes de amistad y espacios de confianza entre hispanos y lusitanos desde la baja Edad Media hasta el tiempo presente. Si bien la religión puede considerarse como un mecanismo de interconexión entre los habitantes

de reinos diferentes, igualmente se ha tratado de valorar si se constituyó en un factor con impacto en la construcción de identidades nacionales durante la creación y consolidación de los estados modernos de España y Portugal.

Eloy Mauricio Navarro Domínguez, profesor titular de la Universidad de Huelva, dedica su investigación al tratamiento que recibieron las diversas religiones en la literatura española del siglo XVIII, deteniéndose principalmente en el análisis del islam, anglicanismo, judaísmo y confucianismo. En lo que respecta a la consideración de la fe musulmana, detecta que los escritores de la Ilustración la convirtieron en un elemento de contraste cultural destinado a la afirmación del cosmopolitismo o, en su caso, en un recurso para la reflexión sobre la identidad nacional y la historia de España. De igual modo, de su estudio se desprende que el rechazo al anglicanismo en la mentalidad católica española propiciaría que los traductores enmascararan esta doctrina en los textos dentro de un ambiente de atracción por los avances filosóficos y científicos conseguidos por los ingleses. Asimismo, advierte sobre la escasa presencia del judaísmo en las letras hispanas del setecientos y, finalmente, atiende a lo que significaba el confucianismo como sustento del régimen imperial en China, valorado como un modelo de gobierno ilustrado por los intelectuales europeos.

Dentro del ámbito de la modernidad, el catedrático Roberto Javier López (Universidad de Santiago de Compostela) se adentra en la estructura formada en torno al Camino de Santiago por su condición de centro privilegiado para propiciar contactos entre los europeos que tenían como destino el santuario del apóstol. De este modo, estudia la actividad caritativa practicada con los peregrinos extranjeros a través de la red de hospederías y hospitales de tradición medieval, aunque atendiendo principalmente al Grande y Real Hospital de Santiago. Su investigación sobre este centro asistencial, fundado por los Reyes Católicos, destaca la especialización de sus funciones en relación con los nacionales de otros países; no en vano, esta obra podía disponer de capellanes con cualificación para atender a los peregrinos foráneos en sus propios idiomas durante el siglo XVIII.

Posteriormente, los historiadores José Manuel Díaz Blanco y Alfonso Jesús Hernández Rodríguez (Universidad de Sevilla) se han introducido en el análisis de una comunidad de hombres de negocios flamencos en un mirador privilegiado como era la ciudad sede de la Casa de la Contratación, donde convivían numerosos comerciantes de origen extranjero y de procedencia diversa. Sobre un trasfondo de esplendor económico y éxito de la mencionada comunidad radicada en Sevilla, realizan un estudio de caso de Pedro Pelarte –cónsul de la nación flamenca–. Con este objetivo ofrecen los resultados de la investigación sobre su trayectoria vital en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII, sus actividades como hombre de negocios, las estrategias adoptadas con el fin de integrarse en la sociedad de acogida y sus aspiraciones de ennoblecimiento. Con todo, ponen una atención especial en la fe católica

como medio de inserción y de cohesión social, que fue uno de los ejes centrales de su comportamiento y la causa más evidente del triunfo social tanto de él como de su familia.

En el discurrir de la obra por la geografía hispana se pasa de la península Ibérica a un territorio insular de la mano de la antropóloga Carmen Ascanio Sánchez y de la socióloga Bárbara A. Rostecka –ambas profesoras de la Universidad de La Laguna–, quienes han examinado las intersecciones entre minorías, religiosidad, patrimonios e identidades en el caso de las Islas Canarias con enfoques y metodología interdisciplinar dentro de un planteamiento diacrónico y comparativo. Con este objetivo han analizado la diversa producción historiográfica referida a las edades Moderna y Contemporánea para estructurar las formas de identificación y los modelos de interrelación entre los extranjeros, las minorías y el conjunto de la sociedad canaria.

Desde el espacio insular, este libro penetra hacia los territorios norteafricanos de dominio español, donde se ha ido conformando a lo largo de los siglos un crisol de culturas y de religiones. En este sentido, Victoria Borrell Velasco (G.I. Universidad de Huelva) proporciona una mirada desde la antropología social con el propósito de mostrar cómo las diversas comunidades culturales y religiosas de Melilla crean y usan su patrimonio, expresando diversos niveles identitarios, y cómo se utiliza lo sagrado por parte de las administraciones con el fin de regular la convivencia y el desarrollo local. La autora ha tenido como punto de partida de su investigación la existencia de una contradicción difícil de resolver: la presencia de cinco comunidades cuyas relaciones suelen oscilar entre la convivencia, la coexistencia y la hostilidad, insertas en un pacto social que aspira a la equidad cultural como finalidad prioritaria. Así, ha tratado de analizar qué papel juega el patrimonio cultural y la creación de «sacralidad» vinculada a él, en la interacción intercultural para posicionarse en los mejores lugares de bienestar y reconocimiento dentro de la ciudad. Por todo ello, el capítulo describe las identidades que se confrontan y los mecanismos por los que permanecen abiertas a otras esferas comunes de identidad, tales como la española y la europea, resultando una estrategia funcional para superar los conflictos.

Ceuta, la otra ciudad española en el norte de África, es abordada por Carlos Rontomé Romero –doctor en sociología–, que incluye la perspectiva histórica en su estudio de la evolución de la ciudad, de la presencia extranjera y de la diversidad religiosa existente desde el siglo XV hasta la actualidad. Su visión diacrónica comienza en 1415, tras su conquista por el rey Juan I de Portugal, y la continúa durante la época de trasvase al dominio hispano en la Edad Moderna, pasando por el Protectorado Español de Marruecos en el siglo XX hasta llegar al periodo reciente de la instauración de la democracia. Sin duda, este análisis evidencia que el carácter de tierra de frontera, aunque vinculada a la órbita europea, ha convertido la ciudad en un asentamiento de personas

de diferentes religiones, etnias y nacionalidades (cristianos, musulmanes, judíos, hindúes y, recientemente, chinos) y, al mismo tiempo, atestigua que el trato proporcionado a las distintas comunidades ha variado en función, principalmente, de la religión practicada por encima de la nacionalidad, pues la condición de extranjero considera que no ha sido un factor limitante para la movilidad y el desarrollo de la vida en este territorio.

Finalmente, el libro concluye con una inmersión en una temática que ha generado controversias y posicionamientos diversos desde el ámbito religioso y social; en concreto, el profesor Roldán Jimeno Aranguren (Universidad Pública de Navarra), como especialista en historia del derecho, se ocupa del proceso de introducción del divorcio en las últimas décadas del siglo XX en dos estados de incuestionables raíces católicas tales como España e Irlanda, observando de forma comparativa la adopción de ritmos distintos en base a sus respectivas identidades. Su investigación incluye el análisis de las legislaciones de ambos países, así como las razones que se expusieron y los intensos debates que la disolución del matrimonio civil generó en los diversos sectores políticos y sociales, ya fueran conservadores o progresistas. Por supuesto, este capítulo atiende a los principales protagonistas que interactuaron en los mencionados debates: Iglesia católica, partidos políticos, gobiernos, poderes legislativos, activistas y medios de comunicación.

En esencia estamos en presencia de una obra que reúne once trabajos que ofrecen los resultados de las investigaciones de diferentes especialistas que, sobre un núcleo centrado en la historia de la Edad Moderna, integra a autores procedentes de diversas disciplinas tales como la sociología, literatura, antropología social y derecho, con un denominador común que nos une en el interés por examinar las vinculaciones existentes entre la religión y las identidades nacionales en el pasado y en el presente. En cualquier caso, este libro no tiene la intención de analizar todas las posibilidades que ofrece este campo de estudio en una sola publicación, pues su vocación ha sido la de abrir nuevas líneas de investigación y contribuir a un espacio de diálogo y de debate al que puedan sumarse otras publicaciones en el futuro; entre ellas, las que podamos seguir aportando los autores que hemos elaborado estos textos en el seno del proyecto I+D que sustenta esta tarea y que ha financiado el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

# CAPÍTULO 1. CONVIVENCIA INTERRELIGIOSA Y PLURALISMO JURÍDICO, AYER Y HOY\*

CHRISTIANE STALLAERT  
University of Antwerp, Bélgica

## 1. INTRODUCCIÓN

El proyecto *Religión, extranjería e identidad europea en la Monarquía Hispánica durante el siglo XVIII: estudio comparativo y análisis de las pervivencias y contrastes*, se centra en el siglo XVIII como un momento bisagra en la relación entre religión, identidad y extranjería en el contexto europeo-occidental. En mi contribución propongo adoptar la perspectiva más amplia posible, trasladándome varios siglos antes (Edad Media) y varios siglos después (siglo XXI) del momento histórico de transformación de dicho vínculo. En concreto, examinaré el modelo peninsular medieval de la convivencia interreligiosa confrontándolo con la versión contemporánea de este mismo modelo con el objetivo de detectar las diferencias e incluso incompatibilidades desde un punto de vista de la llamada modernidad. El análisis aquí presentado no pretende ser exhaustivo. Me limito a apuntar algunas observaciones y reflexiones que forman parte de un estudio en curso.

En junio de 2009, el recién elegido presidente de los Estados Unidos, Barack Obama pronunció en el Cairo (Egipto) un discurso titulado *A New Beginning*<sup>1</sup>. En la sección sobre «libertad religiosa», Obama destacaba dos hitos históricos por excelencia: Córdoba como símbolo de la tolerancia y el

---

\* Esta publicación, forma parte del proyecto de I+D+i PGC2018-093799-B-I00 PHA HIS, financiado/a por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/FEDER «Una manera de hacer Europa».

1. El discurso se puede consultar en línea: <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>.

holocausto, símbolo de la intolerancia. El hecho de ubicar en Europa tanto el éxito como el fracaso de la convivencia merece nuestra atención. Desde una mirada antropológica de larga duración, cabría situar el parteaguas que separa «Córdoba» de «Auschwitz» en el paso del siglo XVIII al XIX. Efectivamente, es en aquel momento histórico cuando, bajo la influencia de la Ilustración y la Revolución francesa, se altera sustancialmente la relación entre religión, estado y nación, introduciéndose un nuevo modelo político basado en el liberalismo ilustrado y el estado-nación. Nacido en Europa, este modelo se extendió a otros continentes en los siglos posteriores. Con este telón de fondo y sin dejarme encorsetar por restricciones de espacio o periodización histórica, pretendo reflexionar sobre qué nos puede enseñar «Córdoba» como símbolo de tolerancia para nuestra comprensión de la modernidad.

Quisiera recordar aquí las palabras de Eduardo Manzano Moreno, experto en historia de al-Ándalus, quien observa que «en España nunca se ha sabido qué hacer con nuestro pasado islámico»<sup>2</sup>, y asimismo citar a Américo Castro, pionero en el escrutinio de esta cuestión, cuando señala que solo el arabista francés Louis Massignon «se preguntaba por el sentido del *tiempo*, de la *naturaleza*, etc., en el islam»<sup>3</sup>. De esto se trata: de ampliar el *escopo* de los estudios ibéricos interrogando el pasado islámico en suelo peninsular desde perspectivas inusuales que arrojen nueva luz sobre cuestiones de interés contemporáneo.

## 2. «CÓRDOBA», SÍMBOLO DE LA TOLERANCIA

Los expertos en historia medieval peninsular fueron críticos con el discurso de Obama, en particular el pasaje sobre libertad religiosa en el que aludía a «Andalucía y Córdoba bajo la Inquisición» (*sic*) como ejemplo de tolerancia en el islam<sup>4</sup>. En vez de simplemente rechazar la referencia de Obama por históricamente dudosa, nos interesa descubrir *en qué sentido* Córdoba, inserta en una realidad histórica compleja, puede ser símbolo o no de tolerancia religiosa.

Primero, conviene diferenciar entre Córdoba de antes y después de 1236, año en que la ciudad fue tomada por el rey Fernando III el Santo y el poder político pasó a manos cristianas al cabo de cinco siglos de dominio musulmán. Si Córdoba capital del califato (929-1008) figura hoy como *tropo* de la

2. Eduardo Manzano Moreno: «En España nunca se ha sabido qué hacer con nuestro pasado islámico», 5 de abril de 2019, <<https://blogs.20minutos.es/xx-siglos/2019/04/05/eduardo-manzano-moreno-en-espana-nunca-se-ha-sabido-que-hacer-con-nuestro-pasado-islamico/>>.

3. Carta de Américo Castro a José Jiménez Lozano, con fecha de 8 de octubre de 1967. En: Américo Castro/José Jiménez Lozano (2020: 89).

4. El discurso se puede consultar en línea: <<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>>.

convivencia interreligiosa desde una visión islámica, el reinado de Alfonso X el Sabio (1236-1284) lo es para la Europa cristiana (en este caso, más que Córdoba, es Toledo, cuna de la llamada Escuela de Traductores, la ciudad de referencia). La asociación que establece Obama entre Córdoba y la Inquisición, nos propulsa aún más lejos en la historia ibérica, trasladándonos al reinado de los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, que en 1478 crearon el Tribunal de la Inquisición, que empezó a funcionar en Sevilla en el año 1481. Ahora bien, ¿qué se puede sacar en claro del trinomio «libertad religiosa, Córdoba, Inquisición»? ¿Tiene sentido vincular entre sí estos tres conceptos y cómo se relacionan con el modelo de convivencia?

Primero, la Inquisición. Aquí conviene distinguir entre la Inquisición medieval o eclesiástica, controlada desde Roma, y la posterior Inquisición española, vinculada al poder monárquico. Sin embargo, lo que aquí nos interesa destacar es que la Inquisición, tanto la papal como la española, era ante todo un *tribunal*, cuya jurisdicción se limitaba a los *cristianos* (no alcanzaba a judíos y musulmanes) y que los inquisidores eran *jueces*, juristas de formación y guardianes de la *ley*.

Haciendo abstracción de las peculiaridades de la Inquisición española con respecto a la eclesiástica, la existencia en sí de un tribunal religioso no era una anomalía en el contexto peninsular histórico en el que nació. Efectivamente, no solo los cristianos sino también las comunidades judía y musulmana tenían sus tribunales donde ley y religión estaban interrelacionadas y cuya jurisdicción excedía asuntos que hoy día se entienden como religiosos, es decir, los estrictamente relacionados con la creencia o convicción de fe. En la tradición judía, la *Beth Din*, tribunal rabínico, entiende de las leyes judías, la *halacha*; en el islam, el tribunal de la *sharia* presidido por el «quadi» (juez) es/era competente en asuntos relacionados con la ley islámica. La existencia, en el seno de cada comunidad, de un tribunal que controlaba la observancia de prácticas, costumbres, ritos o creencias, relacionados con la ley divina que es a la vez comunitaria, era un rasgo estructural de la sociedad plurirreligiosa medieval.

Los historiadores han recurrido al concepto de *religión* para tipificar a las tres comunidades que convivían en este modelo. Obviamente, en un contexto cristiano-occidental, este concepto tiene hoy connotaciones muy diferentes del contexto medieval, ya que con el paso del tiempo fue despojado en gran parte de su connotación de *ley*. Conviene no perder de vista que la acotación moderna de *religión* reducida a fe o creencia, corresponde a una perspectiva cristianocéntrica ilustrada y liberal, no necesariamente compartida por todos los sectores de creyentes ni tampoco por otras grandes tradiciones religiosas. Resulta revelador, a este respecto, que el diccionario de la RAE define *religión* predominantemente desde una perspectiva cristianocéntrica

contemporánea, definición que obstaculiza la comprensión del modelo interreligioso castellanomedieval<sup>5</sup>.

La historiografía española ha debatido sobre si era más conveniente hablar de la España de las tres religiones o de las tres culturas<sup>6</sup>. Sustituir la palabra *religión* por *cultura* no soluciona el problema. La misma duda surge a la hora de caracterizar a los judíos en la España medieval: mientras que algunos historiadores usan la etiqueta de religión, otros recurren a raza, cultura, clase, microsociedad u otro equivalente<sup>7</sup>. Lo que revela esta polémica es cómo el debate refleja la posición discursiva del historiador, inserto en una realidad europeo-occidental contemporánea, que le dificulta abordar el modelo plurirreligioso medieval desde una perspectiva antropológica diferente. Y es lo que explica, en parte, las críticas en círculos occidentales al discurso de Obama cuando afirmaba que: «throughout history, Islam has demonstrated through words and deeds the possibilities of religious tolerance and racial equality». ¿Religión o raza?; ¿tolerancia o igualdad? Demasiadas contradicciones juntas para un público cristiano-occidental. Por suerte, la audiencia de Obama era musulmana y oriental.

Intentemos, pues, comprender el modelo interreligioso de la sociedad medieval peninsular de acuerdo con una perspectiva histórica no cristianocéntrica.

### 3. LOS PUEBLOS DEL LIBRO

La organización de la diversidad socio-confesional bajo el poder musulmán en la península Ibérica a partir de 711, significó la introducción de la *dhimma* o pacto de protección para las dos otras comunidades de fe abrámica, cristianos y judíos. Este pacto tiene su origen en los primeros tiempos del islam, conocido como pacto de Omar, según el cual, en territorios conquistados por el islam (*dar al islam*), cristianos y judíos recibían protección a cambio de su sumisión al poder musulmán y el pago de un tributo (*djizjia*). El pacto los convertía en *dhimmi*, protegidos o sometidos. Si bien posteriormente este estatuto se concedió también a otras comunidades, en el caso de judíos y cristianos el

---

5. El diccionario de la RAE define *religión* como: «1. f. Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto. 2. f. Virtud que mueve a dar a Dios el culto debido. 3. f. Profesión y observancia de la doctrina religiosa. 4. f. Obligación de conciencia, cumplimiento de un deber. La religión del juramento. 5. f. orden (l instituto religioso)», <<https://dle.rae.es/religi%C3%B3n>>. Consultado el 4 de noviembre de 2020. Y, hecho curioso, a continuación se definen tres lemas relacionados: 1. religión católica, 2. religión natural, 3. religión reformada.

6. Véase, como ejemplo, el capítulo a cargo de Antonio Domínguez Ortiz (1997: 171-193).

7. Véase Christiane Stallaert (2006).



pacto se legitimaba por tratarse de «pueblos del libro» (*ahl al kitâb*), de tradición monoteísta basada en la ley abrámica.

El estatuto de *dhimmi* confería a judíos y cristianos autonomía jurídica limitada para regular sus asuntos comunitarios internos, tanto en materia de culto, enseñanza o cuestiones relacionadas con el estatus personal (*personal status law*), que incluía aspectos de derecho de familia, matrimonio y herencia. Es importante observar que este modelo siempre fue inestable, siendo así que nunca llegaría a formularse un canon común de derechos y obligaciones de las poblaciones protegidas, sino que fluctuaba en función del contexto social, las tensiones locales e internacionales, o de la benevolencia de las autoridades musulmanas del momento. Así, a lo largo de la historia de al-Ándalus, el estatuto de *dhimmi* podía variar desde soportable a asfixiante. Esta inestabilidad o dinamismo propio del modelo explica la alternancia entre, por un lado, brotes de violencia (pogromos), persecuciones, expulsiones o éxodos de las comunidades protegidas/sometidas, y, por otro, periodos de gran prosperidad cultural y paz social. La época almohade (siglos XII-XIII) ilustra esta dualidad. El filósofo judío Maimónides, nacido en Córdoba en 1138 y uno de los iconos de la convivencia de al-Ándalus, murió en el exilio en Egipto en 1204, víctima de la intolerancia almohade hacia los *dhimmis*.

Independientemente de la inestabilidad del modelo, el fundamento era la supremacía del islam (en cuanto tercera y más perfecta de las religiones del Libro) colocando asimismo a los pueblos o comunidades protegidas en una posición inferior. A partir de esta premisa, el estatuto diferenciado de musulmanes y *dhimmis* se crea y recrea a través de privilegios y prohibiciones, derechos y obligaciones siempre en función de la premisa básica de mantenimiento de la supremacía política del islam. Al tratarse de un modelo jerárquico, un componente esencial es la desigualdad (y no la igualdad como pretende Obama en su discurso). Aceptación y respeto del islam como jerárquicamente superior era lo que condicionaba la tolerancia de cristianos y judíos en tierras del islam. En este sentido, la blasfemia (ofensa al profeta, falta de respeto a los textos sagrados o insulto al islam) significaba una provocación al orden establecido que se penalizaba con la muerte no solo para *dhimmis* sino también para musulmanes. En el caso de un judío o cristiano, ser acusado de blasfemia por un musulmán era particularmente grave ya que en cuanto *dhimmi* su testimonio contra un musulmán no se consideraba jurídicamente válido por el tribunal islámico.

Antes se observó que la acepción cristianocéntrica contemporánea del vocablo de religión no es adecuada para adentrarnos en el modelo medieval peninsular. A diferencia de la definición genérica de *religión* en el diccionario de la RAE, la de *judáismo* nos acerca mucho más a aquella realidad histórica, a saber: «1. m. Conjunto de creencias y preceptos que constituyen la religión que sigue la ley de Moisés. 2. m. Condición o carácter de judío. 3. m. Conjunto de

los judíos»<sup>8</sup>. La asociación connotativa entre ley/condición/comunidad ofrece la clave para resolver la duda *cultura* versus *religión* a la que se aludió antes. Es más, esta definición conecta mejor con la categorización encontrada en los propios documentos históricos en los que los distintos componentes sociales se definen ya sea en términos de *casta*, *generación* o *nación* o –y esto es importante– de *ley* (de Moisés, Cristo o Mahoma). Este último concepto apunta hacia una organización social en comunidades *jurídicas*, lo que permite estudiar el modelo medieval interreligioso bajo el prisma del pluralismo jurídico, es decir, como una sociedad donde coexistían tres ordenamientos jurídicos, jerárquicamente ordenados bajo la supremacía de uno de ellos, siendo en el caso de Córdoba, la «ley de Mahoma» hasta 1236, y, a partir de esta fecha, la «ley de Cristo».

En esa sociedad plurijurídica, cada comunidad definía los criterios de pertenencia, admisión o salida de la comunidad. La ley comunitaria regulaba los contactos *sociales* (comunicación, conversación, cohabitación, comensalía, sexo) y prescribía o prohibía prácticas *culturales* (rituales, alimentos, vestimenta, lengua, oraciones o canciones). Un elemento crucial del control de fronteras comunitarias y protección de la pureza del grupo lo formaban las leyes matrimoniales, de filiación y de conversión. En general, las religiones imponen restricciones a los matrimonios exogámicos ofreciendo, en su caso, la conversión previa al matrimonio como solución a las parejas mixtas<sup>9</sup>. Siendo la familia el núcleo constitutivo de la comunidad ésta se constituye en torno a fronteras biológico-genealógicas y de consanguinidad, lo cual otorga a la comunidad confesional rasgos de comunidad *etno-religiosa*.

La conversión (cambio de religión) significa, en este modelo social, un cambio de adscripción a una comunidad jurídica o de *ley*. Obviamente, los motivos de la conversión no vienen aquí al caso. Pueden variar desde una genuina atracción por otra comunidad (ya sea en términos de fe o simplemente de estilo de vida) hasta motivos más pragmáticos u oportunistas de escapar al poco interesante estatuto de *dhimmi*, con su alta carga fiscal y estatuto legal discriminatorio (como el hecho de que un *dhimmi* no podía testimoniar contra un musulmán ni heredar sus bienes, privilegio que sí tenía el musulmán con respecto al *dhimmi*). Otras posibles medidas discriminatorias –siempre

8. Diccionario de la RAE (edición en línea), <<https://dle.rae.es/juda%C3%ADsmo?m=form>>. Consultado el 4 de noviembre de 2020.

9. Dentro del contexto premoderno cabe observar que el islam siempre ha sido más flexible en esta cuestión, permitiendo que el hombre musulmán se case con mujer no-musulmana. Esto tiene que ver con el hecho de que, de acuerdo con el islam, los niños de tal unión se consideran musulmanes como el padre. Según la misma lógica, los hijos de una mujer musulmana con un cristiano serían cristianos. Para evitar tal situación, al hombre se le pide convertirse al islam antes de casarse, trámite sencillo que consiste en pronunciar la *shahada* en presencia de dos testigos musulmanes. Para un comentario interesante de lo que esto significa hoy, véase Berger (2019: 21-23).

dependiendo del carácter dinámico y fluctuante de la realidad política y social– podían ser la prohibición de montar a caballo, de usar ciertas ropas o colores, o la obligación de llevar alguna señal distintiva.

El acceso a una nueva comunidad mediante la conversión iba generalmente acompañado por una sanción de la comunidad de salida, que castigaba al apóstata con la muerte (física o social). El mantenimiento de las correlaciones de poder exigía la neutralización de la competencia intercomunitaria. Así, el proselitismo –atraer fieles procedentes de otras confesiones– estaba prohibido para los *dhimmi*s, y restringido a métodos proselitistas no agresivos o más bien pasivos por parte de la ley predominante (en el caso del islam esto correspondía al precepto de que no puede haber presión en la religión).

Este pluralismo jurídico (o plurijuridismo) restringido fue el principio articulador de la sociedad plurirreligiosa de al-Ándalus, un modelo que sería copiado con las debidas alteraciones en la Castilla cristiana (para el caso concreto de Córdoba, a partir de 1236). ¿Es legítimo considerar que el modelo en los territorios cristianos tomados al islam fue una copia de la *dhimma* islámica? ¿Qué relación directa hay entre ambos modelos?

Fijémonos, para ello, en *Las Siete Partidas* (1256), compilación de leyes confeccionada durante el reinado de Alfonso X, hijo y sucesor de Fernando el Santo, (re)conquistador de la Andalucía Occidental. En dicha compilación, que integra el derecho romano y visigodo, se hace visible la influencia del derecho islámico (*sharia*) heredado de al-Ándalus en lo que toca a la organización de la sociedad plural. El escrutinio de este valioso documento histórico ayuda a restituir las connotaciones históricas del concepto de religión (creencia o fe) en el contexto medieval peninsular.

*Las Siete Partidas* (siete libros de la ley) asientan claramente la primacía de la ley cristiana como marco general de la *res publica*, si bien definen igualmente las condiciones para la convivencia con judíos y 'moros' de acuerdo con el principio de plurijuridismo religioso limitado. La definición de las categorías jurídicas es fundamental en todo texto legal, lo cual convierte este documento histórico en una fuente antropológica de sumo interés. Así, el Título 1 («Que habla de las Leyes») de la Primera Partida («En la que el autor demuestra que todas las cosas pertenecen a la iglesia católica, y que enseñan al hombre conocer a Dios por las creencias»), arranca con la definición del propio concepto de *ley* equiparado a fe o creencia: «Las gentes ladinas llaman leyes a las creencias que tienen los hombres», para a continuación formular la primera ley, que es ley de convivencia, de vida comunitaria en una sociedad de derecho y justicia, basada en la conservación de la creencia, la fe en Jesucristo:

Ley 1: Para establecer de cómo los hombres han de creer y guardar la fe de Jesucristo, así como ella es, y otrosí de cómo sepan vivir los unos con los otros

bien y ordenadamente según el placer de Dios y otrosí, según conviene a la vida de este mundo, viviendo en derecho y en justicia.

Al equiparar *creencia* con *ley*, nos encontramos con una definición que restaura, dentro del contexto peninsular medieval, las connotaciones perdidas de la acepción moderna de *religión*. Efectivamente, en su acepción premoderna o pre-ilustrada (siempre desde un punto de vista euro/cristocéntrico) *religión* rebasa el estrecho ámbito de fe en Dios. Incluye, al mismo tiempo, las normas que regulan la vida en comunidad, las reglas sociales para una convivencia pacífica y armoniosa, ordenada y civilizada<sup>10</sup>. Esta acepción premoderna queda reflejada en *Las Siete Partidas*, cuyos libros se estructuran en torno a siete *virtudes*: «La primera es creer. La segunda, ordenar las cosas. La tercera, mandar. La cuarta, ayuntar. La quinta, galardonar. La sexta, vedar. La setena, escarmentar». Es en la séptima y última partida, reservada a los elementos disruptivos que amenazan el orden cristiano –adulterios, homicidios, suicidios, blasfemia, etc.– donde se especifican igualmente las leyes que atañen a judíos y musulmanes, categorías de población a la que conviene «escarmentar». El hecho de ser relegada a la última *partida*, convierte a la convivencia interreligiosa en elemento marginal, periférico de un sistema social cuyo fundamento es la primacía de la ley cristiana<sup>11</sup>.

Los títulos XXIV («de los judíos») y XXV («de los moros») presentan una estructura paralela: después de definir quién es *judío* o *moro* (definidos en función de su adhesión a otra «ley», la de Moisés o de Mahoma)<sup>12</sup>, se da un repaso a las normas que regulan la presencia de los mismos en la sociedad cristiana: normas sobre conversión, cohabitación, contactos sexuales, signos distintivos, lugares de culto, etc. Queda patente la similitud con el modelo islámico de la *dhimma* que estuvo anteriormente en vigor en al-Ándalus:

Título XXIV, Ley II: recuerda el principio jerárquico y la preeminencia de la ley cristiana sobre la judía: «*En qué manera deben hacer su vida los judios mientras vivieren entre los cristianos, et quáles cosas non deben usar nin hacer segunt nuestra ley, et qué pena merescen los que contra esto ficieren*».

Título XXIV, Ley III: recuerda la subordinación del judío al cristiano: «*Que ningunt judio non puede haber ningunt oficio nin dignidad para poder apremiar á los cristianos*».

10. *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, por la Real Academia de la Historia. Tomo III, Partida quarta, quinta, sexta y séptima. Madrid, 1807. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--0/html/>>. Consultado el 9 de septiembre de 2020.

11. Devia (2010: 46-69).

12. Partida 7, Título 24, Ley 1: «Judío es dicho aquel que cree y tiene la ley de Moisés según suena la letra de ella que se circuncida y hace las otras cosas que manda esa ley suya».

Título XXIX, Ley VI: recuerda la posibilidad de acceso a la ley hegemónica y la protección al converso: «*Cómo non deben seer apremiados los judios que se tornan cristianos, et qué mejoría ha el judio que se torna cristiano, et qué pena merecen los otros jdiós que les facen mal ó deshonna por ello*».

Título XXIV, Ley VII: recuerda la penalización de la salida de la comunidad (renegados): «*Que pena merece el cristiano que se tornare judio*».

Título XXV, Ley I: destaca la superioridad moral de la ley cristiana a la vez que garantiza la protección de los bienes de los musulmanes: «*Et como quier que los moros non tengan buena ley, pero mientras vivieren entre los cristianos en seguridad dellos, non lese deben tomar nin robar lo suyo por fuerza [...]*».

Título XXV, Ley II: recuerda que no puede haber presión a la hora de atraer a judíos y musulmanes a la fe cristiana: «*Cómo los cristianos con buenas palabras et non por premia deben convertir los moros á la fe*».

El análisis no pretende ser exhaustivo. Las analogías con el modelo *dhimmi* andalusí son numerosas y obvias. Sin embargo, es en el título XXVIII de la séptima partida, dedicado al delito de blasfemia, donde se puede comprobar la influencia directa del modelo *dhimmi* andalusí sobre la posterior *convivencia* bajo dominio cristiano. En la ley VI de dicho título, partiendo de la norma islámica de que no puede haber presión en la religión, se reflexiona sobre si el delito de blasfemia se debe extender o no a los que no pertenecen a la ley cristiana. Y la respuesta positiva (o sea, la inclusión de no cristianos en la persecución de este delito) se justifica literalmente por analogía con la práctica musulmana con respecto a los *dhimmis* en territorios de *dar al islam*.

Como quiera que no se debe apremiar a los moros ni a los judíos para creer en la fe de los cristianos, con todo eso no tenemos por bien que ninguno de ellos sea osado ni atrevido en ninguna manera de denostar a Dios ni a santa María ni a ninguno de los otros santos que son otorgados por la iglesia de Roma, pues si los moros prohíben, en todos los lugares donde tienen poder sobre los cristianos, que no denuesten a Mahoma ni digan mal de su creencia, y los azotan por esta razón, y les hacen mal en muchas maneras y los descabezan, mucho más conveniente cosa es que se lo prohibamos a ellos y a los otros que no creen en nuestra fe, que no osen ser atrevidos de decir de ella mal ni de denostarla.

En su obra *La realidad histórica de España*, Américo Castro observa cómo la impronta de la ley musulmana o judía, caracterizada por la confluencia entre ley religiosa y civil, dio forma a la *convivencia* castellanomedieval: «El cristiano a veces sentiría que la *ley* era aplicada, o incluso reglamentada, por gentes que no eran de *su ley*»<sup>13</sup>. Y señala cómo la propia lengua castellana –que

13. Castro (1987 [1954]: 207) continúa: «Ya se ha visto cuánto atraía la justicia musulmana a quienes la contemplaban desde fuera de su ámbito, por su carácter oral, simple y autónomo. Los moros y judíos, por otra parte, no hacían distinción entre ley religiosa y ley civil;

Castro tilda de «cronista»– con sus inúmeros arabismos es un fiel espejo de esta mimesis institucional: conceptos como *alcabala*, *almoxarife*, *alcalde*, *alguacil*, términos de etimología árabe relacionados con la estructura jurídico-fiscal del modelo de convivencia heredado de al-Ándalus.

Se puede añadir que incluso la propia denominación de la comunidad *cristiana* –en vez de *católica*–, refleja un punto de vista externo, musulmán. La categorización como *cristiano*, nacida de una visión externa, *etic*, se convirtió en referente identitario por excelencia de la construcción nacional española. Esta peculiaridad histórica peninsular cobra su sentido al contrastarse con la auto-identificación religiosa en otros países europeos de tradición cristiana, donde se recurre al distintivo de *católico* o *protestante*, y raramente o jamás al genérico *cristiano*. Y hoy es en estos mismos países norteeuropeos donde las comunidades musulmanas de asentamiento relativamente reciente recurren al genérico *cristiano* aplicado a sus conciudadanos no musulmanes, ya sean creyentes o ateos.

#### 4. ¿QUÉ HACER CON NUESTRO PASADO ISLÁMICO?

Lo anterior sugiere el interés que tiene el análisis antropológico de la sociedad medieval ibérica para nuestro entendimiento de la sociedad europea contemporánea.

Antes hemos abordado la convivencia castellanomedieval como un modelo de limitado pluralismo jurídico inspirado en la *dhimma* musulmana. Pues bien, ¿cómo queda legitimado este modelo desde el punto de vista cristiano? Las *Siete Partidas* nos ofrecen la respuesta<sup>14</sup>.

Al contrario del islam, que se fundamenta en una lógica evolutiva que lleva desde el judaísmo, pasando por el cristianismo, al islam como expresión definitiva y más perfecta de las religiones abrahámicas, el cristianismo se encuentra históricamente emparedado entre judaísmo e islam. Para legitimar la convivencia con la ley de Moisés que le precede y la ley de Mahoma posterior, la ley cristiana desarrolla una lógica negativa, de rechazo, oposición y

---

la casta cristiana, en cambio, se regía por la ley eclesiástica (diezmos, primicias, etc.), y según una tradición jurídica de carácter secular, heredada de Roma o de abolengo germánico. Pero en cuanto el cristiano adquiría conciencia de estar existiendo en un medio social, se veía rodeado de mudéjares y judíos, con los cuales, en un modo u otro, tenía que contar».

14. Dicho sea de paso que las *Siete Partidas* son un documento de extraordinaria importancia jurídica en lo que atañe a las culturas hispánicas, tanto en el pasado como en el presente. En la web oficial del gobierno español se puede acceder a la edición completa de 1555, advirtiéndose al usuario de la página que «Aún hoy es preciso acudir en algunos casos a Las Partidas para conocer el derecho vigente». <[https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60&tipo=L&modo=2)>. Consultado el 6 de noviembre de 2020.

desprecio. La tolerancia, concepto generalmente asociado con la sociedad plural, no tiene, desde luego, el mismo fundamento doctrinal en el cristianismo que en el islam. La partida VII lo formula de la siguiente manera:

Título XXIV, Ley 1: Y la razón por la que la Iglesia y los emperadores y los reyes y los otros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen memoria a los hombres que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo.

Y en la sección sobre los musulmanes:

Título XXV: De los moros. Moros son una manera de gentes que creen que Mahomat fue profeta et mandadero de Dios: et porque las obras et los fechos que él fizo non muestran dél tan grant santidad por que á tan santo estado pudiese llegar, por ende la su ley es como denuesto de Dios. Onde pues que en el titulo ante deste fablamos de los judíos et de la su ciega porfía que han contra la verdadera creencia, queremos aquí decir de los moros, et de la su nescedat que creen et por que se cuidan salvar<sup>15</sup>.

Para el legislador cristiano, como queda expresado en las *Siete Partidas*, la tolerancia de judíos y musulmanes en el seno de la sociedad cristiana no se funda en una apreciación positiva, constructiva sino que está imbuida de valoraciones negativas y despreciativas. Con respecto a la comunidad judía, obviamente, las *Partidas* se hacen eco de la doctrina cristiana vigente en toda la cristiandad incorporando asimismo rastros del antijudaísmo visigodo<sup>16</sup>.

Hemos argumentado que la convivencia castellanomedieval lleva la impronta innegable del modelo andalusí, si bien de ningún modo se trata de una copia fiel. Una diferencia esencial radica, como se acaba de ver, en el principio legitimador del modelo. Esto nos lleva a la conclusión de que la convivencia

---

15. Ver: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--/html/01fb8a30-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_686.htm](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--/html/01fb8a30-82b2-11df-acc7-002185ce6064_686.htm), p. 675.

16. Parte de esta legislación se puede consultar en: <http://www.cedt.org/visigodo.htm>. Consultado el 6 de noviembre de 2020. Aquí también, la comunidad judía es definida como comunidad jurídica («ley») y la represión de los judíos en el Fuero Juzgo queda formulada como prohibición de la práctica de u obediencia a «leyes» que no sean las cristianas. La presión aculturadora y asimilista sobre la comunidad judía no alude para nada a diferencias «religiosas» o «culturales» (términos como ya observamos antes, de alguna manera anacrónicos) sino a un orden plurijurídico que no es tolerado. «En el Libro XII, el Título II, los 18 artículos reprimen a los judíos tienen títulos del tipo: V Que los judios non fagan su pascua segund su ley; VI Que los judíos non se casen segund su ley; VII Que los judíos non se circunciden; VIII Que los judíos non coman las viandas segund su ley, etc...», <http://www.cedt.org/visigodo.htm>. Consultado el 6 de noviembre de 2020.

bajo poder cristiano, aunque integra rasgos heredados del modelo andalusí, es un producto híbrido que no puede ser desvinculado de la tradición hispanorromana y visigoda anterior ni tampoco del contexto apostólico-romano que lo rodea.

## 5. EL DERECHO A BLASFEMAR

El 1 de octubre de 2020, Emmanuel Macron se pronunció públicamente sobre lo que llamaba el creciente «separatismo islamista» en el seno de la República francesa. En su discurso, el presidente francés explicitaba los términos del pacto de convivencia, un pacto que gira en torno a la aceptación de la *laïcité*, cuya función en el discurso de Macron es análoga al cristianismo en la convivencia castellanomedieval o el islam en al-Ándalus. Es decir, en la Francia republicana, prototipo del estado liberal y los valores ilustrados, la *laïcité* es el fundamento de la sociedad diversa, constituida de creyentes y no creyentes. Quien atenta contra la *laïcité* rompe el pacto social. Al igual que la tolerancia medieval (tanto islámica como cristiana), la *laïcité* como fundamento de la convivencia y garante del orden público, impone ciertos límites: la tolerancia no es absoluta ya que termina allí donde los valores de la República se ven amenazados o repudiados. En este sentido, la aconfesionalidad del Estado requiere la neutralidad de sus funcionarios, aunque no la invisibilización de las identidades religiosas en el espacio público. «No es la *laïcité* el problema de Francia», afirma Macron, sino el «islamismo político, separatista», ideología que «afirma que las propias leyes son superiores a las de la República»<sup>17</sup>, una ideología que rechaza la libertad de expresión o el derecho a blasfemar (*le droit au blasphème*).

Apenas un mes después, Francia fue sacudida por atentados islamistas contra un lugar de culto cristiano y un profesor de instituto acusado de haber «blasfemado». Lo que cuestionan los islamistas radicales es el modelo liberal-occidental, nacido de la Revolución Francesa y basado en una *res publica* aconfesional, laica. En palabras de Macron, «La *laïcité*, c'est le ciment de la France unie», el incuestionable fundamento de la convivencia en una sociedad diversa.

¿Qué está en pugna? ¿Cómo entender el choque aparentemente frontal entre la república laica y la convivencia tal y como la entienden los sectores más integristas del islam? ¿Existe la posibilidad de un compromiso, *common ground*, entre ambas visiones? Esta pregunta es fundamental para el futuro de

---

17. El discurso se puede consultar en línea: «La République en actes : discours du Président de la République sur le thème de la lutte contre les séparatismes». <<https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/10/02/la-republique-en-actes-discours-du-president-de-la-republique-sur-le-theme-de-la-lutte-contre-les-separatismes>>. Consultado el 6 de noviembre de 2020.



las democracias europeas, que no solo están sufriendo la presión islamista sino también la de movimientos xenófobos. Estos últimos, en su contra-ofensiva contra lo que llaman «la islamización de nuestra cultura», han hecho suyo el neologismo francés *dhimmitude*, acuñado por Bat Ye'or (pseudónimo de Gislle Littman), autora de origen judeo-egipcio a quien se debe igualmente el concepto de Eurabia, teoría complotista de la transformación de Europa en mero apéndice del mundo oriental islámico<sup>18</sup>. A pesar del indudable interés actual, los estudios sobre el modelo de la *dhimma* son relativamente escasos y a menudo sesgados, como ocurre con las publicaciones de Bat Ye'or que presentan una visión rotundamente negativa del mismo.

## 6. LA NEO-DHIMMA REPUBLICANA

Un inicio de respuesta a las preguntas planteadas se puede buscar en países musulmanes contemporáneos que combinan el modelo republicano constitucional con la tradición musulmana de la *dhimma*, es decir, donde comunidades confesionales distintas al islam gozan de una autonomía jurídica limitada. Es el modelo de Egipto, república constitucional árabe y confesional islámica. La constitución de 2014, consultada en traducción inglesa, va encabezada por la invocación de *Allah* (en vez del más neutro «God» destacando así, mediante la no traducción, el vínculo directo con el islam como «ley» suprema de la república egipcia), seguida de la evocación del camino progresivo hacia la perfección desde el judaísmo, pasando por el cristianismo, al islam:

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

[...] This is Egypt, an immortal homeland for Egyptians, and a message of peace and love to all peoples. (...) Egypt is the cradle of belief and the banner of glory of the revealed religions. On its land, Prophet Moses –to whom Allah spoke– grew up and on Mount Sinai, the Revelation of Allah shone on his heart and Divine message descended. On its land, Egyptians harbored in their bosoms Virgin Mary and her baby and offered thousands of martyrs in defense of the Church of Jesus, Peace Be Upon Him. When the Seal of the Messengers Mohammad (Peace and Blessings Be Upon Him) was sent to all mankind to perfect the sublime morals, our hearts and minds were opened to the light of Islam, and we, labeled the best soldiers on Earth fighting for the cause of Allah, disseminated the message of truth and sciences of religion across the world. This is Egypt, a homeland in which we live and in our souls it lives. In modern age, minds were enlightened,

---

18. Ver, entre otras, las publicaciones: *The Dhimmis: Jews & Christians Under Islam*, 1985; *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, 1994; *The Decline of Eastern Christianity: From Jihad to Dhimmitude*, 1996; *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, 2001; *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, 2005.

humanity became mature, and nations and peoples progressed on the path of knowledge, raising the banners of freedom and equality<sup>19</sup>.

Resulta interesante recordar aquí la distinción hecha por Paul S. Rowe (2007) entre *millet* y *neo-millet*, siendo el sistema *millet* la variante otomana de la *dhimma*, modelo que estuvo en vigor en al-Ándalus. Antes hemos caracterizado la *convivencia* castellanomedieval como un modelo híbrido con respecto a la *dhimma* andalusí (hibridez que deriva de la lógica cristiana en sustitución de la islámica en cuanto marco legitimador). Así de forma análoga, en la terminología de Rowe, la distinción entre *millet* y *neo-millet* tiene igualmente que ver con el marco legitimador de la tolerancia interreligiosa. Si el régimen que en su seno da acogida a comunidades confesionales no musulmanas con autonomía jurídica limitada, es autoritario, Rowe habla de *millet*. Si, al contrario, es democrático, cabe hablar de *neo-millet*. De acuerdo con esta distinción, el régimen de los talibanes o de Estado Islámico (ISIS) correspondería al *millet*, mientras que el *neo-millet*, calificado por Rowe de híbrido, quedaría reservado a regímenes republicanos modernos que reactualizan ciertos mecanismos del *millet* histórico para otorgar autonomía a las distintas comunidades confesionales.

De acuerdo con esta distinción, el Egipto contemporáneo sería un ejemplo de *neo-millet*. Su constitución de 2014 define a la república confesional como un estado de derecho, protector de las libertades individuales dentro del marco de derechos humanos. El artículo 2 declara la confesionalidad del Estado y reconoce la *sharia islámica* como principal fuente legislativa, con excepción del derecho personal (*personal status law*), asuntos religiosos y elección de líderes espirituales por parte de cristianos y judíos (artículo 3):

Article (3) The principles of Christian and Jewish Sharia of Egyptian Christians and Jews are the main source of legislations that regulate their respective personal status, religious affairs, and selection of spiritual leaders<sup>20</sup>.

Una vez más llama la atención la no traducción (en inglés) del término *sharia* (*ley*) con referencia a judíos y cristianos, conservándose así, para las «tres leyes», la connotación de *ley divina* o *comunitaria*.

La familia –basada en los valores de «religión, moralidad y patriotismo»– queda constitucionalmente definida como *núcleo* de la sociedad. Y ya que el derecho de familia está en manos de tribunales comunitarios confesionales, un

19. Constitution of The Arab Republic of Egypt, 2014 (Translation). <<https://www.sis.gov.eg/Newvr/Dustor-en001.pdf>>. Consultado el 6 de noviembre de 2020.

20. Constitution of The Arab Republic of Egypt, 2014 (Translation). <<https://www.sis.gov.eg/Newvr/Dustor-en001.pdf>>. Consultado el 6 de noviembre de 2020.

rasgo peculiar del modelo es la ausencia de un espacio neutro, secular o laico para la aplicación de tal derecho.

En un estudio de 2001, Maurice Berger analiza el funcionamiento, así como las implicaciones sociales del modelo egipcio caracterizado aquí como *neo-millet*. En cuanto a comunidades confesionales, Egipto distingue entre las categorías de *din* (concepto próximo a religión: musulmanes, cristianos, judíos), rito (protestantes, católicos...) y secta (*taifa*), con un total de 12 *taifas* no musulmanas oficialmente reconocidas, entre otras, coptos y griego-ortodoxos. La categoría de ateo es inexistente. Como escribe Berger (2001), en Egipto «a person without religion is a legal non-entity». La ley comunitaria de estatus personal (*personal status law*) se aplica a personas que pertenecen al mismo *din*, rito y secta (*taifa*). En casos mixtos, se recurre a la *sharía* islámica. En cuanto al matrimonio entre no musulmanes, si los novios pertenecen al mismo *din*, pero diferente rito o secta, éste tendrá que registrarse ante el tribunal islámico, a menos que uno de los novios se convierta antes al rito y secta de su pareja.

Un principio compartido de *millet* y *neo-millet* es la supremacía del islam (según la fórmula: *Islam supersedes and cannot be superseded*) y el hecho de que un no musulmán jamás puede ejercer ningún poder legal sobre un musulmán, ni que un musulmán pueda ser sometido a leyes no musulmanas (Berger 2001: 110). Concretamente, esto significa que en caso de disputa entre un musulmán y un no-musulmán el tribunal competente es la *sharia* islámica, lo que coloca al no-musulmán automáticamente en posición de inferioridad al no tener capacidad legal para testimoniar contra un musulmán; igualmente, las penas son más duras para no musulmanes que para musulmanes.

La revisión de la literatura académica dedicada a este modelo, permite detectar varios problemas, incompatibilidades o simplemente diferencias con el orden europeo-occidental de los Estados no confesionales. Las diferencias se aprecian sobre todo en asuntos que tienen que ver con el estatus personal (*personal status law*), que regula matrimonio y herencia, cuya jurisdicción está en manos de tribunales comunitarios confesionales.

- La ley comunitaria es percibida como *divina*, norma creada o dictada por Dios y, pues, considerada sagrada.
- Las comunidades jurídico-confesionales se basan principalmente en la adscripción por nacimiento y no en la libre elección de acuerdo con el principio occidental contemporáneo de libertad religiosa.
- Ya que la personalidad jurídica está vinculada a una comunidad confesional de nacimiento, no se concibe un espacio jurídico no religioso (laico).
- El cambio de identidad confesional (*conversión*) está sujeto a reglas restrictivas y al control estricto por parte de la comunidad de entrada ya que implica necesariamente un cambio de estatuto jurídico.

- La salida de la comunidad de origen (de nacimiento) generalmente se sanciona socialmente (ruptura de los lazos familiares y comunitarios) o incluso penalmente (leyes que condenan la apostasía).
- Las comunidades confesionales ejercen un control conservador sobre la pureza etnorreligiosa de sus miembros y suelen ser reacias hacia identidades híbridas o mestizas. De ahí el control sobre relaciones sociales transgresoras de las fronteras comunitarias confesionales (matrimonios mixtos, cohabitación, etc.).

Es importante matizar que, si bien la ley comunitaria es sagrada o divina, esto no significa que no se preste a interpretaciones diversas o a actualización de acuerdo con la siempre cambiante realidad social. Tanto en el judaísmo como en el islam y el cristianismo, la jurisprudencia refleja las distintas interpretaciones de la *ley* y la formación de escuelas jurídicas, que, en algunos casos, incluso pueden resultar en escisiones en el seno de la comunidad confesional, dando lugar a nuevos ritos y sectas.

Por último, conviene destacar brevemente el problema de la interlegalidad, problemas jurídicos que surgen en las zonas de contacto, de intersección o superposición de los diferentes órdenes jurídicos coexistentes en la sociedad. El modelo *neo-millet*, debido a la ausencia de un espacio jurídico neutro, aconfesional, presenta problemas de interlegalidad que son comparables a casos encontrados en la documentación histórica peninsular, tanto castellanomedieval como andalusí. Con respecto al Egipto contemporáneo, Berger (2001: 101) plantea el siguiente caso:

When a Christian woman who is married to a Christian man converts to Islam, she encounters the rule that she, as a Muslim woman, may not be married to a non-Muslim man [...]. Her marriage is deemed invalid, unless her husband also converts to Islam; he is given this option by the court and if he refuses, the marriage will be considered null and void from the moment of the conversion (*tafriq*). When it is a husband who converts, his marriage remains valid, since a marriage between a Muslim man and a Christian woman is allowed under Islamic law.

La casuística contemporánea en torno a la interlegalidad en estados *neo-millet*, presenta interesantes analogías con la época medieval peninsular. En un caso de 1481 se discute una cuestión jurídicamente compleja presentada ante el tribunal rabínico del reino de Granada, sobre la aplicación o no de la ley judía a una viuda cuyos familiares eran conversos (judíos convertidos al cristianismo). La cuestión de fondo era la siguiente: ¿se aplica el levirato de acuerdo con la ley de Moisés a una viuda judía [del reino de Granada] cuyo cuñado [hermano de su difunto marido] era apóstata [converso al cristianismo] en el reino de Castilla? Más que de una cuestión simplemente *religiosa* en su

acepción moderna, se trata aquí de un conflicto en torno al estatus personal (matrimonio) en una zona de contacto:

Después de la instauración de la Inquisición en los Estados de la Corona de Castilla en 1481, el éxodo de judíos y marranos hacia territorio nasrí presentó una serie de delicados problemas. Uno de ellos se deduce de una consulta de Saḏyah Ibn Danan, gran rabino de Granada, planteada por los notables de la comunidad judía de Málaga. En este caso concreto, se trataba de un marrano perteneciente a la tercera o cuarta generación de judíos convertidos al cristianismo como consecuencia de las persecuciones de 1391. Refugiado en Málaga en 1481 y convertido al judaísmo, se había casado por la ley judía con una mujer de la comunidad local y había muerto sin dejar descendencia. Sus hermanos, que seguían en Castilla, eran cristianos. Los notables de Málaga preguntaban lo siguiente: ¿estaba obligada la viuda sin hijos del marrano arrepentido a casarse, según la ley de Moisés, con su cuñado, aunque este fuera un converso? ¿Debía considerarse a estos conversos como malos judíos o como auténticos cristianos? ¿Debían de incluirse entre los apóstatas (*mesumadim*)? Saḏyah opinaba que esta mujer estaba sometida efectivamente al levirato y luego a la ceremonia de *halisa* que la liberaba de tal condición, y ello aunque el hermano del difunto fuese un converso<sup>21</sup>.

Dos casos del Egipto del siglo XXI ilustran la similitud entre la casuística medieval y contemporánea en cuanto a conflictos de interlegalidad:

The Protestant and some Christian Orthodox personal status laws stipulate that one spouse may ask for divorce if the other spouse converts to a non-Christian religion. Some legal scholars consider this rule to be a violation of public policy if it is the husband who converts to Islam. In that case, they argue, Islamic law is immediately applicable to both spouses, and this law does not grant the wife the right to file for a divorce solely on the grounds that her husband has converted to Islam. If it is the wife who converts to Islam, she will indeed be divorced from her Christian husband, not because his (non-Muslim) law requires this, but because the applicable Islamic law deems such a marriage to be void. [...] Islamic law, as the general law, is immediately applicable upon the conversion of a spouse and, consequently, supersedes the non-Muslim law of the convert's spouse.

A Christian husband in a mixed Christian marriage [mixed marriages are ruled by Islamic law] argued that, since his marriage was governed by Islamic law, he would be allowed to enter into a second, polygamous marriage, as is allowed for Muslims. (...) the Court of Cassation acknowledged the legal logic of the argument, but rejected the outcome. In an elaborate historical overview, the Court explained that polygamy has always and unanimously been rejected by all the rites and sects of the Christian faith, and the prohibition of polygamy should therefore be considered to be an «essential principle» of the Christian faith. Allowing a Christian husband to enter into a polygamous marriage that was legally valid

---

21. Arié (1987: 205).

according to Islamic law would constitute a violation of this essential principle and therefore should not be allowed, even if the spouses of the first marriage had agreed to it<sup>22</sup>.

## 7. A MODO DE CONCLUSIONES

Dentro de los límites del presente capítulo, se han destacado algunas características del modelo islámico de la *dhimma* y sus transformaciones (hibridaciones) tanto en un entorno medieval cristiano, como en un entorno republicano contemporáneo. En el primer caso, el modelo *neo-dhimmi* castellanomedieval se ha estudiado bajo el concepto de *convivencia*; en el segundo hemos recurrido al término de *neo-millet*, de acuerdo a la distinción hecha por Rowe, diferenciándolo del histórico *millet* otomano. En las distintas variantes, como se ha podido constatar, el fundamento irrenunciable del modelo *dhimmi* es el principio jerárquico que otorga primacía a una de las leyes confesionales coexistentes en la sociedad plural, en particular, la ley que define la *res publica*, el bien común.

Un aspecto fundamental de nuestro enfoque ha sido el cambio de perspectiva. En vez de analizar la sociedad diversa o plural en términos de religión o cultura (sociedad multicultural o multirreligiosa), hemos abordado la convivencia como un modelo de pluralismo jurídico, restituyendo al concepto de religión su connotación de *ley* (divina y comunitaria), sistema normativo que no se limita a la mera creencia o fe, sino que regula todos los aspectos de la vida en comunidad. Esta acepción ampliada corresponde, desde una mirada cristiano-occidental, a su acepción pre-ilustrada o premoderna.

En la sociedad plurijurídica de tipo (*neo*)*dhimmi*, donde el orden legal se basa en leyes *divinas* que son a la vez comunitarias, el bien colectivo está por encima del individuo. Los derechos y libertades individuales se subordinan al bien superior de la comunidad, a la conservación de la misma, así como a la protección de sus fronteras sociales, transformadas en fronteras *etnorreligiosas*, mediante el control de pertenencia, salida y acceso (matrimonio, filiación y conversión).

Se ha destacado la dificultad legitimadora del plurijuridismo religioso desde el punto de vista cristiano (la Castilla medieval), así como desde el punto de vista republicano contemporáneo. Es sobre todo la ausencia de un espacio laico, profano o secular –y, por tanto, la imposibilidad de salida de la religión–, así como el principio jerárquico que antepone *una* ley divina a las demás lo que produce un conflicto entre el modelo *neo-millet* y el modelo europeo-occidental de la república laica.

---

22. Berger (2001: 116).

La ausencia de un espacio laico choca con los derechos del individuo que se quiera sustraer a las leyes religiosas y la lógica comunitaria. Esta realidad es particularmente sensible en casos de interlegalidad, cuando, ante las distintas leyes en conflicto y debido al principio jerárquico se recurre a la ley divina hegemónica (en el caso de Egipto, el islam).

Ya para concluir, regresamos brevemente al discurso pronunciado por Obama en 2009 en la ciudad del Cairo. Después de evocar la tradición de tolerancia en el islam simbolizada por Córdoba, Obama recuerda su infancia en Indonesia, país mayoritariamente musulmán donde los cristianos devotos practicaban, según él, su culto religioso en toda libertad, siendo «éste el espíritu que necesitamos hoy»<sup>23</sup>. Esta interpretación de Obama, sin embargo, ignora ciertos rasgos de fricción con el modelo republicano laico. Efectivamente, la constitución de Indonesia, que data de 1945, define a la nación como basada en la creencia en el Dios uno y único («based on the belief in the One and Only God»)<sup>24</sup>. La libertad religiosa que la constitución indonesia garantiza, no incluye ni la posibilidad de *no creer* ni tampoco la de *elegir* su religión. Esta definición de libertad religiosa es difícilmente compatible con lo que se entiende por ese concepto en una república laica. El documento nacional de identidad registra, en Indonesia, de cada ciudadano la identidad *etno-religiosa*, de modo que una ciudadanía atea queda excluida (solo existen registros religiosos de nacimiento y matrimonio). La blasfemia es considerada delito. Aquella tolerancia de los recuerdos de infancia de Obama, está condicionada por una fe común en un único Dios verdadero, pero donde, como observa Berger para el caso de Egipto, el ateo es un sujeto legalmente inexistente.

23. «Islam has a proud tradition of tolerance. We see it in the history of Andalusia and Cordoba during the Inquisition. I saw it firsthand as a child in Indonesia, where devout Christians worshiped freely in an overwhelmingly Muslim country. That is the spirit we need today», Obama, *A New Beginning*. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>.

24. «Preamble: [...] Indonesia's National Independence shall be laid down in a Constitution of the State of Indonesia, which is to be established as the State of the Republic of Indonesia with sovereignty of the people and based on the belief in the One and Only God, on just and civilized humanity, on the unity of Indonesia and on democratic rule [...]»; «SECTION XI – RELIGION Article 29 (1) The state is based on the belief in the One and Only God. (2) The state guarantees each and every citizen the freedom of religion and of worship in accordance with his religion and belief». *The Constitution of the Republic of Indonesia of 1945* (Certified English Translation). <http://www.unesco.org/education/edurights/media/docs/b1ba8608010ce-0c48966911957392ea8cda405d8.pdf>.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Arié, Rachel (1987): *Historia de España* (Manuel Tuñón de Lara, red.), t. 3. *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Barcelona: Editorial Labor.
- Berger, Maurice (2001): «Public policy and Islamic law: The modern dhimmi in contemporary Egyptian family law», *Islamic Law and Society*, 8 (1), 88-136.
- Berger, Maurice (2019): *De laatste sharia-rechtbank van Europa. Reisverslag van een juridische zoektocht*. Boom Juridisch.
- Castro, Américo (1987 [1954]): *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.
- Castro, Américo y Jiménez Lozano, José (2020): *Correspondencia 1967-1972*. Introducción, edición crítica y notas de Guadalupe Arbona y Santiago López-Ríos. Madrid: Editorial Trotta.
- Devia, Cecilia (2010): «Herejes y minorías religiosas en la Séptima Partida de Alfonso X el Sabio», *Diversidad*, 46-69. <<http://www.diversidadcultural.net/articulos/nro001/01-03-devia-cecilia.pdf>>.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1997): «Las “tres culturas” en la historia de España», en VV. AA., *España. Reflexiones sobre el ser de España*. Madrid: Real Academia Española.
- Rowe, Paul S. (2007): «Neo-millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt», *Journal of Church and State*, 49 (2), 329-350.
- Stallaert, Christiane (2006): *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.