

Minorías en la España del siglo XX

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.^a Dr.^a M.^a 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.^a Dr.^a 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.^a Dr.^a Oliva Rodríguez Gutiérrez. Catedrática de Arqueología, Universidad de Sevilla.
Prof.^a Dr.^a 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.^a Dr.^a Isabel Burdiel. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia.
Prof. Dr. Alfio Cortonesi. Prof. Ordinario, Storia Medievale, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo.
Prof.^a Dr.^a 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.^a Dr.^a Anne Kolb. Prof. für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Zürich, Suiza.
Prof.^a Dr.^a Sabine Lefebvre. Prof. d'Histoire Romaine, Université de Bourgogne, Dijon.
Prof.^a Dr.^a Isabel María Marinho Vaz De Freitas. Prof. Ass. História Medieval, Universidade Portucalense, Oporto.
Prof.^a Dr.^a 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.^a Dr.^a M.^a Ángeles Pérez Samper. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Barcelona.
Prof.^a Dr.^a 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.

Carolina García Sanz
(coordinadora)

Minorías en la España del siglo XX

Historia, memorias
e identidades

 EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2023

Colección Historia
Núm. 406

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
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
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.

La presente edición está financiada con cargo al Proyecto EtniXX «Discursos y Representaciones de la Etnicidad: Política, Identidad y Conflicto en el Siglo XX (PID2019-105741GB-I00)» financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033



Motivo de cubierta: Caricatura de J. Alcalá del Olmo. *La Esfera*, Madrid, 7 de enero de 1922. Imagen bajo licencia CC-BY. Hemeroteca Digital. Biblioteca Nacional de España.

© Editorial Universidad de Sevilla 2023
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>

© Carolina García Sanz, coordinadora, 2023

© De los textos, los autores 2023

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN 978-84-472-2590-3
Depósito Legal: SE 2469-2023

Diseño de cubierta: notanumber
Maquetación y realización de cubierta: Dosgraphic s.l. (dosgraphic@dosgraphic.es)
Impresión: Podiprint

ÍNDICE

Presentación	
CAROLINA GARCÍA SANZ.....	9
La «patrimonialización» historiográfica de la España judía en la Restauración	
PABLO BORNSTEIN.....	13
«Moros» y «moras» en el imaginario colonial español: orígenes y pervivencia de los discursos y visiones más representativas	
ROCÍO VELASCO DE CASTRO.....	39
«A todas luces inferior». Las imágenes de los africanos en la Guinea colonial española	
GONZALO ÁLVAREZ CHILLIDA.....	67
Justicia y orden colonial: el Golfo de Guinea durante la Segunda República española (1931-1936)	
RUBÉN PÉREZ TRUJILLANO.....	95
Biopoder y racismo: policía y saberes represivos en la España del siglo XX	
CAROLINA GARCÍA SANZ.....	127
Representaciones románticas de <i>longue durée</i> : la construcción emocional de los gitanos españoles	
MARÍA SIERRA.....	157

Gypsyoristas, tsiganólogos y ¿gitanólogos? Los saberes expertos y «la cuestión gitana» en perspectiva BEGOÑA BARRERA	181
Representaciones del pueblo gitano en los discursos pedagógicos en España. De los estereotipos y prejuicios a su éxito académico y social FERNANDO MACÍAS-ARANDA	211
Negociación cultural e integración social de sujetos minoritarios en la obra de Esther Bendahan y Najat El Hachmi DANIELA FLESLER.....	239

PRESENTACIÓN

El volumen que el lector o lectora tiene entre sus manos es el resultado de un esfuerzo de investigación colectivo desarrollado en el marco del proyecto EtniXX «Discursos y representaciones de la etnicidad: política, identidad y conflicto en el siglo XX (PID2019-105741GB-I00)»¹. Su premisa de partida planteaba la exploración de procesos transnacionales que han construido históricamente el concepto de «minoría» en la España del siglo XX, analizando de forma integradora representaciones articuladas en distintos contextos sociales y culturales mediante discursos político-legales, científicos, eruditos, literarios y artísticos. Estos, como se demuestra en los capítulos que componen *Minorías en la España del siglo XX. Historia, Memoria e Identidades*, han determinado una categoría de análisis, que también es sometida críticamente a examen en sus páginas. En este sentido, el libro presentado aquí aspira a proporcionar una visión panóptica sobre la creación de la diferencia, como un criterio de organización social y elemento de poder político, conectando los discursos y representaciones que han recaído sobre las poblaciones, tradicionalmente interpeladas como «minorías» en España –judíos, musulmanes y gitanos–, pero también empleados por la administración en la «colonia olvidada» de África central. Todas ellas comparten un largo pasado de definición en términos de otredad. Medidas legales, prácticas sociales y construcciones culturales de marcado racismo han delimitado la experiencia histórica de estos grupos de población desde la Edad Media.

Y aunque las investigaciones recogidas en este volumen se interesan por un tiempo histórico, más reciente como el siglo XX, prejuicios e imágenes heredados del pasado adquirieron a principios de dicha centuria una consistencia distinta, preñada de consecuencias políticas en virtud de nuevos factores,

1. Una versión preliminar de las investigaciones, que han dado lugar a este volumen colectivo, se discutió en el segundo seminario interno de EtniXX celebrado el 17 de septiembre de 2021 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

como la respetabilidad científica de los argumentos alterizadores y saberes represivos, la densidad visual de las imágenes estereotípicas en la cultura de masas y las prácticas de control de la población de regímenes liberales o autoritarios. A partir de las últimas décadas del siglo XIX se asistió a un proceso constante de redefinición de las identidades nacionales, que pasó por la misma creación política de la idea de «minoría» o por las operaciones de limpieza étnica de la Segunda Guerra Mundial. A pesar de que España no participó directamente en las dos guerras mundiales, su caso sirve como atalaya para el estudio de la cuestión permitiendo problematizar desde lo local fenómenos globales. Eso es así en primer lugar porque, como revelan los trabajos de Gonzalo Álvarez Chillida y Rubén Pérez Trujillano –para la administración colonial en Guinea– o el de Carolina García Sanz sobre policía y saberes punitivos, los sucesivos gobiernos españoles compartieron discursos y prácticas globales en relación a estas minorías, tanto en tiempos de liberalismo político como de regímenes autoritarios; y, en segundo lugar, porque en el caso español –como evidencian las aportaciones de María Sierra y Begoña Barrera sobre las representaciones de lo «gitano»– se produce la paradoja de que la representación de una de estas minorías fuertemente estigmatizadas en términos de alteridad, se incorporó a la iconografía nacional como símbolo identitario. En relación con este último proceso, cobraría aún más relevancia el contraste en términos de «patrimonialización» de la resignificación nacional de la España judía e islámica en el tránsito del siglo XIX al XX. El trabajo de Pablo Bornstein, por ejemplo, nos introduce en los enunciados paradójicos y mecanismos interesados de apropiación historiográfica de un legado cultural durante la época de la Restauración. Un fenómeno que, sin embargo, no dejó de ser ambivalente pues, como Gonzalo Álvarez Chillida sostiene, «con la limpieza de sangre y la discriminación de los cristianos nuevos, los viejos prejuicios y odios religiosos se convirtieron en taras biológicas, transmitidas de padres a hijos, que ni el bautismo podía borrar. Se daba así un paso decisivo en el tenebroso camino del racismo europeo». Las razones y contradicciones de esta operación cultural bajo los condicionantes del contexto español sin duda contribuyen a completar el mapa general sobre el lugar ocupado por las «minorías» en los imaginarios cívicos modernos del mundo euro-atlántico.

Bajo este mismo prisma, que aún en imágenes la larga y la corta duración históricas, este volumen propone aportar al panorama de los estudios históricos del racismo en la España contemporánea. «Raza» y «etnia» han sido conceptos históricos cambiantes a lo largo del tiempo (como de hecho indica la prevalencia de una u otra fórmula según el momento en el discurso) y por eso resulta tan relevante historiográficamente conocer los procesos de racialización o etnicización en España, es decir indagar en los mecanismos a través de los cuales una sociedad define, etiqueta y trata a un grupo minoritario, como racial o étnicamente diferente, así como las reacciones que esto provocó tanto

en el ámbito metropolitano como colonial. De ahí la importancia de atender y deconstruir, como hace Rocío Velasco de Castro en su trabajo sobre los «moros» y «moras» en el imaginario colonial, el «sustrato ideológico que subyace en las representaciones textuales y visuales de estos hombres y mujeres». Solo así podemos obtener una comprensión rigurosa acerca de «cómo la gestación y pervivencia de buena parte de esta construcción identitaria habría coadyuvado a sustentar muchos de los prejuicios y estereotipos actualmente vigentes». Fenómenos como el antigitanismo y la islamofobia lamentablemente están muy presentes en nuestra sociedad. Por un lado, Fernando Macías Aranda desde su estudio sobre las representaciones en el campo educativo y las experiencias de los estudiantes gitanos, también de éxito, pone el foco en la perdurabilidad del antigitanismo como forma específica de racismo y sus consecuencias en un ámbito tan decisivo para generar oportunidad de igualdades: «¿Qué diferencia hay entre el discurso de Sales Mayo de 1870, o de Rafael Salillas de 1896, o de Bembo de 1912, o Pabanó de 1915, o de Andrés Manjón de 1921, y el de Fernández Enguita de 1999?». Pues «cambian algunas cosas importantes, como el contexto, el vocabulario, la forma de comunicar, el medio, la imagen... pero en esencia, son discursos idénticos; simplemente discursos antigitanos que han condenado a este pueblo a vivir en la más profunda exclusión social y educativa». Por otro, Daniela Flesler toma la obra de Esther Bendahan y Najat El Hachmi para indagar en procesos de integración social y generación de memoria cultural. La auto-ficción es analizada como potente forma de expresión y negociación identitaria, con sus intersecciones de género y clase. Pues, como Flesler pertinentemente afirma «hoy en día, islamofilia e islamofobia, filosefardismo y antisemitismo, y largas genealogías interrelacionadas de mitos y prejuicios juegan un papel fundamental en las percepciones sobre estos dos grupos» en la sociedad española. Y es que, de un modo u otro, todas las contribuciones de este libro, enmarcadas en un «largo» siglo XX, desentrañan formas de discriminación, violencia y exclusión, al mismo tiempo que tratan de avanzar también en el conocimiento de la historia de estas comunidades y de su papel como actores contribuyentes al acervo colectivo.

De hecho, el programa de investigación que hay detrás de este libro nos empuja a seguir trabajando en los próximos años, con la vocación de contribuir a paradigmas interpretativos alternativos de nuestra historia del siglo XX. Las relaciones entre identidad, raza y memoria constituyen un campo abierto a la investigación histórica en España. Como Daniela Flesler afirma –siguiendo a Stuart Hall 1990– «la identidad, como la memoria, no es algo que puede ser «descubierto» o «recobrado», sino que es algo que está continuamente en construcción, que es practicado en particulares contextos sociales y culturales». De ahí que, con el bagaje teórico y metodológico acumulado por especialistas en el uso de las herramientas de la historia cultural de lo político, del análisis crítico del discurso, de la historia de las emociones, de la historia de la

Ciencia, de la historia del Derecho o de las Ciencias de la Educación, el libro *Minorías en la España del siglo XX. Historia, memoria e identidades* pretenda avanzar en el estudio de las formas de gobernanza racializada, la construcción político-cultural de la categoría de minoría étnica y su aplicación, y, finalmente, las dinámicas de conflicto que pusieron a prueba las relaciones entre la sociedad mayoritaria y aquellos grupos etiquetados como diferentes, incorporando las reacciones de resistencia y contestación de aquellos interpelados por el discurso dominante. Estos tres aspectos articulan un ambicioso programa de investigación futura, que ha de ser necesariamente un esfuerzo colectivo.

Sevilla, marzo de 2023
Carolina García Sanz

LA «PATRIMONIALIZACIÓN» HISTORIOGRÁFICA DE LA ESPAÑA JUDÍA EN LA RESTAURACIÓN*

PABLO BORNSTEIN
Universidad Complutense de Madrid

La reflexión en España sobre el legado dejado por judíos y musulmanes quedó circunscrita durante el siglo XIX dentro del ámbito del orientalismo. El desarrollo de estos estudios se vería fuertemente condicionado por una serie de problemáticas historiográficas que estaban directamente relacionadas con el proceso de construcción nacional que vivía el país. Unas investigaciones que presumiblemente se mostraban como tareas de erudición académica no dejaban de contar con un importante trasfondo político. De esta manera, las diversas interpretaciones históricas que se irían forjando acerca del pasado semítico peninsular incidirían necesariamente sobre las conflictivas narrativas que se estaban proyectando en torno a la identidad colectiva de los españoles en el marco de la nueva cultura nacional¹. Este capítulo analiza el proceso formativo de los estudios sobre la historia judía en España, destacando su estrecha vinculación con los trabajos de los arabistas españoles, y trata de identificar las principales motivaciones que llevaron a una serie de historiadores a reivindicar la importancia de la herencia judía peninsular.

* El autor es investigador de EtniXX PID2019-105741GB-I00 AEI/10.13039/501100011-033. La investigación realizada para la elaboración de este capítulo ha sido financiada por el programa de innovación e investigación Horizon 2020 de la Unión Europea, bajo el acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie n.º 847635.

1. Clark y Kaiser (2009: 7) han señalado que los discursos sobre la nación y las identidades colectivas vinculadas a ella constituyeron el foco más persistente de conflicto dentro de las guerras culturales que proliferaron en el siglo diecinueve europeo. Para el caso español, una obra ya clásica sobre estas cuestiones es Álvarez Junco (2016). Sobre el fuerte impacto de estos debates en el desarrollo del orientalismo español, ver, entre otras obras, Rivière (2000).

1. EL «REENCUENTRO CON EL MUNDO JUDÍO»

La dimensión política que la memoria de la presencia judía en la España medieval podía suscitar en el interior de la sociedad española se reveló de manera especialmente clara a partir de la publicación a mediados del siglo XIX de dos obras dedicadas a la historia de la España judía. Los trabajos de Adolfo de Castro y José Amador de los Ríos, escritos desde posiciones historiográficas muy divergentes, iban a generar una polémica que lograría despertar un renovado interés sobre la historia de las comunidades judías ibéricas². Adolfo de Castro veía en el aciago destino de los judíos españoles, representado de forma paradigmática en la expulsión de 1492, el corolario final e irremediable de la intolerancia y el fanatismo religioso que la Iglesia católica había conseguido instalar en la mente de los españoles a lo largo de las centurias medievales. Su obra, centrada en las persecuciones sufridas por los judíos, emanaba de la crítica anticlerical que caracterizaba al liberalismo progresista con el que el autor se identificaba. Por el contrario, Amador de los Ríos ofrecía una interpretación histórica mucho más cercana a la sensibilidad del por aquellos años triunfante partido moderado. A pesar de mostrarse como un claro defensor de la necesidad de recuperar la herencia cultural dejada por los judíos, para Amador de los Ríos la expulsión no significaba tanto el resultado de un arraigado fanatismo religioso como una medida dolorosa que se había tornado necesaria para garantizar la unidad política de una nación que había llegado al punto de aborrecer a los judíos. Añadía, además, que tal desprecio popular no era gratuito, sino que el pueblo judío había hecho méritos suficientes para atraérselo. En cualquier caso, la salida de los judíos de la península no había puesto fin a su vinculación con España. Amador de los Ríos avalaría de forma muy temprana una idea que unas décadas después alcanzaría gran popularidad entre muchos intelectuales españoles –así como entre una serie de historiadores judíos europeos–, por la cual los judíos expulsados se habrían convertido en agentes difusores de la civilización española, expandiendo su cultura por Europa y Oriente Medio. Bajo estas premisas, la obra de Amador de los Ríos llegaría a gozar de una influencia muy persistente en la reflexión nacional sobre el pasado judío en las décadas siguientes³.

La proyección del pasado judío sobre la vida española contemporánea se haría cada vez más presente durante la segunda mitad del siglo, a medida que las convulsiones políticas que experimentaba el país iban situando la cuestión

2. Adolfo de Castro y Rossi publicó su *Historia de los judíos en España* en 1847. La obra de José Amador de los Ríos aparecería el año siguiente bajo el título de *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*.

3. Un análisis detallado de la obra de Amador de los Ríos, que cuenta asimismo con referencias a la polémica con Adolfo De Castro, puede verse en Friedman (2011).

de la libertad religiosa en el centro del debate público, un hecho que no dejaba de ser paradójico en un país donde durante varios siglos no habían vivido prácticamente judíos. La abolición definitiva de la Inquisición en 1834 propició, sin embargo, la aparición de una incipiente presencia judía en el país, compuesta inicialmente por una muy reducida inmigración de agentes comerciales, empresarios y representantes de la banca europea, que se vería posteriormente estimulada por el establecimiento de relaciones entre las autoridades españolas y las comunidades judías del norte de Marruecos a raíz de la intervención militar española en Tetuán en 1859 (González 1991). La revolución de 1854 y el acceso al poder de los progresistas incitaban a pensar en la posibilidad de cambios políticos profundos en España, provocando que las comunidades judías europeas dedicaran una creciente atención a la actualidad española. Destacó en este sentido una iniciativa liderada por el rabino liberal alemán Ludwig Philipson por la que se solicitaba al nuevo gobierno español que sancionase la libertad de cultos y aboliese el edicto de expulsión de 1492, aún vigente en el país (Schapkow 2016: 213-222). Tras este primer acercamiento de mediados de siglo, la revolución liberal de 1868 y, en especial, el reconocimiento por vez primera de la libertad religiosa a través de la constitución de 1869 abrían una nueva etapa en las relaciones del estado español con el mundo judío. Diversas personalidades e instituciones judías se dirigieron entonces a las Cortes y al nuevo gobierno para celebrar la decisión tomada, pero solicitando una vez más que se abrogara formalmente el edicto de expulsión de los Reyes Católicos, una petición que se convertiría en una constante en las comunicaciones entre las comunidades judías y el estado español a lo largo de las décadas posteriores. Las respuestas recibidas en esta ocasión por parte de diversos miembros del gobierno, incluyendo a los generales Juan Prim y Francisco Serrano, se limitaban a señalar que bajo la nueva constitución el edicto ya no tenía validez práctica, sin asumir en ningún momento su abolición formal, probablemente debido al temor hacia la posible respuesta de los sectores más integristas de la sociedad española. En cualquier caso, la creciente apertura hacia el mundo judío permitía pensar en un futuro en el que la presencia de judíos en España pudiera quedar normalizada⁴.

La restauración de la monarquía borbónica a finales de 1874 podía hacer pensar que esa tendencia anterior iba a verse interrumpida. Sin embargo, el nuevo régimen, liderado por Antonio Cánovas del Castillo, respetó el principio de libertad de cultos introducido en 1869, y, en su necesidad de recibir el reconocimiento de las potencias europeas, se esforzaría por dar una imagen de modernidad y tolerancia política. En este contexto, los gobiernos liberales presididos por Práxedes Mateo Sagasta en la década de los ochenta

4. La reacción de las comunidades judías europeas a los sucesos de 1868 y 1869 ha sido estudiada en Manrique (2016 y 2018).

protagonizarían un cierto acercamiento a las comunidades sefarditas del oriente europeo, a la par que valoraban la posibilidad de ofrecer protección diplomática a las víctimas del creciente antisemitismo que se desplegaba por entonces en diversas partes del Imperio ruso y de los Balcanes. Sería este el periodo en que se conformaría el núcleo del ideario del filosefardismo español, que iba a alcanzar su plenitud durante las primeras décadas del siglo XX. Los planteamientos fundamentales del filosefardismo combinaban la voluntad de restablecer el lazo sentimental con los descendientes de los judíos expulsados de la península ibérica –a través del reconocimiento de la injusticia y del dolor causado sobre ellos, pero también del daño que su exilio había generado en el propio país– con el deseo de expandir la influencia cultural española, en aquellas regiones donde existían comunidades importantes de sefarditas, y de movilizar a su vez a la élite económica de estas comunidades para potenciar el comercio español⁵. El resultado práctico de las gestiones diplomáticas realizadas durante la década de 1880 fue más bien simbólico, llegando a España algunas decenas de judíos desde el Imperio ruso y el Sultanato de Marruecos. A pesar de ello se estableció en 1886 el Centro Nacional de Inmigración Israelita en el que figuraba como presidente honorífico Haim Guedalla, un prominente judío londinense que durante los años del sexenio democrático había concebido, con poco éxito, un ambicioso plan para financiar la construcción de una serie de sinagogas en diversas ciudades españolas (Manrique 2018: 64-65).

Este creciente interés hacia el mundo judío encontró su reflejo en el mundo académico e intelectual⁶. En este sentido –con excepción de los sectores más intransigentes del integrismo católico, aferrados a una visión tradicional de España en la que la reflexión sobre el legado judío peninsular no tenía cabida–, se puede apreciar que, para las décadas finales del siglo, la necesidad de revisar la historia judía del país era sentida, con distintos matices, tanto en círculos liberales como conservadores. Si bien es cierto que la política diplomática de acercamiento a las comunidades judías de la Europa oriental recibió una mayor adhesión entre los sectores liberales del país, es indudable que también se fue conformando una opinión conservadora cada vez más predispuesta a reconocer la herencia cultural judía y que se mostraba favorable asimismo al acercamiento hacia las comunidades sefarditas de Europa oriental y oriente medio, aunque era más refractaria en general a las propuestas de acoger refugiados de estas regiones (González 1991). A pesar del fuerte

5. La obra más completa sobre la aproximación diplomática de los gobiernos de Sagasta hacia las comunidades judías y el impacto que tuvo sobre el desarrollo del filosefardismo español es González (1991).

6. Lisboa (1993: 19) menciona un censo de 1877 que registraba la presencia de 406 judíos en el país. El mismo autor refiere que para 1900 el número de judíos en España se estimaba en cerca de 2 mil individuos.

compromiso de reconocidas figuras liberales, como Emilio Castelar o Benito Pérez Galdós con esta primera aproximación hacia los judíos, y del interés manifestado por la Institución Libre de Enseñanza en la historia judía, especialmente a través de su boletín, lo cierto es que la revisión historiográfica sobre el pasado judío peninsular tuvo su epicentro en estos años finales del siglo XIX en la Real Academia de la Historia, institución que había liderado desde hacía décadas el impulso a los estudios orientales en España y en la que predominaba una narrativa sobre la historia nacional marcada por el conservadurismo liberal abanderado por Antonio Cánovas del Castillo⁷. Entre los numerosos artículos que aparecerían por entonces en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* (BRAH) haciéndose eco del pasado judío peninsular, se puede apreciar un esfuerzo por rastrear los vestigios que de él quedaban en la arquitectura de las ciudades españolas. Un informe elaborado por el pintor cordobés Rafael Romero Barros –padre del también pintor Julio Romero de Torres– en calidad de correspondiente local de la Academia, en el cual se daba cuenta del hallazgo de unas inscripciones hebreas en un centro de culto cristiano de la capital cordobesa, permitió poner en evidencia que dicha estructura había albergado originalmente una sinagoga, lo que llevaría unos años después a su declaración oficial como monumento nacional (Romero y Barros 1884)⁸. Se iba gestando así un auténtico debate en el seno de la corporación sobre los términos en los que se habían producido las relaciones históricas entre las comunidades judías ibéricas y las autoridades y poblaciones cristianas de la Península⁹. Dentro de estas discusiones, la censura de la intolerancia cristiana y las referencias a la presunta soberbia y codicia judía aparecían frecuentemente de la mano, destacando ambas como las claves interpretativas fundamentales que ayudaban a explicar el trágico final que había sufrido la judería española al final de la Edad Media.

La inclusión de la España judía –al igual que sucedía con la España islámica– como ámbito de estudio dentro de la narrativa nacional fue llevada a cabo, por tanto, con una gran ambigüedad. Si bien es cierto que los orientalistas españoles comenzaban a utilizar locuciones que se caracterizaban por un cierto carácter inclusivo, refiriéndose a menudo a los «judíos españoles» o a los «árabes españoles», no por ello dejaron de asumir la identificación de España con los reinos cristianos que habían logrado derrotar a los ejércitos musulmanes de la península ibérica a medida que avanzaba la «reconquista» y que

7. Sobre el papel jugado por la Real Academia de la Historia durante la Restauración, ver Peiró (1995). En cuanto a la relación especial entre la Academia y los estudios orientales en las décadas finales del XIX, ver Bornstein (2021).

8. Aunque el informe de Romero Barros se incluía en el número correspondiente al año 1884, estaba firmado en 1878. Sobre la declaración oficial de la antigua sinagoga cordobesa como monumento nacional, véase: Cárdenas *et al.* (1884: 400).

9. Ver, por ejemplo: Fita (1884).

habían expulsado a los judíos de sus territorios en 1492¹⁰. En lo que se refiere a los judíos, los historiadores de la Restauración mostraron una gran ambivalencia, heredera en buena medida del modelo introducido por José Amador de los Ríos, quien en 1875 publicaba una nueva versión actualizada y ampliada de su obra de mediados de siglo (Amador de los Ríos 2001 [1875]). Vemos de esta forma que el creciente reconocimiento de la existencia de influencias «semiticas» en la cultura española no implicaba necesariamente el despliegue de una mayor simpatía hacia los judíos o los musulmanes que habían poblado los territorios de la península. Así pues, un artículo publicado en el *BRAH* por Manuel Colmeiro hacía alusión a la importancia que había tenido la coexistencia histórica de las tres religiones a la hora de determinar «el carácter y el curso de la civilización española, mixta de oriental y occidental», para pocas líneas después hacer alusión a la «perfidia judaica» y a la «condición vengativa de los judíos» (Colmeiro 1877: 60, 70). Por su parte, el historiador Francisco Guillén Robles mantenía que el judío había demostrado en los ámbitos de la filosofía, la medicina, la poesía, la industria e incluso en el gobierno, tanto sus «excelentes aptitudes» como «las malas propensiones de su genialidad» (Guillén Robles 1884: 304). No faltaban tampoco las representaciones puramente negativas de los judíos. Aureliano Fernández Guerra se hacía eco por ejemplo de una narrativa que se encontraba muy arraigada en la historiográfica tradicional, acusando a los «viboreznos» judíos de haber asistido a los ejércitos musulmanes que habían invadido la península para consumir su gran traición al país que les había acogido generosamente (Fernández Guerra 1877: 45). De manera similar, el arabista Leopoldo Eguílaz hablaba de la «pérfida gente judaica» que había ambicionado con «hacer de España un Estado judío independiente» (Eguílaz 1880: 268).

A pesar de todo ello, la inclusión de la «España judía» como un ámbito de revisión dentro de la agenda historiográfica de la RAH contribuyó a debilitar los viejos estereotipos. La figura más destacada en este campo fue sin duda alguna la del jesuita Fidel Fita, quien por entonces ejercía como director del *Boletín* de la corporación. Fita se erigió en estos años en el principal valedor de la necesidad de rescatar todos aquellos testimonios históricos y vestigios materiales que documentaban la presencia del pasado judío español y que se encontraban ocultos entre los archivos y la arquitectura local de numerosas localidades españolas. Para ello, demandaba ya en los años iniciales de la Restauración la necesidad de establecer una nueva cátedra de hebreo rabínico en la Universidad Central de Madrid de cara a complementar los estudios de hebreo bíblico, una medida dirigida a enriquecer el conocimiento de la historia española que, sin embargo, debería esperar hasta el año 1915 para poder

10. Sobre la conformación del discurso historiográfico decimonónico en torno a la idea de la Reconquista, ver Ríos (2011).

realizarse¹¹. En cualquier caso, la revisión historiográfica del pasado judío peninsular iba a facilitar incluso la erosión de algunos de los prejuicios más enraizados en el discurso historiográfico español, como el ya mencionado relato sobre la supuesta ayuda que los judíos habrían prestado a los conquistadores islámicos. Así, por ejemplo, el renombrado arabista Francisco Codera confesaba haber sido incapaz de encontrar ningún documento «que para nosotros pruebe culpabilidad alguna de esta raza» en la llegada de los musulmanes a España. Más aún, Codera parecía insinuar que aun en el caso de que finalmente pudiera documentarse que las acusaciones tradicionales tenían fundamento, no había mucho que reprochar a los judíos: «¿Tenían los judíos motivos para sentir mucho la caída del Imperio visigodo, y para odiar la dominación de un pueblo como el árabe, tan afín bajo todos conceptos al suyo? Poco iban a perder, si no ganaban con el cambio de dominador» (Codera 1890: 475-476).

2. LA REIVINDICACIÓN CONSERVADORA DE SEFARAD

La reevaluación del pasado judío realizada por intelectuales e historiadores conservadores respondía, en último término, a una serie de problemáticas y preocupaciones que la distanciaban hasta cierto punto del interés que el mismo tema podía despertar entre los partidarios de un filosefardismo de carácter más liberal. A pesar de ello, ambas tendencias compartirían un espacio común que quedaría demarcado por la reivindicación análoga del legado intelectual y literario de los judíos peninsulares como parte del patrimonio cultural nacional. Las diferencias se manifestaban de forma más nítida cuando salían a relucir las opuestas interpretaciones que estos distintos grupos mantenían sobre el papel histórico de la religión y la Iglesia católica en el discurrir de la vida nacional. Quizá pueda resultar paradójico que una de las figuras que más insistiera en la necesidad de profundizar en el conocimiento de la historia cultural de los judíos españoles fuera Marcelino Menéndez Pelayo, el gran portavoz intelectual de la identificación del ser nacional con la catolicidad. Este había alcanzado la fama literaria de forma precoz durante los primeros años de la Restauración en medio de la denominada «polémica de la ciencia española», combatiendo la idea, compartida por muchos liberales, de que la intolerancia religiosa había asfixiado durante siglos las facultades intelectuales de los españoles¹². Sería precisamente el afán por rehabilitar la tradición

11. Sobre el padre Fidel Fita y sus trabajos como hebraísta, ver Casanovas (2005).

12. En 1876 Menéndez Pelayo acusaba a los liberales españoles de utilizar la memoria de la Inquisición como un chivo expiatorio bajo el que se podían explicar todos los males del país:

¿Por qué no había industria en España? Por la Inquisición. ¿Por qué había malas costumbres, como en todos tiempos y países, excepto en la bienaventurada Arcadia de los bucólicos? Por la

intelectual y científica de España lo que daría una mayor unidad al conjunto de sus obras, quizás incluso por encima de la defensa de la esencial catolicidad de la nación. De esta forma, si bien, en su famosa *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo expresaba la necesidad de aunar labor historiográfica y apologética teológica, declarando que «el genio español es eminentemente católico: la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera», el propio autor reconocía a su vez la utilidad patriótica de estudiar una historia –la de la España heterodoxa– que había sido tradicionalmente desestimada y que, sin embargo, podía dar cuenta de grandes glorias literarias y científicas que el país podía y debía reivindicar (Menéndez Pelayo 1880: 29). Una parte fundamental de esa historia estaba compuesta por las obras científicas, literarias y filosóficas de los judíos y musulmanes españoles. La patrimonialización de esta producción cultural podía a su vez ser instrumentalizada de cara al extranjero. El historiador cántabro explicaba que si bien España había recibido muchas influencias de Europa en los siglos medievales, a cambio «dímosles, como intermediarios, la ciencia árabe y judaica» (Menéndez Pelayo 1880: 374). La historia de judíos y musulmanes se erigía de esta manera como una especie de capital cultural de la nación. Su estudio se transformaba en actividad patriótica, en un momento en el que el orgullo nacional se encontraba especialmente debilitado.

El valor nacional que Menéndez Pelayo atribuía a estos estudios le llevaba a deplorar el escaso conocimiento que existía en España acerca de la historia intelectual de judíos y musulmanes. Sin dejar de elogiar la tarea que estaban desarrollando en España investigadores como Fidel Fita y los miembros de la escuela de arabistas, creía percibir un vacío fundamental en la ausencia de investigaciones sobre la filosofía de los judíos y musulmanes españoles. En este sentido, encontraría en los trabajos de diversos historiadores judíos europeos un asidero sobre el que apoyar su proyecto de vindicación de la tradición nacional. En su discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1891, Menéndez Pelayo situaba a los principales representantes de la escuela judeo-alemana de estudios judíos al frente de la lista de investigadores extranjeros que más habían contribuido al restablecimiento del buen nombre de la tradición intelectual española (Menéndez Pelayo 1891: 89). Sin lugar a dudas, dentro de este grupo de eruditos judíos fue el alemán Salomon Munk quien más influencia tendría sobre los trabajos del historiador español. Curiosamente, la obra de Munk compartía ciertas premisas con los objetivos que servían de fundamento a la actividad historiográfica de Menéndez Pelayo. Insatisfecho con la escasa consideración dada a la filosofía judía en las

Inquisición. ¿Por qué somos holgazanes los españoles? Por la Inquisición. ¿Por qué hay toros en España? Por la Inquisición. ¿Por qué duermen los españoles la siesta? [...] Por la Inquisición, por el fanatismo, por la teocracia (Menéndez Pelayo 1876: 135).

grandes obras alemanas de historia de la filosofía, de Hegel a Heinrich Ritter, Munk buscó destacar la importancia de judíos y musulmanes en el desarrollo del pensamiento occidental medieval, esforzándose especialmente en poner de relieve el uso que los escolásticos cristianos habían hecho de sus obras (Ivry 2000; Adorasio 2009). La España judía se convertía así en un espacio histórico clave para las respectivas reivindicaciones realizadas por Munk y Menéndez Pelayo. Al identificar las conexiones entre la filosofía de origen oriental de judíos y musulmanes y el desarrollo de la propia escolástica cristiana, Munk no solo tendría éxito en atraer el interés de los investigadores cristianos hacia estas tradiciones filosóficas, sino que determinaría toda una agenda de investigación para el orientalismo europeo decimonónico al establecer la necesidad de estudiar conjuntamente la filosofía judía y la filosofía islámica (Fenton 2018: 287-288). En este sentido, la lectura de Munk por parte de Menéndez Pelayo tendría consecuencias de gran calado para el posterior desarrollo del orientalismo español.

Munk era heredero de una tradición de estudios judíos que se remontaba a la *Haskalá* o ilustración judía, y que había cristalizado en Alemania a inicios del siglo XIX en un movimiento historiográfico, la *Wissenschaft des Judentums* –literalmente la «Ciencia del Judaísmo»–, cuyo objetivo era aportar un fundamento científico, basado en fuentes históricas, a la idea de que los judíos habían contribuido de forma sustancial a la cultura y civilización occidental¹³. Tras el gran empeño historiográfico realizado por los judíos alemanes se revelaba abiertamente la aspiración de muchos judíos europeos a la emancipación política, deseosos de integrarse en las sociedades europeas sin tener que renegar de su identidad judía para ello. Ante sus ojos, la imagen de un judaísmo ibérico que había alcanzado en la Edad Media un desarrollo intelectual sin precedentes, tanto al interior de la sociedad islámica andalusí como de los reinos cristianos peninsulares, se erigía como modelo perfecto de participación judía en el seno de una sociedad mayoritariamente no judía (Schapkow 2016). Esta idea de una judería sefardita caracterizada por un alto grado de racionalismo había derivado ya entre los *maskilim* o ilustrados judíos del siglo XVIII en toda una auténtica «mística sefardí» –en la expresión de Ismar Schorsch–, que se ponía de manifiesto por ejemplo en la inclusión de poesías religiosas sefardíes en el rito litúrgico de los judíos alemanes, así como en la construcción de nuevas sinagogas con un estilo historicista morisco que buscaban evocar el pasado andalusí (Schorsch 1989). En el siglo XIX, los historiadores de la «Ciencia del Judaísmo» participarían claramente de esa mística sefardí, centrando gran parte de sus trabajos en el estudio de la poesía y de la filosofía de los judíos españoles. Esta situación creaba obviamente un ámbito de intereses comunes

13. Sobre la *Wissenschaft des Judentums*, y en general el desarrollo de la historiografía judía moderna, ver Schorsch (1994) y Brenner (2010).

con los orientalistas españoles, propiciando que la Real Academia de la Historia estableciera contactos con algunos de los historiadores judíos europeos más destacados, entre ellos Heinrich Graetz, uno de los principales fundadores de la escuela judeo-alemana¹⁴. En este sentido, el orientalismo español –incluyendo por supuesto al arabismo, cuyos representantes mantenían ya una importante comunicación con orientalistas europeos– se iba a convertir en los años finales del XIX en unos de los ámbitos más destacados en los esfuerzos por internacionalizar las humanidades en España.

Un testimonio muy significativo de la creciente colaboración de los orientalistas españoles con académicos judíos europeos lo ofrece un breve ensayo que el británico Joseph Jacobs presentó a la Real Academia de la Historia en 1898 con motivo de su nombramiento como correspondiente en Londres de esta institución, tras haber realizado un viaje por España en el que Jacobs había visitado una serie de archivos en busca de documentos sobre el pasado judío peninsular. El historiador judío describía brevemente en este ensayo el desarrollo de la historiografía judía moderna, incluyendo a Amador de los Ríos dentro de las tendencias más recientes. En la parte final, Jacobs proponía un programa de investigación dirigido a garantizar la incorporación de la historiografía española al marco general europeo de los trabajos sobre historia judía, realizando a su vez un apasionado llamamiento a los historiadores españoles en nombre de la judería europea:

Nosotros, judíos europeos, tenemos fija la vista en vosotros, sabios pensadores y escritores de España, como quiera que una parte de la historia de los judíos, y en realidad la más rica y superiormente interesante, solo puede estudiarse en la misma Península Ibérica. Existe en muchos la ferviente esperanza de que, en porvenir no remoto, habrá muchos que podrán llamarse españoles con igual legitimidad que judíos, los cuales serán entonces los guardianes e investigadores de la historia hispano-judaica. En tanto que llega tal tiempo, incumbe de derecho a los historiadores de España, y especialmente a los representados por la Academia, la misión de caminar al par con el resto de Europa en las investigaciones científicas sobre la *Historia de Israel* (Jacobs 1889: 160).

El proyecto de los orientalistas españoles de incorporar la España judía y la España islámica como ámbitos de estudio propio dentro de la historia general de España consiguió consolidarse en los años postreros del XIX. Esto permitía que un selecto público no especializado se fuera mostrando cada vez más

14. La noticia del nombramiento de Graetz como académico honorario de la RAH por su contribución a la historia de España se daba en el Boletín de la corporación en 1888: «Noticias», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 13, cuaderno V (1888), p. 328; el mismo tratamiento recibían un par de años después el francés Isidore Loeb y el húngaro Adolf Neubauer: «Noticias», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 16, cuaderno IV (1890), p. 372.

interesado en las posibles influencias que musulmanes y judíos habían ejercido en diversas áreas de la sociedad y cultura española. Así, por ejemplo, Rafael de Ureña, catedrático de historia del derecho en la Universidad Central de Madrid, publicaba en 1898 un pequeño librito en el que compilaba las lecciones que ofrecía en la facultad de derecho sobre el origen semítico de algunas instituciones y tradiciones legales del país. Según las investigaciones de Ureña la influencia de costumbres legales tanto islámicas como judías había sido muy profunda en España, abarcando ámbitos que iban desde el derecho familiar hasta el comercio y la administración (Ureña 1898). El cambio de siglo abriría nuevas perspectivas para el estudio de este pasado. La humillante derrota ante los Estados Unidos y la pérdida de los últimos vestigios del antiguo imperio ultramarino en 1898 sumieron al país en un estado de postración sin precedentes, confirmando para muchos la situación de grave decadencia nacional de la que ya se hablaba desde hacía décadas¹⁵. A pesar de ello, la crisis alimentó el despertar de un amplio y heterogéneo programa de regeneración nacional, en el que también encontró cabida la reforma del sistema universitario, afectando necesariamente a la práctica historiográfica. En el año 1900 el recién creado Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes decretaba la apertura de una nueva sección de estudios históricos en las facultades de Filosofía y Letras del país, con el objetivo de promover el desarrollo de nuevos métodos de investigación, a imitación fundamentalmente de los modelos franceses y alemanes¹⁶. Entre las nuevas medidas se incluía la creación, dentro del marco del programa de doctorado en Historia, que se ofrecía de forma exclusiva en la Universidad Central de Madrid, de un curso sobre la historia de las civilizaciones judía e islámica. En 1903, un sacerdote católico, Andrés Caravaca, se doctoraba con una tesis sobre Maimónides –el autor predilecto de los *maskilim* alemanes y de los historiadores de *Wissenschaft des Judentums*–, en la cual se refería al filósofo cordobés como uno de los más grandes pensadores españoles, cuyo éxito entre las comunidades judías europeas había convertido al pueblo judío en el «principal representante del racionalismo en la Edad Media» (Caravaca 1903: 57)¹⁷.

Estos años fueron testigo de una tendencia general de cambio dentro del orientalismo español por la cual la fijación con la historia política de al-Ándalus que había caracterizado los trabajos del siglo XIX daba paso a un creciente interés hacia lo que por entonces se denominaba como «historia interna», y más específicamente hacia el intercambio de ideas filosóficas y teológicas que había

15. Sobre el «Desastre» del 98, ver, entre otros, Balfour (1997) y Juliá (1998).

16. Sobre las reformas universitarias y la creación de la sección de estudios históricos, ver Baldó Lacomba (2000).

17. Una copia de la tesis se puede consultar en: Documentos de la Biblioteca Asín Palacios de la UNED, Caja 222.

tenido lugar entre pensadores de las tres religiones que habían habitado la península ibérica en los siglos medievales. Los principales agentes de este cambio fueron los arabistas Julián Ribera y su colaborador y discípulo Miguel Asín Palacios. Este último, que al igual que Caravaca o Fita se había ordenado sacerdote, dedicaría buena parte de su carrera a analizar las semejanzas existentes entre los planteamientos filosóficos de distintos pensadores musulmanes y la escolástica cristiana, un camino abierto por Salomon Munk hacía medio siglo. El arabista aragonés confesaba mostrarse sorprendido por la tolerancia mutua con que en España los hombres de letras de las tres religiones habían colaborado en «el tranquilo culto de la verdad» (Asín Palacios 1901: 301). En los trabajos de Asín subyacía la tesis, ya apuntada por su maestro Ribera, de que el pensamiento islámico medieval había sido elaborado a partir de una mezcla de ideas filosóficas originarias de la tradición clásica que habían sido preservadas tras el declive del mundo antiguo por las escuelas cristianas orientales, a través de las cuales habían llegado posteriormente al mundo musulmán (Bornstein 2019). De esta forma, si bien en el occidente medieval el pensamiento cristiano había sido heredero de los trabajos de filósofos y teólogos islámicos y judíos, según el sacerdote español lo cierto era que «en el oriente, en cambio, los cristianos fueron los educadores de musulmanes y judíos» (Asín Palacios 1901: 301). El escolasticismo debía mucho al renacer científico musulmán, como iba demostrando el orientalismo europeo de la mano de autores como Munk, pero lo que Ribera y Asín buscaban destacar por encima de todo era que las fuentes de la que ambos bebían eran de origen cristiano. Dentro de esta narrativa, la cultura de los judíos, petrificada durante siglos en las enseñanzas del Talmud, se había visto vivificada gracias al contacto que los judíos españoles habían mantenido con las enseñanzas de los maestros musulmanes, pasando posteriormente a desempeñar un papel clave como intermediarios entre la ciencia islámica y la escolástica cristiana. Resulta interesante comprobar que esta imagen de los judíos como mediadores culturales era precisamente la que más habían cultivado los historiadores judíos alemanes para abogar por su integración en la vida europea contemporánea (Schapkow 2016). Sería asimismo la que llevaría a los orientalistas españoles a perseguir la consolidación de los estudios sobre la España judía.

Puede resultar paradójico que investigadores marcadamente católicos fueran quienes realizarían un mayor esfuerzo por incidir sobre la importancia del pensamiento de los judíos y musulmanes que vivieron en la península ibérica, reivindicando incluso su obra como parte del patrimonio cultural español. Este interés no dejaba de estar relacionado con algunas de las problemáticas que más preocupaban por entonces a la intelectualidad católica, y que tenían que ver en gran medida con la búsqueda de formas de conciliar su adhesión a la cultura científica moderna con su ideal religioso. Las guerras culturales desatadas en buena parte de Europa entre los nuevos estados liberales

decimonónicos y las instituciones religiosas dejaron como uno de sus resultados más persistentes la noción de que existía una necesaria oposición entre modernidad y tradición, extendiendo a su vez la idea de que ciencia y religión eran incompatibles (Clark 2009: 12). A pesar de ello, el pontificado de León XIII (1878-1903) estuvo marcado por un deseo de mayor acercamiento a los poderes seculares, intentando sobreponerse a la conflictividad que había caracterizado los años finales del pontificado de su predecesor Pío IX. En este contexto se fue consolidando un movimiento apologético en favor de una «ciencia católica». El corolario fue la recuperación de una teología tomista que permitía a los intelectuales católicos redefinir el presunto antagonismo entre la dogmática católica y la investigación científica bajo los términos tradicionales de armonía entre fe y razón que había propugnado la escolástica medieval. La Iglesia se defendía así de algunas de las consecuencias filosóficas del materialismo y del positivismo, ensalzando en su lugar una ciencia que no era hostil hacia la metafísica y la creencia religiosa y que era heredera de la actitud de la escolástica hacia el mundo natural (Navarro 2017). En su afán por construir una filosofía de la ciencia compatible con la dogmática religiosa, los defensores de esta «ciencia católica» recurrieron a los métodos de investigación histórica desarrollados por la historiografía decimonónica, elaborando con su ayuda una narrativa sobre el origen de la ciencia moderna en la que se enfatizaba la racionalidad de la religión tradicional¹⁸.

Los orientalistas españoles sentirían muy de cerca el influjo de estos debates dentro de la intelectualidad católica. Al señalar la importancia que habían tenido las tradiciones cristianas orientales dentro del sistema filosófico de aquellos pensadores musulmanes y judíos que habían contribuido a facilitar la síntesis entre filosofía y religión que luego haría suya la escolástica medieval, Ribera y Asín Palacios integraban claramente sus investigaciones dentro del movimiento en defensa de la ciencia católica, al mismo tiempo que elaboraban un argumento de tintes nacionalistas, subrayando el destacado papel de la península ibérica como punto focal del pensamiento científico medieval. Todo ello justificaba, desde un punto de vista estrictamente católico, la necesidad de desarrollar aún más los estudios orientales en España. Asín Palacios contaría al inicio de su carrera con el destacado apoyo de Marcelino Menéndez Pelayo, quien ya había dado muestras de su predisposición a reconocer una serie de influencias «semíticas» en la literatura y filosofía españolas. El historiador conservador había formado parte del tribunal doctoral que en 1896 aprobó la tesis del joven arabista aragonés sobre Al-Ghazali y le animaría posteriormente a

18. Sobre esta cuestión, ver Motzkin (1989). El autor demuestra cómo el surgimiento de la historia de la ciencia como disciplina académica estuvo estrechamente vinculado a esta polémica entre cultura secular y apologética católica.

explorar la influencia del pensador persa sobre la filosofía cristiana española¹⁹. El propio Menéndez Pelayo aseguraba pocos años más tarde escribir «con verdadera satisfacción patriótica» el prólogo de la primera obra importante de Asín Palacios, expresando su deseo de que el joven arabista continuara explorando la tradición filosófica oriental, «sin la cual serían ininteligibles los orígenes y desarrollo de la nuestra» (Menéndez Pelayo 1901: ix). Esa necesidad historiográfica se hacía extensible al mundo judío, habiéndose ya manifestado al respecto el escritor cántabro en su famosa *Historia de los heterodoxos españoles*: «Falta una historia de la filosofía de los judíos españoles» (Menéndez Pelayo 1880: 393).

Dicha tarea la emprendería uno de los discípulos predilectos de Menéndez Pelayo, Adolfo Bonilla y San Martín. En 1911 Bonilla dedicaba a la filosofía de los judíos españoles el segundo tomo de una ambiciosa historia general de la filosofía, en la cual proyectaba incluir también un tomo dedicado a la filosofía islámica en España que sin embargo no llegaría a completar. La introducción al primer tomo, de 1908, recogía la voluntad de Bonilla de vindicar el pensamiento español en la línea abierta por su maestro, y situaba a Maimónides y Averroes al frente de los pensadores más destacados en la historia de España, junto a Séneca e Isidoro de Sevilla (Bonilla 1908: 10). En el volumen dedicado al pensamiento judeoespañol, Bonilla, cuyas fuentes procedían en gran manera de la historiografía judía alemana, reivindicaba, al igual que Munk había hecho décadas atrás, la enorme contribución de los judíos al acervo filosófico europeo, patrimonializando dicha aportación al declarar que «casi todo el desenvolvimiento intelectual de los judíos durante la Edad Media y principios de la Moderna es hispánico» (Bonilla 1911: 11). Su obra describía a los judíos como mediadores culturales –la imagen predilecta de los historiadores judeo-alemanes– que habían sido capaces de transmitir al occidente europeo las tradiciones filosóficas del mundo antiguo que se habían preservado en oriente, facilitando así el desarrollo de la escolástica cristiana, y consiguiendo gracias a ello «que el nombre de España sea recordado con amor en las más apartadas regiones del globo» (Bonilla 1911: 11). Al igual que Asín Palacios hacía lo propio con el legado intelectual de los musulmanes españoles, Bonilla consagraba la «españolización» historiográfica de los judíos ibéricos, haciéndola extensiva incluso a los descendientes de los expulsados en 1492. Este era el caso de Baruch Spinoza, nacido en Ámsterdam en el siglo XVII, pero a quien Bonilla consideraba «por su origen, su raza y doctrinas, como un filósofo hispano». En opinión de Bonilla, el destacado papel de Spinoza en la historia de la filosofía europea debía «llenarnos de legítimo e indiscutible orgullo» (Bonilla 1911: 213, 410).

19. En el archivo personal de Miguel Asín Palacios se conserva un documento manuscrito en el que este recogió algunos comentarios favorables de Menéndez Pelayo sobre su tesis: Documentos de la Biblioteca Asín Palacios de la UNED, Caja «Notas e Ideas».

3. HACIA LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS SOBRE HISTORIA JUDÍA

Durante las primeras décadas del siglo XX se produjo un cierto afianzamiento de la tendencia de acercamiento al mundo judío que la sociedad española había experimentado a finales de la centuria anterior. Esto fue resultado en buena medida de las campañas protagonizadas en 1904 y 1905 por el senador Ángel Pulido para sensibilizar a la opinión pública del país sobre la conveniencia de fortalecer las relaciones con las comunidades judías sefarditas en Europa y oriente medio, en las cuales conseguiría atraerse el apoyo público de destacados intelectuales españoles (González 1991). Entre las poblaciones que recibieron la atención de Pulido se encontraban las comunidades judías de Marruecos, lo que dotaría al creciente filosefardismo español de una notable dimensión colonial, en la medida en que se percibía que una disposición favorable hacia España por parte de estas comunidades podía facilitar la expansión comercial y diplomática del país en la región (Calderwood 2019). Así, el establecimiento en 1909 de la Alianza Hispano-Israelita, una institución diseñada para promover los objetivos culturales y diplomáticos del filosefardismo, se vio acompañado en los años siguientes por la apertura de una serie de asociaciones hispano-judías en las principales ciudades del norte de Marruecos, un hecho que señalaba las simpatías proespañolas de al menos parte de las élites judías locales, que llegarían a jugar un papel destacado en la rivalidad colonial franco-española en África (Rohr 2011).

Este nuevo acercamiento diplomático, heredero de las políticas liberales de la década de 1880, y que encontraría apoyos en un amplio espectro político, serviría igualmente para apuntalar el desarrollo historiográfico sobre el pasado judío peninsular. Este seguía contando con el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, dirigido por Fidel Fita, como uno de sus grandes baluartes y foro principal de la comunicación con historiadores judíos europeos. En 1901 el jesuita catalán llamaba la atención de la academia sobre una serie de revistas y publicaciones periódicas que las comunidades sefarditas de los Balcanes y del Imperio Otomano producían en judeoespañol. Fita proponía a la corporación establecer gestiones con los representantes de estas comunidades para iniciar un intercambio regular de estas publicaciones y de los ejemplares del *Boletín*, de cara a recopilar información sobre la diáspora sefardí, pero también como un medio para avivar «el vínculo de acendrado amor que han profesado y profesan los hebreos *Sephardim* a su inolvidable España» (Fita 1901: 26). En otra ocasión, al hilo de una reciente publicación sobre inscripciones hebreas portuguesas, Fita señalaba la conveniencia de que los historiadores del país vecino se implicasen en el estudio de su pasado judío, sugiriendo que estos podían emular el camino ya abierto por los orientalistas españoles. Esperaba así que, «a imitación de España y Francia, logre Portugal por esta gran vía, enteramente

nueva, afianzar y realzar su brillante historia» (Fita 1905: 478). Tras haber alcanzado ya una suficiente madurez, el orientalismo español se proyectaba a sí mismo como modelo a imitar.

El contacto con las comunidades sefarditas orientales permitiría abrir un nuevo campo de estudios literarios relacionado con el pasado judío peninsular alrededor de la literatura popular compuesta en judeoespañol o ladino. Muestras de esta tradición literaria, que aún pervivía entre los descendientes sefarditas de los judíos expulsados de España, revelaba la existencia de un castellano arcaizante que llamaba poderosamente la atención de muchos intelectuales e historiadores españoles del periodo. Una muestra temprana de esta fascinación la daba Antonio Sánchez Moguel, profesor de literatura en la Universidad Central de Madrid, quien en un artículo de 1890 narra un encuentro que había tenido en París con el orientalista judeo-francés de origen turco Joseph Halévy, en el cual este le había mostrado una serie de romances judíos que aún circulaban entre los judíos de los países del Imperio otomano. Sánchez Moguel decía haber quedado impresionado por el sentimiento de identidad sefardita de su colega, a quien definía como un «israelita español» que, al igual que sus correligionarios, conservaba aún entonces «el habla de los judíos españoles del siglo XV» (Sánchez Moguel 1890: 498). El historiador español se mostraba convencido de que el estudio del romancero hispanojudío podía aportar nueva luz sobre el desarrollo de la lírica española medieval, y animaba a los judíos sefarditas de otras naciones a participar en ese esfuerzo, consiguiendo de esta manera «vengarse de sus expulsadores con la más deseable y plausible de las venganzas, la de contribuir poderosamente al esclarecimiento de la lengua y literatura de su antigua patria» (Sánchez Moguel 1890: 499). Como no podía ser de otra forma, Menéndez Pelayo, colega de Sánchez Moguel en la Universidad Central, iba a dar muestras de un gran interés por estas composiciones, convirtiéndose en el primer autor en editar en España una colección de romances hispanojudíos. Pero sería sin duda alguna su discípulo Ramón Menéndez Pidal quien se dedicaría de forma más duradera a promover el estudio de la tradición hispanojudía del romancero, a la que consideraba «antigua y venerable más que la de cualquier región donde se habla nuestro idioma», algo que la hacía «valiosa como ninguna para la compilación del Romancero General español» (Menéndez Pidal 1906: 1045). Siguiendo a su maestro, Menéndez Pidal creía que el estudio de los fragmentos que se conservaban del romancero judío podía revelar información aún desconocida sobre los contactos que se habían producido entre la diáspora sefardí y los conversos que se habían quedado en la península ibérica, ya que, en opinión de ambos, los judíos sefardíes habían continuado enriqueciendo su romancero tras la fatídica expulsión de 1492²⁰.

20. Sobre el interés tanto de Menéndez Pelayo como de Menéndez Pidal sobre el romancero hispanojudío, ver Díaz-Mas (2015 y 2016).

Inspirado por estas muestras de interés académico en la literatura popular de los judíos sefardíes, el escritor y periodista Rodolfo Gil, padre del orientalista Rodolfo Gil Benumeya, dedicaba en 1911 una monografía al romancero sefardita en la que incluía un elaborado trabajo de análisis lingüístico sobre el lenguaje judeoespañol. Gil consideraba que estas composiciones pertenecían a una «nueva fase del genio hispano», y celebraba su pervivencia como una reliquia de un tiempo en el que los judíos habían formado parte de la patria española, lamentando que, a partir de la expulsión, los españoles hubieran cortado su vínculo con los sefardíes (Gil 1911: xii, 9, 12). Al igual que Pulido y otros promotores del filosefardismo español, Gil destacaba por encima de cualquier otra consideración el vínculo que unía a españoles y sefardíes a través del lenguaje, «el lazo más estrecho que, por cima de todas las cruzadas de injusta persecución y de toda querencia de afectos no correspondidos, los hizo convivir en espíritu con nosotros» (Gil 1911: 57). Notaba asimismo la ausencia general de temas religiosos en los romances, en los cuales predominaba un carácter «castizo» que causaba entre los españoles un sentimiento de familiaridad, provocando una «atracción de misteriosa simpatía» (Gil 1911: 58-59). En su exaltada vindicación de la españolidad de los sefarditas y sus tradiciones literarias, Gil llegaba a referirse a los judíos contemporáneos que, como Joseph Halévy, cultivaban el estudio de los romances y fomentaban las relaciones con España, como los continuadores de la obra emprendida por los sabios judíos que en la corte de Alfonso X habían vertido la ciencia andalusí al castellano (Gil 1911: 140).

Un claro punto de inflexión en el redescubrimiento historiográfico de la España judía tuvo lugar en 1914 con la apertura de una sección de estudios judíos dentro del Centro de Estudios Históricos –creado unos años antes dentro del marco de la Junta de Ampliación de Estudios–, que se vería complementada en 1915 con el establecimiento de una cátedra de lengua y literatura rabinica en la Universidad Central de Madrid²¹. Se trataba de una decisión institucional que venía a demostrar el grado de madurez que la reflexión sobre el legado judío había alcanzado entre los historiadores españoles, y que sin embargo reflejaba al mismo tiempo la debilidad que aún arrastraban estos estudios, ya que, ante la ausencia de expertos españoles en hebreo rabínico, se eligió tanto para dirigir la sección del CEH como para ocupar la recién creada cátedra al joven orientalista jerosolimitano Abraham Yahuda, quien estaba desarrollando una prometedora carrera académica en Alemania²². La llegada a

21. Acerca del destacado trabajo desarrollado en el Centro de Estudios Históricos para promover la renovación de la historiografía española, ver López Sánchez (2006).

22. Sobre el inusual proceso que llevó al nombramiento de Yahuda como catedrático en la Universidad Central, su posterior salida de España en 1919 y renuncia final a su cátedra en 1921, ver García-Jalón (2006).

Madrid de Yahuda generó una gran expectación. El propio investigador recordaría décadas más tarde cómo su nombramiento fue respaldado en la prensa española por todos los sectores políticos, con excepción de los integristas católicos, así como el apoyo que le brindaron durante su estancia en el país tanto los distintos gobiernos en el poder como una serie de destacados políticos e intelectuales (Yahuda 2014 [1949]: 425, 427). Los arabistas Ribera y Asín Palacios jugaron un papel crucial en este proceso al gestionar su invitación a Madrid a través del contacto personal que Asín Palacios mantenía con el renombrado orientalista húngaro Ignaz Goldziher, también judío, convencidos de que la creación de una cátedra de hebreo rabínico ayudaría a estimular su agenda de investigación sobre los intercambios filosóficos y teológicos en la España medieval (Marín *et al.* 2009: 315-335). La elección de Yahuda venía asimismo a consumir una petición que como ya hemos visto Fidel Fita había realizado hacía más de treinta años. Sería de hecho el sacerdote jesuita –que había asumido la dirección de la Real Academia de la Historia tras la muerte de Menéndez Pelayo en 1912– quien se encargaría de anunciar la noticia de su nombramiento en el boletín de la Academia, señalando la gran relevancia que tenía para España la historia de una «raza» que hasta el momento de su expulsión del país «había convivido entre nosotros desde remotos siglos y tomado parte activa en todas las grandes evoluciones históricas de sus antiguos reinos», y destacando el potencial de Yahuda para contribuir con sus conocimientos «a la obra insigne de la regeneración de nuestra Historia general» (Fita 1915: 195-196).

Además de resultar propicio para los intereses académicos de los orientalistas españoles, la decisión institucional de establecer una cátedra de hebreo rabínico se encontraba abiertamente conectada con las aspiraciones del filosefardismo español dentro del marco de rivalidad colonial que enfrentaba a España con Francia. Sus valedores vieron en esta decisión una nueva oportunidad de atraerse las simpatías de los judíos marroquíes, así como de promover el acercamiento hacia los judíos sefarditas del oriente europeo y de los territorios del ya casi extinto Imperio otomano. El propio Yahuda aceptaría de buen grado dichas expectativas, deseoso de erigirse como intermediario en favor de sus correligionarios en el norte de África (González 2019: 417). Su estadía en España coincidió con el desarrollo de la primera guerra mundial, en medio de la cual las pequeñas comunidades judías de Madrid y Barcelona se vieron acrecentadas por la llegada de algunos centenares de refugiados judíos europeos, facilitada por la posición neutral de España en el conflicto bélico. Yahuda percibió la posibilidad de aprovechar esta situación para revitalizar la vida judía en el país y ahondar en el proceso de reconciliación entre España y el mundo judío que se había abierto varias décadas atrás (Friedman 2019: 439). Acompañado por el renombrado escritor y activista sionista Max Nordau, instalado en Madrid tras verse obligado a abandonar su

residencia en París por su condición de ciudadano austriaco, las gestiones realizadas por Yahuda serían cruciales para que la comunidad judía obtuviera un permiso para establecer un pequeño oratorio en el centro de la capital española en febrero de 1917 (Lisbona 1993: 28). En sus publicaciones de esos años Yahuda mostraría asimismo su interés en el estudio de la literatura popular en judeoespañol, un ámbito de especial predilección para el filosefardismo español por su capacidad de establecer puentes con las comunidades sefarditas orientales, y al que Yahuda consideraba «de principal importancia para el conocimiento del español y de sus dialectos» (Yahuda 1915: 370). Su temprana salida de del país en 1919 y su ulterior renuncia a una cátedra que se había creado expresamente para él supuso un grave revés para el estudio de las fuentes sobre el pasado judío peninsular, repercutiendo necesariamente sobre la capacidad de las instituciones académicas españolas para formar a una nueva generación de hebraístas. Años más tarde Yahuda recordaría el interés que sus clases habían despertado entre un grupo de jóvenes estudiantes femeninas, a las que el orientalista jerosolimitano se refería cariñosamente con el apelativo de «las rabinas», así como el avanzado conocimiento de hebreo alcanzado por algunos de sus estudiantes, destacando entre ellos Ignacio González Llubera, quien más tarde desarrollaría su carrera como hebraísta fuera de España (Yahuda 2014 [1949]: 426).

A pesar de este contratiempo, el orientalismo español demostró que el estudio del pasado judío había alcanzado un espacio de gran relevancia dentro de las preocupaciones historiográficas que esta disciplina asumía como pertenecientes a su ámbito de investigación. Sería el arabista Gaspar Remiro, formado junto con Julián Ribera y Asín Palacios, quien asumiría en un primer momento la necesidad de continuar fomentando estas investigaciones tras la marcha de Yahuda. Remiro se centraría en el estudio de las crónicas hispanojudías, un ámbito hasta entonces apenas explorado dentro del orientalismo español y que sin embargo iba a recibir cada vez mayor atención por parte de la siguiente generación de hebraístas. En 1920 Remiro dedicaba su discurso de ingreso en el Real Academia de la Historia precisamente a este tema, señalando que habían sido sus conocimientos sobre la España judía los que le habían valido su nombramiento como académico, una nueva prueba del destacado papel que todavía ejercía la RAH en el proceso de incorporación del orientalismo al marco general de los estudios históricos españoles (Remiro 1920: 7). El impulso dado por Remiro al estudio de las crónicas hispanojudías sería continuado por su discípulo Jaime Bages Tarrida, quien un par de años más tarde editaba en castellano la famosa crónica de Abraham ibn Daud, el *Séfer ha-Kabalá* («Libro de la tradición»), justificando en el prólogo su elección por la cantidad de datos importantes que esta obra albergaba para el conocimiento de la historia de los judíos españoles, y expresando su deseo de contribuir con su traducción a que las obras de los judíos españoles fueran

«aprovechables para el acrecimiento del caudal científico y literario de nuestro país» (Bages 1922: 9, 14). Un gesto más que manifestaba la percepción que tenían los orientistas españoles de su trabajo como un servicio patriótico en aras del interés nacional.

Pero, sin lugar a dudas, la auténtica madurez del hebraísmo español en su proceso de indagación del pasado judío peninsular vendría de la mano de José María Millás Vallicrosa. Discípulo de Ribera, la figura del hebraísta catalán permite vislumbrar la estrecha dependencia que tuvo el desarrollo de la historiografía sobre la España judía con las bases teóricas asentadas por los arabistas españoles en relación con la «historia interna» de al-Ándalus²³. Los trabajos de Millás Vallicrosa sobre la España judía reflejarían el interés de su autor en los intercambios filosóficos en la Edad Media peninsular, y especialmente en la colaboración científica que se dio entre pensadores de las tres religiones. De esta forma, Millás Vallicrosa recogía la preocupación de los arabistas por conciliar humanismo católico e investigación científica, erigiéndose como el más destacado introductor en España de la moderna disciplina de la historia de la ciencia²⁴. Competidor por una cátedra de hebreo con Bages Tarrida durante los años 20, Millás iniciaría en esa década una relación de colaboración con Fritz Baer, el gran historiador judeoalemán de la España judía, llegando a convertirse rápidamente en la gran autoridad nacional sobre el pasado judío peninsular (Millás Vallicrosa 1930: 670). Admirador de Yahuda, con quien debió coincidir brevemente durante la etapa madrileña de este último (Glick 2018: 294-295), el conservadurismo católico de Millás Vallicrosa le facilitó su consagración profesional durante el primer franquismo, a pesar de haber mantenido ciertas tendencias catalanistas que quedarían convenientemente soterradas tras la guerra civil. En 1941 tenía lugar la fundación del Instituto Arias Montano de estudios hebreos dentro del marco del recién creado CSIC, del cual Asín Palacios ejercería como vicepresidente hasta su muerte en 1944. El nuevo centro iba a estar dirigido por Millás Vallicrosa desde Barcelona y por su colega Francisco Cantera Burgos desde Madrid. A su cargo estaría la edición de la revista *Sefarad*, con la cual se puede decir que los hebraístas españoles ponían fin a la etapa formativa de su disciplina en España para dar paso a una auténtica escuela historiográfica dedicada a desentrañar el pasado judío ibérico.

23. De hecho, la tesis doctoral de Millás Vallicrosa estuvo dirigida a estudiar un tema puramente arabista, el de la influencia de la poesía popular andalusí en la Italia medieval, siguiendo una línea de investigación abierta por su maestro Ribera, como el propio joven hebraísta catalán reconocía (Millás Vallicrosa 1920: 550).

24. Sobre este rol, ver Glick (1977).

CONCLUSIONES

Impulsada por las propias dinámicas del nacionalismo español, la reflexión sobre el pasado judío medieval fue ejerciendo una atracción creciente sobre los historiadores e intelectuales españoles a lo largo del siglo XIX, hasta el punto de hacerse con un espacio por derecho propio dentro del marco de los estudios generales sobre la historia de España. A pesar de la fuerte ambivalencia con la que inicialmente se tendió a abordar una historia que durante muchos siglos había sido interpretada exclusivamente desde el punto de vista del antagonismo religioso, se fue abriendo camino gradualmente la posibilidad de un estudio más desapasionado de ese pasado, lo que permitió poner en cuestión algunos de los estereotipos más arraigados. Cristalizaría así durante el periodo de la Restauración un amplio reconocimiento de la impronta dejada por la experiencia judía medieval en el conjunto de la cultura y sociedad españolas, que abarcaba desde la literatura a la jurisprudencia, al mismo tiempo que se iba gestando un reencuentro con el mundo judío, cada vez más atento a los cambios políticos que se daban en el país. El momento de crisis nacional que se vivió en el cambio de siglo actuó como catalizador de estos procesos. De un lado, impulsó los trabajos de un regeneracionismo académico que promovía la reforma de los métodos de investigación historiográficos, incidiendo en la necesidad de profundizar las líneas de investigación abiertas en las décadas anteriores. Por otra parte, y ante la proliferación de un discurso que ponía en cuestión las capacidades intelectuales de los españoles, estimularía un renovado esfuerzo por reivindicar, en clave nacional, todas las aportaciones hechas desde la península ibérica al conjunto de la ciencia y de la cultura europea.

Se ha tendido frecuentemente a señalar el carácter liberal del filosefardismo español. Si es cierto que buena parte de las iniciativas diplomáticas que buscaron afianzar la relación de España con la diáspora sefardí durante la Restauración fueron lideradas por destacadas personalidades liberales, se fue consolidando también la existencia de una opinión pública conservadora cada vez más predispuesta a reconocer positivamente el legado judío peninsular. En el ámbito historiográfico fueron de hecho investigadores de marcada significación católica y conservadora quienes defendieron con más tenacidad la necesidad de profundizar en el estudio del pasado judío. Junto a Fidel Fita, destaca en este sentido la aportación hecha por los arabistas españoles, persuadidos de que el desarrollo de los estudios judíos redundaría necesariamente en beneficio de sus investigaciones sobre los intercambios que en los ámbitos de la ciencia y la filosofía se habían dado entre individuos de las tres religiones que coexistieron en la península ibérica durante la Edad Media. Bajo su liderazgo, y amparados por el prestigioso respaldo de Menéndez Pelayo, el orientalismo español se convertiría en uno de los principales ámbitos de internacionalización dentro de las humanidades españolas. Resulta cuanto menos curioso

comprobar cómo la reflexión historiográfica sobre la España judía podía servir como fuente común para la legitimación de proyectos culturales tan dispares como los que propugnaban historiadores judíos alemanes e intelectuales católicos españoles, cargados ambos de una importante dimensión política. Nacionalismo historiográfico y apologética católica aparecen de esta forma como dos estímulos fundamentales en el proceso de institucionalización del orientalismo moderno en España, teniendo ambos mucho que ver, paradójicamente, con la cada vez más inclusiva reevaluación del legado judío y musulmán en el país. La creación de una sección de estudios judíos en el Centro de Estudios Históricos en 1914 y de una cátedra de hebreo rabínico en la Universidad Central de Madrid en 1915 constituirían un punto de inflexión en el desarrollo de los estudios judíos en España, señalando una posible madurez que llegaba en cualquier caso de forma más tardía que en el ámbito arabista. La truncada experiencia de Yahuda en Madrid puso un cierto freno a ese progreso, pero pronto surgiría, a pesar de ello, una nueva generación de hebraístas que, al abrigo de sus contactos transnacionales, y dentro del marco del nuevo CSIC de posguerra, pondrían fin al periodo formativo de los estudios sobre la historia de la España judía para dar paso a una auténtica escuela historiográfica ya consolidada.

FUENTES CITADAS

Fuentes primarias

- Amador de los Ríos, José (2001 [1875]): *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Amador de los Ríos, José (2013 [1848]): *Los judíos de España. Estudios históricos, políticos y literarios*. Pamplona: Urgoiti.
- Asín Palacios, Miguel (1901): «El filósofo zaragozano Avempace», *Revista de Aragón*, II, octubre, 301-303.
- Baer, Yitzhak (1981): *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 2 vols.
- Bages Tarrida, Jaime (1922): *Séfer Ha-Kabbaláh (El libro de la Tradición) de R. Abraham Ha-Levi ben David*. Granada: Tip. de El Defensor, 2 vols.
- Bonilla y San Martín, Adolfo (1908): *Historia de la filosofía española. Tomo I (Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Bonilla y San Martín, Adolfo (1911): *Historia de la filosofía española. Tomo II (Siglos VIII-XII: Judíos)*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Caravaca, Andrés (1903): «Moisés-Ben-Maimón (Maimónides)». Tesis presentada al claustro de doctores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Madrid: Imprenta San Francisco de Sales.
- Cárdenas, Francisco de, Francisco Fernández y González y Fidel Fita (1884): «La sinagoga de Córdoba, monumento nacional», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 5, cuaderno VI, 400.
- Castro, Adolfo de (1992 [1847]): *Historia de los judíos en España*. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Codera, Francisco (1890): «'Bosquejo histórico de la dominación islamita en las Islas Baleares', por D. Álvaro Campaner», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 16, cuaderno VI, 473-497.
- Colmeiro, Manuel (1877): «Historia social, política y religiosa de los judíos en España (I)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 1, cuaderno I, 59-71.
- Eguílaz, Leopoldo (1880): «Del lugar donde fue Illiberis», *La Ciencia Cristiana*, 93, 15 de noviembre.
- Fernández Guerra, Aureliano (1877): *Don Rodrigo y la Cava*. Madrid.
- Fita, Fidel (1883): «Paleografía hebrea», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 2, cuaderno III, 199-207.
- Fita, Fidel (1884): «La sinagoga de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 5, cuaderno VI, 361-399.
- Fita, Fidel (1901): «Literatura hispano-hebrea», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 38, 24-27.
- Fita, Fidel (1905): «Epigrafía hebreo-lusitana», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 47, 467-478.
- Fita, Fidel (1915): «Propuesta de la Academia para cubrir la Cátedra de Lengua y Literatura rabínica en la Universidad Central», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 67, 195-197.

- Gil, Rodolfo (1911): *Romancero español*. Madrid: Imprenta Alemana.
- Guillén Robles, Francisco (1884): «Necrología: Reinhart Dozy», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 4, 291-311.
- Jacobs, Joseph (1889): «Periodos de la historiografía israelita en la Edad Media», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 15, cuadernos I-III, 152-160.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1876): «Mr. Masson redivivo», *Revista Europea*, VIII (127), 132-140.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1880): *Historia de los heterodoxos españoles. Tomo I*. Madrid: Imprenta de F. Maroto e Hijos.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1891): *Discursos de recepción del Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez Pelayo y de contestación del Excmo. Sr. D. Alejandro Pidal y Mon, leídos en la Junta pública de 15 de mayo de 1891*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1901): «Prólogo», en Miguel Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética*. Zaragoza: Comas Hermanos, vii-xxxix.
- Menéndez Pidal, Ramón (1906): «Catálogo del romancero judío-español», *Cultura Española*, IV, noviembre, 1045-1077.
- Millás Vallicrosa, José María (1920): «Influencia de la poesía popular hispanomusulmana en la poesía italiana», *Revista de Archivos, Museos y Bibliotecas*, XLI, 550-564.
- Millás Vallicrosa, José María (1930): «Documentos hebraicos del Archivo del Pilar, de Zaragoza», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 96, 669-684.
- Remiro, Gaspar (1920): *Los cronistas hispanojudíos. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en el acto de su recepción pública el día 23 de mayo de 1920*. Granada: Tip. de El Defensor.
- Romero y Barros, Rafael (1884): «La sinagoga de Córdoba, hoy ermita dedicada al culto bajo la advocación de San Crispín», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 5, 234-264.
- Sánchez Moguel, Antonio (1890): «Un romance español en el dialecto de los judíos de Oriente», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 16, cuaderno VI, 497-509.
- Ureña, Rafael (1898): *La influencia semita en el derecho medio-eval de España*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación.
- Yahuda, Abraham (1915): «Contribución al estudio del judeo-español», *Revista de filología española*, 2, 339-370.
- Yahuda, Abraham S. (2014 [1949]): «Teaching Hebrew in Madrid: The Emergence of Sephardi Studies in Spain (1949)», traducción de A. Gonzalez en J. P. Cohen and S. A. Stein (eds.), *Sephardi Lives: A Documentary History, 1700-1950*. Stanford: Stanford University Press, 425-428.

Bibliografía

- Adoriso, Chiara (2009): «Jewish Philosophy or ‘Philosophy among the Jews’? Salomon Munk and the Reception of Judeo-Arabic Texts in the 19th Century», *Naharaim*, 3, 91-101.
- Álvarez Junco, José (2016): *Mater Dolorosa: La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 14.^a ed.
- Baldó Lacomba, Marc (2000): «El plan de estudios de 1900 y la renovación de la enseñanza de la historia», en Luis Rodríguez-San Pedro (ed.), *Las universidades hispánicas. Tomo II, Siglos XVIII y XIX*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 59-75.
- Balfour, Sebastian (1997): *El fin del imperio español (1898-1923)*. Barcelona: Crítica.
- Bornstein, Pablo (2019): «An Orientalist Contribution to ‘Catholic Science’: The Historiography of Andalusí Mysticism and Philosophy in Julián Ribera and Miguel Asín», *Religions*, 10 (568).
- Bornstein, Pablo (2021): *Reclaiming al-Andalus: Orientalist scholarship and Spanish nationalism, 1875-1919*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Brenner, Michael (2010): *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Calderwood, Eric (2019): «Moroccan Jews and the Spanish colonial imaginary, 1903-1951», *The Journal of North African Studies*, 24, 86-110.
- Casanovas, Jordi (2005): *Epigrafía Hebrea*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Clark, Cristopher (2009): «The New Catholicism and the European Culture Wars», en Cristopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 11-46.
- Clark, Cristopher y Wolfram Kaiser (eds.) (2009): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Díaz-Mas, Paloma (2015): «Ramón Menéndez Pidal y la cultura sefardí», en Nicolás Asensio Jiménez y Sara Sánchez Bellido (eds.), *Lengua y cultura sefardí: Estudios en memoria de Samuel G. Armistead*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 179-210.
- Díaz-Mas, Paloma (2016): «Marcelino Menéndez Pelayo, editor de romances sefardíes», *Abenámar*, I, 129-152.
- Fenton, Paul B. (2018): «Salomon Munk and the Franco-Jewish Discovery of Orientalism», en Ottfried Fraisse (ed.), *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context*. Berlin: De Gruyter 267-290.
- Friedman, Michal (2011): «Jewish History as ‘Historia Patria’: José Amador de los Ríos and the History of the Jews of Spain», *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 18 (1), 88-126.
- Friedman, Michal (2019): «Orientalism between Empires: Abraham Shalom Yahuda at the Intersection of Sepharad, Zionism, and Imperialism», *Jewish Quarterly Review*, 109 (3), 435-451.
- García-Jalón de la Lama, Santiago (2006): *Don Abraham Yahuda y la Universidad Central de Madrid*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Glick, Thomas F. (1977): «José María Millás Vallicrosa (1897-1970) and the Founding of the History of Science in Spain», *Isis*, 68 (2), 276-283.
- Glick, Thomas F. (2018): «Millás Vallicrosa in Jerusalem (1937-1938)», en Federica Francesconi, Stanley Mirvis y Brian M. Smollett (eds.), *From Catalonia to the Caribbean: The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times*. Leiden: Brill, 294-307.
- González, Allyson (2019): «Abraham S. Yahuda (1877-1951) and the Politics of Modern Jewish Scholarship», *The Jewish Quarterly Review*, 109 (3), 406-433.
- González, Isidro (1991): *El retorno de los judíos*. Madrid: Nerea.
- Ivry, Alfred L. (2000): «Salomon Munk and the *Mélanges de Philosophie juive et arabe*», *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2), 120-126.
- Juliá, Santos (ed.) (1998): *Debates en torno al 98: Estado, Sociedad y Política*. Madrid: Comunidad de Madrid.
- Lisbona, José Antonio (1993): *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Zaragoza: Ríopiedras.
- López Sánchez, José María (2006): *Heterodoxos españoles: El Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*. Madrid: Marcial Pons.
- Manrique Escudero, Mónica (2016): *Los judíos ante los cambios políticos en España en 1868*. Madrid: Hebraicas ediciones.
- Manrique Escudero, Mónica (2018): *El proyecto de regreso a Sefarad en el siglo XIX*. Madrid: Hebraica Ediciones.
- Marín, Manuela, Cristina De La Puente, Fernando Rodríguez Mediano y Juan Ignacio Pérez Alcalde (2009): *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Motzkin, Gabriel (1989): «The Catholic Response to Secularization and the Rise of the History of Science as a Discipline», *Science in Context*, 3 (1), 203-226.
- Navarro, Jaume (2017): «Promising Redemption. Science At The Service Of Secular And Religious Agendas», *Centaurus*, 59, 173-188.
- Peiró Martín, Ignacio (1995): *Los guardianes de la historia: La historiografía académica de la Restauración*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Ríos Saloma, Martín F. (2011): *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivière Gómez, Aurora (2000): *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*. Madrid: Dykinson.
- Rohr, Isabelle (2011): «'Spaniards of the Jewish Type': Philosephardism in the Service of Imperialism in early Twentieth-Century Spanish Morocco», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 12 (1), 61-75.
- Schapkow, Carsten (2016): *Role Model and Counter Model: The Golden Age of Iberian Jewry and German Jewish Culture during the Era of Emancipation*. New York: Lexington.
- Schorsch, Ismar (1989): «The Myth of Sephardic Supremacy», *Leo Baeck Institute Yearbook*, 34, 47-66.
- Schorsch, Ismar (1994): *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover: Brandeis University Press.