

Economías de la convivencia: musulmanes, cristianos, judíos y el fantasma de la España medieval

MANUELA CEBALLOS

Resumen: La convivencia, o la coexistencia entre judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval, aparece con frecuencia como la antítesis del fanatismo y la violencia religiosa. Varios historiadores de la Edad Media española han postulado que los místicos, en especial los sufíes por su supuesto énfasis en la interioridad y no en la ley y el rito islámicos, fueron ejemplos vivos de esa coexistencia tolerante. Este ensayo sostiene que la economía moral y política del concepto historiográfico de convivencia, con sus premisas liberales acerca de lo que constituye la tolerancia religiosa, permite y legitima el uso de la violencia para sacrificar ciertos modos de ser y existir en comunidad, mientras que produce y defiende otros.

Abstract: *Convivencia*, the coexistence of Jews, Christians, and Muslims in Islamic Spain, is often portrayed in public discourse as the antithesis to extremism and

Palabras clave: Convivencia, Islam, secularismo, Yihad, España, violencia, tolerancia.

Key words: Coexistence, Islam, secularism, Jihad, Spain, violence, tolerance.

violence. Furthermore, scholars on Medieval and Early Modern Iberia have argued that Christian mystics and Sufis embodied the concept of *convivencia* because they prioritized inner belief over religious practice and law. This essay argues that the moral and political economies of the historiographic concept of *convivencia*, with its liberal assumptions about what constitutes religious tolerance, serves to authorize and justify the use of to sacrifice certain ways of being and living in community while it produces and maintains others.

Después de los ataques ocurridos el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, comentaristas, intelectuales, periodistas y demás consultores mediáticos exploraron las razones detrás de la tragedia, exponiendo diversas teorías sobre el inevitable conflicto entre Oriente y Occidente, Islam y Cristianismo. Para muchos, la idea de un “choque de civilizaciones”, propuesta por el politólogo Samuel Huntington en los años noventa, se había materializado definitivamente.¹ Sin embargo, y en ocasiones como respuesta a Huntington, otro grupo de pensadores se aferró al ejemplo histórico de la coexistencia entre musulmanes, judíos y cristianos en al-Ándalus (el nombre que dieron los árabes a la península ibérica) para contrarrestar la noción de una guerra religiosa permanente entre monoteísmos. Con el objetivo de describir y teorizar esta coexistencia, a veces pacífica y a veces no tanto, el historiador español Américo Castro había ya utilizado desde 1948 (nueve años después de la Guerra Civil Española) el término “convivencia.”

Evidentemente, la discusión acerca del presente y el futuro de las relaciones interreligiosas después de la caída de las Torres Gemelas en Manhattan no se reduce a estas dos posturas. La existencia

¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londres: Simon & Shuster, 1996.

misma de la convivencia andalusí y las condiciones que la hicieron posible también han sido motivo de debate: ¿Hubo realmente un momento histórico de coexistencia pacífica, o al menos productiva, en la España medieval? ¿Quién o qué facilitó esa coexistencia y, luego, precipitó su declive? ¿Cómo se administraban los espacios, los cuerpos, las prácticas? Y finalmente, ¿qué lecciones nos deja este pasado multicultural y cómo podemos aplicarlas a los conflictos contemporáneos? La premisa implícita en esta última pregunta es que podemos acceder directamente a un pasado tangible, sin filtro, que nos habla claramente sin que tengamos que hacer mayores esfuerzos para traducirlo.

Aunque este ensayo rechace la postura de Huntington, no se pretende aquí caracterizar el trato que daban los musulmanes a las minorías cristianas y judías en al-Ándalus entre los siglos octavo y quince en términos de tolerancia o intolerancia, en fin, de afirmar o desmentir, desde la evidencia histórica, la veracidad de la propuesta de Castro. En cambio, el propósito es abordar el concepto de convivencia en sus dimensiones económicas y disciplinarias, y analizar las implicaciones políticas de su uso para soñar, describir y administrar las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes.

En el año 2009, “*The Cordoba Initiative*,” una organización sin ánimo de lucro liderada por el imán Feisal Abdul Rauf (líder musulmán conocido en los Estados Unidos por sus escritos ecuménicos y por ser cofundador de ASMA)² propuso construir un centro comunitario islámico en Manhattan, a dos cuadras de las ruinas de las Torres Gemelas. Inicialmente, el centro comunitario que incluiría una mezquita habría de llamarse “*Cordoba House*,” aunque

2 *American Society for Muslim Advancement*, o Sociedad Americana por el Desarrollo Musulmán

luego se cambió el nombre a Park51.³ La referencia a la ciudad de Córdoba, según la página de Internet de la organización, “fue escogida para simbolizar el momento histórico en el cual musulmanes, cristianos y judíos vivieron juntos en paz y armonía y crearon un centro próspero de vida espiritual, cultural y comercial en la ciudad de Córdoba, en el sur de España.”⁴ La descripción idealizada de la capital del califato omeya en donde, según la organización, las distintas comunidades vivieron sin conflicto, aparece como prueba empírica de coexistencia religiosa y como bálsamo para las heridas del presente.

Sin embargo, esta imagen de la ciudad andaluza no ha sido adoptada universalmente. En el caso del centro comunitario, la elección del nombre “Córdoba House” para indicar la intención del grupo de fomentar el pluralismo religioso, no tuvo la acogida esperada. Al contrario, el centro fue motivo de intensa controversia mediática y política, en especial durante el periodo electoral de 2010. Newt Gingrich, quien en ese momento ejercía como Presidente de la Cámara de Representantes, dio la siguiente declaración al respecto: “Todo islamista en el mundo reconoce a Córdoba como símbolo de conquista musulmana,” insinuando así que la construcción de una mezquita cerca del lugar donde ocurrieron los ataques contra las Torres Gemelas representaría una derrota nacional.⁵

3 Desde al menos abril de 2014, Park51 es un proyecto independiente que no tiene ningún vínculo formal con Cordoba Initiative. Ver: http://www.nytimes.com/2014/04/30/nyregion/developer-scales-back-plans-for-muslim-center-near-ground-zero.html?ref=topics&_r=0 (página accedida en 17/02/2015)

4 “About Us,” *The Cordoba Initiative*, <http://www.cordobainitiative.org/about/> (página accedida el 17/02/2015) Todas las traducciones son de la autora, a menos de que se indique lo contrario.

5 “Every Islamist in the world recognizes Cordoba as a symbol of Muslim conquest” *The Proposed New York Mosque and the Constitution*,” *Fox News.com*, <http://www.foxnews.com/opinion/2010/08/04/peter-ferrara-muslim-mosque-manhattan-constitution-saudi-arabia-synagogues/> (página accedida el 17/02/2015)

Cuando se intensificaron las manifestaciones en contra del proyecto, el entonces gobernador del estado de Nueva York, David Paterson, intentó persuadir al grupo liderado por Abdel Rauf de buscar otro lugar para el centro comunitario. A pesar de eso, Paterson intentó clarificar (o eso parecería) que los musulmanes que participaban de esta iniciativa no eran iguales a aquellos involucrados en los ataques, diciendo: “este grupo responsable de esta mezquita... es conocido como un grupo de sufíes musulmanes. No son como los chiítas...son casi como un híbrido, casi occidentalizados. No son lo que yo clasificaría como una práctica mayoritaria musulmana.”⁶ Con esta extraña explicación, el gobernador determinó que los sufíes (místicos musulmanes) se encuentran, por su supuesta hibridez, por fuera de los límites del Islam ortodoxo, y por ende, más cerca de Occidente. Aquí los sufíes se contraponen a los chiítas que, según la lógica del exgobernador, se encuentran al otro extremo ideológico (¿y geográfico?) o sea, más lejos de Occidente. Finalmente, lo que Paterson describe como la “práctica mayoritaria musulmana” (“*mainland [sic] Muslim practice*”) entonces existiría también en ese mismo espacio conceptual que se opone a lo auténticamente “occidental.” Así, en medio de este debate sobre el paradigma andalusí de la convivencia, también se evidencia la percepción generalizada del Islam como religión violenta y del misticismo como atenuante de esa violencia. Con la clasificación del grupo tras “Córdoba House” como atípico, se juzga la autenticidad y peligrosidad de las prácticas islámicas desde afuera, desde el poder político que otorga un cargo democrático en un país presuntamente laico donde los musulmanes son minoría. Dejando a un lado los detalles específicos de esta anécdota,

6 “This group who has put this mosque together, they are known as the Suffi [sic] Muslims. This is not like the Shiites...They’re almost like a hybrid, almost westernized. They are not really what I would classify in the sort of mainland [sic] Muslim practice.” <http://newyork.cbslocal.com/2010/08/26/paterson-mosque-developers-hybrid-almost-westernized-muslims/> (página accedida el 17/02/2015)

es evidente que lo que está en juego en esta controversia es la relación entre el estado liberal y la práctica religiosa, es decir, entre formas de ordenar la vida que producen ciertas subjetividades y suprimen otras, y que así determinan y regulan las posibilidades de coexistencia entre individuos y comunidades.

Este texto pretende entonces criticar la supuesta oposición entre la convivencia andalusí y la violencia, tanto en la historiografía de España como en el discurso popular post-once de septiembre en los Estados Unidos. También busca analizar cómo se administran los espacios históricos, legales, y éticos a partir de esa falsa dicotomía. Comenzando por el medioevo español, como sugiere David Nirenberg, “la convivencia se basó en la violencia; no fue su antítesis pacífica. La violencia derivó su significado de la coexistencia, no en oposición a ella.” Desde esta perspectiva, el ejercicio de distintas formas de violencia jugó un papel fundamental en la comprensión y formación comunitaria en el Mediterráneo occidental, tanto al norte como al sur del Estrecho de Gibraltar. Sin embargo, el concepto historiográfico de la convivencia está también ligado inextricablemente a un ideal político que propone al estado moderno como condición necesaria para una supervivencia conjunta viable. Por ende, más que una simple descripción de interacciones históricas entre comunidades, la convivencia andalusí es un concepto normativo que despliega y justifica su propia violencia para producir, regular, y formar sujetos/ciudadanos. Aquí es importante traer a colación el trabajo de Talal Asad sobre el secularismo, definido no como la ausencia de lo religioso en las estructuras de poder estatal, sino como la conjunción de prácticas, ideas, y disposiciones que conciben, reglamentan y autorizan categorías centrales a la modernidad como “la religión” y “la política” al igual que la relación entre estas categorías.

VIOLENCIA MEDIEVAL Y CONVIVENCIA

En España, las discusiones sobre al-Ándalus han sido claves en la construcción y autoridad del estado contemporáneo desde los años que siguieron a la Guerra Civil Española (1936-1939).⁷ El legado de al-Ándalus también es un tema frecuente en los debates sobre la migración magrebí a España, las disputas territoriales marroquí-españolas, y los atentados del once de marzo de 2004 en Madrid. Aunque la convivencia andalusí se define frecuentemente como un fenómeno exclusivamente español, el concepto se ha usado fuera de España para sustentar distintos argumentos acerca de los musulmanes en Europa y Norteamérica y sobre el derecho que tendrían -o no- de ocupar ciertos espacios históricos, físicos y legales. Como bien decía el historiador Marshall Hodgson, la idealización en la academia euro-estadounidense del Islam español y de la convivencia multi-confesional en al-Ándalus ha promovido la dudosa teoría de que la civilización islámica alcanzó su punto más alto en Europa, y luego entró en decadencia una vez que el “Islam europeo” desapareció con la mal llamada Reconquista.

De hecho, el concepto historiográfico de la convivencia surge del trauma colectivo producido por la Guerra Civil y el triunfo militar del franquismo. El término “convivencia” aparece entonces en medio del debate sobre la identidad española conocido como “El

⁷ El “Ejército de África” (llamado Cuerpo de Ejército Marroquí durante la Guerra Civil Española), jugó un papel decisivo en la victoria de los Nacionalistas. Más o menos dos décadas antes, las tropas españolas (que en ese momento incluían a un joven general de nombre Francisco Franco), se habían enfrentado a la guerrilla anti-colonial de ‘Abd al-Karīm al-Khaṭābī, en la Guerra del Rif de 1920. Las fuerzas marroquíes fueron derrotadas después de la intervención de Francia a favor de los españoles y el uso de armas químicas (incluyendo gas mostaza) contra la población civil marroquí. Ver: Sebastian Balfour, *Deadly embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War*, Oxford: Oxford University Press: 2002

Ser de España” que comenzó en el siglo XIX y que la llamada Generación de 1914 retomó, a veces desde el exilio (como en el caso de Américo Castro). Aunque la convivencia y la tolerancia no son de ninguna manera equivalentes en el pensamiento castrista, su representación del sufismo como la versión más flexible, universal y liberal del Islam ha llevado a otros a asociar esa descripción de la convivencia andalusí con el sufismo (en árabe *taṣawwuf*) y la tolerancia.

Para Castro, la naturaleza excepcional de España frente al resto de Europa se debía a las huellas que dejaron los judíos y musulmanes no solamente sobre el paisaje, sino sobre el carácter nacional. Considerando que el nacionalcatolicismo se retrataba a sí mismo como la continuación natural de las raíces católicas, romanas y góticas de España (por lo que la irrupción musulmana y la presencia judía representaban un quiebre), la tesis de Castro desafiaba la ideología franquista. Además, la compleja relación colonial entre España y Marruecos, país mayoritariamente musulmán que albergó una minoría importante de judíos hasta fines de los años cuarenta, impedía para muchos la capacidad de imaginar la posibilidad de relaciones recíprocamente beneficiosas entre cristianos, musulmanes y judíos, y mucho menos la transformación colectiva a partir de esas interacciones.⁸ Castro,

8 Muchos soldados marroquíes fueron reclutados por los Nacionalistas españoles para pelear en la Guerra Civil como miembros de las “Tropas Indígenas de Regulares,” establecidas desde principios del siglo XX (Franco prestó servicio militar allí en 1913.) Los panfletos Nacionalistas mostraban a los “Regulares” como soldados feroces y brutales para así atemorizar a la población civil y a sus enemigos, mientras que los Republicanos aprovecharon esa imagen monstruosa de los marroquíes para desacreditar la causa fascista. Después de la guerra, Franco formó la “Guardia Mora,” disuelta en 1958, que tenía como objetivo proteger al dictador. En el siglo XV, los Reyes de Castilla establecieron una guardia musulmana y morisca con el mismo fin. Ver, Ana Echevarría y Martin Beagles, “Knights of the Frontier: the Moorish guard of the Kings of Castille (1410-1467), The medieval and early modern Iberian world, Brill: Leiden; Boston, 2009.

exiliado en los Estados Unidos, proponía una aproximación nueva a la identidad española (asumida como categoría incontestable), en la cual la *experiencia* multicultural reemplazaría los conceptos de raza y de hispanidad esencial para describir la idiosincrasia de los españoles. En eso difería del establecimiento intelectual de la época, tanto franquista como de la oposición, en especial del respetado historiador y político Claudio Sánchez-Albornoz. Sánchez-Albornoz, exiliado en Argentina, decía poder identificar una “contextura vital” hispana desde Séneca hasta Unamuno y afirmaba que los siglos de dominio musulmán sobre la península no representaban más que un paréntesis en medio de esa España eterna.⁹ Contra esa hispanidad totalizante, Castro proponía una nueva narrativa y terminología historiográfica, donde los modos de vivir y de actuar reemplazarían las ideas de “raza” y “cultura,” prevalentes en la escritura de la historia de Europa.

Aunque el desarrollo del concepto de convivencia es tal vez el legado mejor conocido de Américo Castro, el término mismo está anclado a otros neologismos suyos, muchos de ellos relacionados con la palabra “vida” y sus derivados. De ahí que algunos críticos hayan insistido en la influencia del Existencialismo en el pensamiento castrista. En las anotaciones que Castro añadió a la traducción al inglés de *España en su Historia*, el autor explica que la palabra *vivencia* es para él lo que la palabra alemana *Erlebnis* significa en la obra de Wilhelm Dilthey, o sea: *one’s awareness of one’s*

⁹ Antes de Castro, el filólogo y medievalista Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), quien fue maestro de Castro y a su vez alumno de Marcelino Menéndez y Pelayo, había utilizado el término “convivencia” para referirse a la manera en la cual las normas gramaticales del español latinoamericano y peninsular oscilan entre la sincronía y la contradicción. Irónicamente, Menéndez Pidal estuvo del lado de Sánchez-Albornoz en el debate sobre el “Problema de España.” Es importante notar que la obra de Menéndez Pidal sobre el Cid fue apropiada por el régimen franquista a pesar de las simpatías republicanas del intelectual. (Ver: Menéndez Pidal, 1918 y 1929; Subirats, 2003; Novikoff, 2005 y Baxter-Wolf, 2009.)

own experience—conciencia de la propia experiencia.¹⁰ Este concepto se relaciona a su vez con el de *morada vital*, la estructura dentro de la cual habitan individuos y comunidades. La manera en la que se vive dentro de la morada recibe el nombre de *vividura*.

Según Castro, la *morada vital* que enmarcó la historia de España no existió como tal hasta después de la llegada de los ejércitos de Tariq ibn Ziyād en 711, cuando la *vividura* y *vivencia* de judíos, musulmanes y cristianos (*convivencia*) generó una sociedad distinta a la que había existido nunca en Europa. Escribe Castro: “lo más original y universal del genio hispánico toma su origen en formas de vida fraguadas en los 900 años de contextura cristiano-islámico-judaica.”¹¹ Como se ve, el concepto de convivencia de Castro es más que un sinónimo de coexistencia, aunque no haya nada simple ni obvio en la formulación de comunidades ni en el vivir juntos. En este caso tal vez podríamos describirlo mejor como una “conciencia de la propia experiencia” en relación a la de otro individuo o grupo.

Este uso del otro como espejo es fundamental para entender muchas de las teorías más famosas de Castro, por ejemplo aquella que sugiere que el culto a Santiago de Compostela (Santiago Matamoros) fue una respuesta cristiana a las dimensiones prácticas del *yihād* en el Islam. La misma lógica genera también la desafortunada tesis de que la Inquisición Española y los estatutos

10 Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, Princeton: Princeton University Press, 1954; 17. *España en su Historia* fue publicada inicialmente en 1948. Una nueva revisión llamada *La Realidad Histórica de España* salió en 1954, y más adelante en 1962 y 1966. La traducción al inglés, sustancialmente distinta de la versión en español, se tituló *The Structure of Spanish History* y fue publicada en 1954. Esta traducción fue modificada en 1971 y se publicó como *Spaniards: An Introduction to Their History*. Estos libros fueron objeto de censura en España durante la dictadura de Francisco Franco.

11 Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Mexico: Porrúa, 1954: 61.

de limpieza de sangre se originaron a partir ciertas prácticas judías (en esta última idea coincidían Castro y Sánchez-Albornoz).¹² En cualquier caso, ambos ejemplos muestran que la idea de convivencia concebida por Castro no estaba limitada a casos de coexistencia pacífica entre comunidades. Al contrario: el concepto aludía a las muchas y variadas transformaciones que ocurrían durante los encuentros interreligiosos, aun si esas transformaciones incluían la forma de expresar violencia y de hacer la guerra.

A pesar de esto, la tolerancia en la España medieval también fue un tema principal en la obra de Castro aunque, por supuesto, convivencia y tolerancia no fueron nunca simples equivalentes. España, argumentaba Castro, había sido más tolerante que el resto de Europa en la era medieval, ya que el Islam era una religión inherentemente más tolerante que el cristianismo. Decía, por ejemplo, sobre el Corán: “El Alcorán, fruto del sincretismo religioso, era ya un monumento de tolerancia, puesto que fundía las creencias islámicas con las del judaísmo y el cristianismo.”¹³ Esta tolerancia de España bajo el Islam, fuera de resultar en “sincretismos” tenía aspectos pragmáticos, pues permitía a las clases dominantes musulmanas adaptarse con facilidad a lo que mejor les conviniera ante cualquier situación y así expandir su territorio e incrementar su poder. Más importante, sin embargo, era el sufismo, pues “más aparte de esa consideración pragmática, la ascética y la mística musulmanas (sufismo) hubieron de hacer de *la tolerancia (o de la indiferencia dogmática)* el centro mismo de su

12 Américo Castro, Juan Goytisolo, y Javier Escudero Rodríguez, *El epistolario: Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo (1968-1972)*, Valencia: Pre-textos, 1997. Ver también las refutaciones a esta tesis en Alex Novikoff, “Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: A Historiographical Enigma,” *Medieval Encounters* no. 11 (2005).

13 Castro 1954, 306.

Según Castro, la tolerancia es, por un lado, una actitud laxa frente al dogma. En el otro polo de esta indiferencia estaría el “totalitarismo de la creencia.

Castro 1954, 226.

experiencia religiosa, *basada en el amor de Dios, en el raptó cordial, y no en el conocimiento.*¹⁴ De manera sutil, Castro esboza aquí lo que para él es la tolerancia (“indiferencia dogmática”), cuya aplicación e interpretación ha sido casi tan influyente como su concepto de convivencia.

Lo que parecería entonces una afirmación sobre las cualidades tolerantes del misticismo islámico es en realidad un argumento a favor del secularismo como la estructura que hace posible que las relaciones intrarreligiosas se desarrollen de manera relativamente pacífica. Según Castro, la tolerancia es, por un lado, una actitud laxa frente al dogma. En el otro polo de esta indiferencia estaría el “totalitarismo de la creencia.” Escribe Castro:

La tolerancia musulmana hacia otras religiones fue debida, sobre todo, a motivos de índole política. Al mismo tiempo, *lo que llamo totalitarismo de la creencia (la indistinción entre lo religioso y lo secular) llevó, a la postre, a moros y judíos a ser fanáticamente intolerantes.* Los españoles, moldeados en su estructura por el roce histórico de las tres religiones, fueron tolerantes por exigencias políticas, e intolerantes por la índole totalitaria, omnipresente, de su creencia.¹⁵

A pesar de la insistencia del historiador en la tolerancia islámica de la península ibérica, cuyo ejemplo más importante fue la España omeya, Castro también consideraba que la decadencia era inevitable dado el poder totalizante y sobrecogedor que para

14 Castro 2004, 224.

15 Castro 1954, 226.

él caracterizaba la creencia religiosa. El ocaso de la tolerancia es un elemento constante en la historiografía de España, pues la narrativa sobre al-Ándalus tiene un componente nostálgico que predice, desde el comienzo, su fin ineludible. En este fragmento, los “motivos de índole política” son respuestas ventajosas y racionales a los cambios circunstanciales. Del otro lado, la creencia religiosa no responde a ninguna lógica, penetra todos los aspectos de la vida y determina *a priori* las conductas, negando así la agencia individual y colectiva. Existe un contraste drástico entre la representación que hace Castro de los sufíes bajo el reinado de los omeyas y de las élites en este mismo periodo, y de las dinastías que les siguieron. Los sufíes aparecen como un grupo relativamente secular con preocupaciones universales y trascendentes y los soberanos omeyas salen bien librados, pues Castro los describe como excelentes administradores cuya preocupación principal era regular la violencia política y la rebelión, más no la creencia religiosa. Con esta descripción, Castro reproduce los prejuicios de la historiografía islámica con respecto a la dinastía árabe omeya, cuya autoridad religiosa estuvo siempre en duda. Sin embargo, el supuesto secularismo omeya que muchos historiadores musulmanes repudiaron, para Castro es motivo de elogio. En cambio sobre los almorávides y los almohades, dinastías bereberes del Magreb, Castro dice que son “tribus fanáticas de África.”

La conexión entre convivencia y tolerancia no es entonces tan evidente como se ha creído. La una podría existir sin la otra. Sin embargo, para Castro no puede haber tolerancia si la política y el dogma religioso no ocupan espacios distintos en el orden social. Es la autoridad secular la que para él previene el caos de la violencia religiosa. Por esta razón, Castro prefiere una espiritualidad interior e individual a las prácticas religiosas colectivas, preferencia que refuerza en la construcción secular de la religión privada y cuyo fundamento es la creencia y no la práctica. Para Castro, el sufismo

*... para Castro
no puede haber
tolerancia si la
política y el dogma
religioso no ocupan
espacios distintos
en el orden social.*
Castro 1948, 330.

ejemplifica esa espiritualidad privada pues según él estaba al otro extremo de “la ritualidad oficial de la mayoría de los fieles.”¹⁶ En materia política, los sufíes no tenían mucho por hacer pues “el centro de su vida religiosa era la oración, la mención de Alá (dikr)” y el adepto “confiaba totalmente en la voluntad divina (tawakkol) con abandono quietista.”¹⁷

Esta interpretación del sufismo refleja una larga historia de producción académica sobre el Islam en Europa (y luego en Estados Unidos) que pretendía encontrar puntos comunes entre el sufismo y el cristianismo, o helenizar la tradición sufí.¹⁸ De esa manera se desvinculaba al sufismo de sus aspectos legales y rituales, lo que resultaba entonces en un sufismo “menos islámico.” En este argumento se observa la influencia de las agrupaciones que se hacían desde la academia europea del siglo XIX, en donde las religiones “semitas” (descritas como fanáticas, legalistas y vacías de espiritualidad) estaban en un extremo, mientras que el pensamiento griego (retratado como racional, moral y natural) se encontraba en el otro.¹⁹ El misticismo islámico, sin embargo, era particular. Como explica Tomoko Mazusawa, “visto desde la semilla mística del sufismo, todas las leyes parroquiales y mezquinas, los dogmas infantiles y las fachadas ceremoniosas que han constituido el Islam ortodoxo parecen desmoronarse. En

¹⁶ Castro 1948, 330.

¹⁷ *Ibidem*, 329.

¹⁸ Entre los muchos ejemplos de este tipo de tratados están: James William Graham, “A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism” y Miguel Asín Palacios, *El Islam Cristianizado y Sadilés y Alumbrados*.

¹⁹ Ver Michael Sells, *Early Islamic mysticism : Sufi, Quran, Miraj, poetic and theological writings, The classics of Western spirituality*. New York: Paulist Press, 1996.

efecto... esta semilla terminaría pareciéndose a otra cosa distinta del Islam como tal.”²⁰ De esta manera, era (y es) común explicar que el Islam normativo estaba compuesto por una serie de ritos y prácticas formalistas y vacías que el sufismo había trascendido en aras de la búsqueda de una verdad supra-histórica.

Aunque Castro no muestre grandes simpatías por la mayoría de las manifestaciones del catolicismo en España, es notable que lo peor del catolicismo, la Inquisición, tiene para él un origen judío, es decir, semítico en el sentido descrito anteriormente. Castro repite además una distinción cuestionable pero típica de los estudios sobre el Islam: la de la *shari‘a* (ley islámica) versus el sufismo. A pesar de que hubo enfrentamientos entre los *‘ulamā* (la élite de eruditos en varios aspectos del Islam, sobre todo en materias de jurisprudencia) y los sufíes en ciertos periodos históricos y en distintos lugares, el cultivo de virtudes en la tradición sufí ha estado necesariamente ligado a actos rituales de obediencia prescritos legalmente, tales como la ablución, el peregrinaje, el rezo ritual, el ayuno, y hasta el *yihād*. De hecho, la militancia sufí en contra de la corrupción de gobernantes locales e invasores fue característica de los siglos XV y XVI en Marruecos, lugar adonde migraron muchos refugiados andaluces.

En resumen, la idea de la convivencia como tolerancia ha sido usada con frecuencia para describir la historia andalusí, pero el vínculo entre los dos conceptos es ambivalente. Por un lado, Castro afirmó que España había manifestado más apertura que el resto de Europa dada su historia de coexistencia entre tres culturas. Este fenómeno se debía sobre todo al legado pre-almorávide de la dinastía omeya. Por el otro, el historiador también pensó haber encontrado el

20 Tomoko Mazusawa, *The Invention of World Religions*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

origen del nacionalcatolicismo en lo que según él era un rasgo típicamente semita: la fusión de iglesia y estado. La discusión de estas ideas no concluyó con el debate con Sánchez-Albornoz, sino que el concepto resurgió después del once de septiembre de 2001, redimido en la academia estadounidense por expertos en literatura y arte medieval y renacentista, cuyo ejemplo mejor conocido fue María Rosa Menocal.²¹ Más aun, la interpretación castrista del papel de un sufismo tolerante y flexible frente al dogma y de la tolerancia como producto de una administración secular ha encontrado múltiples ecos en los últimos años, muchas veces sin estar sujeta al mismo tipo de escrutinio al que ha estado expuesta la idea de la convivencia andalusí.

Mientras tanto, la idea de que la convivencia y la violencia son nociones opuestas sí ha estado sometida a análisis. En *Comunidades de Violencia*, David Nirenberg cuestiona muchas de las premisas fundamentales a partir de las cuales se ha escrito sobre la violencia en Europa, incluyendo las que aparecen en la obra de Castro. Por ejemplo, dice que la historia escrita a modo de narrativa teleológica y con énfasis en la larga duración (*longue durée*) es inadecuada ya que “se leen los eventos menos dentro de su contexto local y más de acuerdo a una teleología que lleva, de manera más o menos explícita, al Holocausto,” o a 1492, en el caso de España.²² De acuerdo a

21 Existen también excepciones importantes a esta tendencia. En el extenso libro *El Legado de la España Islámica (The Legacy of Muslim Spain)*, editado por Salma Khadra Jayyusi en 1992, la palabra *convivencia* no aparece por ningún lado. Entre los expertos convocados para escribir el tomo está Manuela Marín quien ha expresado que la idea de convivencia es un “elemento de propaganda.” Ver: Alex Novikoff, *Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: A Historiographical Enigma. Medieval Encounters* 11 (1-2):7-36(30), 2005.

22 David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996; 4-5. Todas las traducciones de la autora, a menos de que se indique lo contrario.

Nirenberg, este modelo historiográfico genera problemas en los estudios sobre violencia medieval en Europa ya que traza continuidades entre procesos violentos distintos y localizados para así justificar la existencia de un “discurso persecutorio” cuasi-profético y creciente, que estaría siempre tras la violencia en contra de todas las minorías en todas las regiones europeas a través de los siglos.²³ No deberíamos, escribe Nirenberg, poder conectar “mentalidades medievales y modernas, las acusaciones de sacrificio ritual humano [o libelos de sangre en contra de minorías] y el genocidio moderno”²⁴ lo que implicaría que tampoco deberían relacionarse de manera directa, por ejemplo, las Cruzadas medievales y el nacionalcatolicismo. Además, propone Nirenberg, la violencia y la tolerancia (reconociendo el anacronismo del término) en la Edad Media eran interdependientes. Por esta razón, la violencia intra e intergrupala no tenía que destruir el orden social, sino que de hecho producía y condicionaba modos de coexistencia y de comunidad.

La convivencia se basó en la violencia, no era su antítesis pacífica. La violencia derivó su significado de la coexistencia, no en oposición a ella.
Nirenberg, 7.

Este último punto es esencial para la reinterpretación que hace Nirenberg del concepto de convivencia:

La convivencia se basó en la violencia, no era su antítesis pacífica. La violencia derivó su significado de la coexistencia, no en oposición a ella. Llamar a las masacres de la peste negra²⁵ “intolerantes”

²³ Ver, por ejemplo, el libro de RI Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250.*, Barcelona: Crítica, 1989.

²⁴ Nirenberg, 7.

²⁵ Las masacres de judíos por considerarlos responsables de traer enfermedades fueron frecuentes durante el brote de la peste negra en el siglo XIV.

es entonces malinterpretar de manera fundamental los términos a partir de los cuales la convivencia se articulaba en la Iberia medieval. Del mismo modo, el intento de periodizar a través de la violencia, de dividir el mundo medieval en categorías opuestas de tolerancia e intolerancia, interés mutuo versus hostilidad mutua, sociedad abierta o cerrada, es perder de vista la interdependencia entre una categoría y otra.²⁶

Es conveniente aquí anotar que los conflictos en la España de la Edad Media ocurrían más frecuentemente dentro de las comunidades mismas y no entre ellas. Nirenberg insiste en este punto para sustentar su tesis acerca del papel constitutivo de la violencia (sistémica y cataclísmica) en la formación comunitaria. Por lo tanto, el conflicto entre correligionarios y entre grupos pertenecientes a distintas tradiciones fue tan importante en la formación y mantenimiento de las comunidades multi-religiosas en Iberia durante la Edad Media como lo fue en su misma transformación después de la caída de la Granada musulmana en 1492.

La manera en que Nirenberg interpreta y cuenta la historia de las distintas comunidades en España difiere sustancialmente de la manera en la que esta misma historia aparece en uno de los libros más conocidos sobre el tema, *El Ornamento del Mundo: cómo los musulmanes, judíos y cristianos crearon una cultura de tolerancia en la España medieval*, de María Rosa Menocal, publicado en el año 2002.²⁷ Este libro, escrito para los no especialistas, es evocador y persuasivo, y podría decirse que el tono simultáneamente presentista y nostálgico es lo que genera muchas de las críticas a

²⁶ Nirenberg, 245

²⁷ María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002)

las que ha estado sujeto. Este aspecto del texto sobresale en la presentación del libro, escrita por Harold Bloom, quien afirma que al-Ándalus representa una Edad de Oro para el Islam que los musulmanes de hoy no han logrado igualar y a la cual deberían aspirar. La misma Menocal escribe una anotación *post scriptum* en la que habla de los ataques del once de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, sugiriendo que al-Ándalus simboliza una edad perdida de tolerancia entre judíos, musulmanes y cristianos. El texto forma parte entonces de la historiografía liberal y teleológica descrita anteriormente, donde se asume que el deterioro del Islam en España comienza con el fin del califato omeya, aunque es justo también notar que Menocal no afirma que la convivencia y su antítesis (que para ella y otros sería la violencia) se opongan de manera estricta.

La tolerancia, según Menocal, no es sinónimo de igualdad, sino algo más cercano a una estética de la contradicción...

Menocal, 11.

La tolerancia, según Menocal, no es sinónimo de igualdad, sino algo más cercano a una estética de la contradicción, pues la tolerancia no estaba basada en “las garantías de libertad de culto comparables a las que se esperan de un estado moderno ‘tolerante.’” Por el contrario, la base de la tolerancia para Menocal es “la aceptación a veces inconsciente de las contradicciones – dentro de uno mismo y dentro de la propia cultura- podían ser positivas y productivas.”²⁸ Este énfasis en la incongruencia, argumenta Menocal, desafía los ideales renacentistas de unidad y armonía que subyacen bajo muchas de las manifestaciones de intolerancia de los estados modernos. No obstante, la insistencia de la autora en la recreación de una “cultura compartida de tolerancia” en este momento histórico y de su personificación en

²⁸ *Ibidem*, 11.

las élites artísticas de al-Ándalus la lleva a desechar y a excluir a los “puristas” (de nuevo los almorávides y almohades) del tejido de al-Ándalus, reproduciendo así las mismas conjeturas propias de las historiografías nacionalistas de España.

De acuerdo a *El Ornamento del Mundo* (título que se refiere a la ciudad de Córdoba cuando era capital del califato omeya), los individuos y las comunidades que no aceptaron el potencial creativo de la contradicción, carecen de identidad andalusí a fuerza de su extranjería, como los almohades que venían del Norte de África y los cruzados que pertenecían a la Cristiandad latina; o por razón de su atraso cultural, como los mártires de Córdoba, descritos en el texto como fanáticos retrógradas que se rehusaron a asimilarse a una cultura más avanzada. Este tipo de discurso se asemeja a los debates contemporáneos acerca del fundamentalismo religioso, o de los límites de la diferencia aceptable dentro de un estado laico. En efecto, en su epílogo “Fragmentos de al-Andalus”, Menocal se pregunta, “¿podrán los musulmanes ser integrados a las naciones europeas seculares y contemporáneas? ¿Deberían los fundamentalistas cristianos tener que exponer a sus hijos a las enseñanzas de la razón, además de las de la fe [...]”? ¿Podrán los católicos croatas, serbios ortodoxos y musulmanes bosnios coexistir en los Balcanes? *¿Cómo pueden coexistir la tolerancia y la intolerancia?*²⁹ Estas preguntas junto con sus premisas liberales, insinúan que la tolerancia tendría que ser impuesta, tal vez a la fuerza, a quienes se niegan a asumirla voluntariamente. La duda que nos queda es para quién y por qué existe o se impone esa tolerancia (¿qué o quienes son sus dueños?) y qué tipos de violencia se justificarían para que esa tolerancia triunfe y se mantenga. En esta economía de la violencia, la esencia de la cuestión no está en la decisión de recurrir a la fuerza o no, sino en el cálculo que

²⁹ *Ibidem*, 278 (énfasis añadido).

determinaría cuánta violencia ha de usarse con el fin de proteger y habilitar un modo particular de comunidad y de vida.

Es claro que la convivencia de Castro ha sido tremendamente influyente, sobre todo si tenemos en cuenta los muchos estudios y representaciones de otros tipos que tratan de la naturaleza de las relaciones interreligiosas en España. A pesar de que la idea de convivencia andalusí de Menocal difiere considerablemente de la enunciación inicial de Castro, su descripción de la tolerancia como modelo secular en al-Ándalus es muy similar. Además, Menocal conserva y recrea la noción de que se puede invocar un concepto de tolerancia que trasciende todo contexto específico para resolver conflictos varios del pasado y del presente. Sin embargo, esta noción de tolerancia post-religiosa está, como la convivencia de Nirenberg, basada en la violencia.

LA VIOLENCIA RELIGIOSA

Dados los orígenes y usos de la noción de convivencia, conviene indagar sobre los tipos de violencia que el concepto mismo autoriza, y sobre el tipo de suposiciones que propaga y habilita. Más allá de hacer una genealogía foucauldiana del modelo de convivencia andalusí, es preciso también examinar el por qué se asume que las distintas tradiciones y comunidades religiosas están siempre en conflicto y competencia entre sí, así como las premisas que vinculan las prácticas religiosas con modos de ser violentos. También valdría la pena enfrentar las ansiedades contemporáneas que se vislumbran en estas discusiones sobre la convivencia histórica: ¿qué está en juego en las distintas maneras de concebir el cómo vivir juntos entre musulmanes, judíos y cristianos? ¿Cómo se imaginarían y distribuirían los espacios? ¿Qué clase de autoridad (religiosa, secular, etc.) sería necesaria para garantizar la

prevención de la violencia espontánea y extrema -si es qué eso es lo que se pretende? ¿Qué tipos de fuerza y violencia se requerirían para producir y recrear ideales comunitarios y sociales? Habría también que reconocer que la violencia sistemática escondería y estaría compuesta por pequeñas violencias cotidianas, y eso sólo en tiempos de paz. De esta manera se reemplazaría la temible violencia catastrófica que asociamos con las sociedades medievales por la violencia del día a día, distribuída de manera desigual entre distintos segmentos de la población. Este miedo que produce un potencial estallido de violencia religiosa, imaginada como especialmente sanguinaria, ha servido para justificar el monopolio de la fuerza del estado laico.

Está, además, la violencia discursiva que naturaliza el ejercicio del poder. Por ende, la violencia es más que una obvia categoría fenomenológica. Hay jerarquías dentro de lo que cuenta o no como violencia legítima. Así describe Gyanendra Pandey la “violencia rutinaria”:

Sugiero que la rutinización de la violencia ocurre no sólo en el despliegue desvergonzado de actos espectaculares y brutales de agresión, ni en el ejercicio mundano, banal y cotidiano de poder sobre mujeres y niños, los marginados políticamente y los pobres. Ocurre también en la construcción y naturalización de categorías particulares de pensamiento, en las historias y en la política. ¿Qué es lo que cuenta como historia, como evento histórico y como evidencia histórica o legal? ¿La palabra de quién cuenta, y cuánto? ¿Cuáles son los términos en los que hemos de entender la distribución de una población, y por ende sus demandas y necesidades políticas? ¿Qué describimos como violencia?³⁰

30 Gyanendra Pandey, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006; 15.

Por un lado, debemos recordar que la violencia es contextual, es decir, sirve para muchos propósitos y crea distintos significados (y significa cosas diferentes) dependiendo de la situación y del universo moral en el cual aparece. Sin embargo, el análisis de Pandey está dirigido a los procesos económicos y políticos que producen categorías como violencia, mayoría y minoría en el estado liberal y neoliberal.

Así, la violencia se convierte en parte del diario vivir no solamente por medio de la fuerza sistemática o bruta contra grupos específicos, sino a través de economías que otorgan y restan valor a ciertos eventos, personas y prácticas. La violencia rutinaria examinada por Pandey también es parte del proceso de creación y delimitación de categorías analíticas. Tomemos, por ejemplo, la “violencia religiosa.” Cuando se habla del Islam en Europa y Estados Unidos, el *yihād* (contra el cual el sufismo y el modelo de convivencia se han considerado antídotos posibles), se presenta como una amenaza latente que justifica la lucha política y militar contra el terrorismo. Fuera de la carga ideológica implícita en el acto de declararle la guerra a una abstracción, esta manera de calificar el *yihād* excluye los discursos legales, éticos y teológicos que gobiernan esta práctica en la tradición islámica, sus significados posibles y su desarrollo.

La violencia religiosa es percibida entonces como elemento aparte, distinta de otros modos de violencia por su supuesta afectividad, irracionalidad, irregularidad y significado ritual y simbólico. Termina pareciendo más violenta e impredecible que todas las demás violencias por considerarse rezago de la Edad Media que la Ilustración

... debemos recordar que la violencia es contextual, es decir, sirve para muchos propósitos y crea distintos significados (y significa cosas diferentes) dependiendo de la situación y del universo moral en el cual aparece.

*La violencia religiosa
es percibida entonces
como elemento aparte,
distinta de otros modos
de violencia por su
supuesta afectividad,
irracionalidad,
irregularidad y
significado ritual y
simbólico.*

y la tecnología deberían ya haber borrado. En el caso de España, excepcional en la historiografía anglosajona por su legado católico y musulmán, esta producción e interpretación de la violencia religiosa como fenómeno aparte, ha impedido entre otras cosas el reconocimiento de la influencia de los mecanismos inquisitoriales de confesión y juicio público sobre los sistemas judiciales en las democracias seculares, cuyo uso de la fuerza se justifica por ser racional y utilitario, apreciación que impide la desnaturalización de la violencia de estado.

Esta distinción entre violencias seculares y religiosas, como se ha visto, influye en las representaciones del *yihād* como práctica especialmente amenazante por no regirse bajo leyes que encuentren traducción directa en el modelo estatal. Sin embargo, esa clasificación también permite comparaciones viciadas, ya que se basa en falsos equivalentes. Un ejemplo es la tendencia a definir el *yihād* como “Cruzada islámica,” o “guerra santa,” lo cual lleva a la conclusión de que el *yihād* tiene como fin principal la eliminación del otro a través de la conversión o aniquilamiento perdiendo de vista que es tradición discursiva particular, con elementos piadosos además de militares y pragmáticos.

MISTICISMO Y VIOLENCIA

Es cierto que en el imaginario liberal, los términos “religión” y “violencia” se vinculan entre sí por medio de las prácticas ascéticas de disciplina. Como la economía liberal del dolor busca minimizar el sufrimiento y maximizar el placer, esas disciplinas se interpretan

como patologías, es decir, de manipulación violenta del propio cuerpo y mente. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de la violencia de los cristianismos y de la participación activa de místicos cristianos (por ejemplo, Raimundo Lulio y Bernardo de Claraval) en las Cruzadas medievales, al misticismo como tal rara vez se le acusa de ser una ideología capaz de generar violencia entre grupos.³¹ En el caso del Islam, eminentes Orientalistas como Marshall Hodgson, Miguel Asín Palacios, Henri Corbin y otros, han creído reconocer lo que Hodgson llamó un aspecto “católico” (ecuménico) en el misticismo islámico.³² Para ellos, el sufismo se expandió institucionalmente a través del mundo musulmán gracias a esa capacidad de trascender barreras sociales y políticas.

Hasta ahora, entonces, en los discursos sobre violencias religiosas mencionados (Park51/Cordoba House, convivencia) los sufíes se distinguen por ser pseudo-musulmanes quietistas que no participan en política ni ejercen poderes “de este mundo.” Pese a esta representación, como indica Scott Kugle, los sufíes también han contribuido a la transformación del concepto y prácticas del *yihād* desde la Edad Media.³³ Por un lado, según Kugle, “los sufíes... rechazan el impulso de externalizar a *shaytan*, o las fuerzas de la tentación, y toman muy en serio la enseñanza del profeta Mahoma sobre el *yihād* mayor.”³⁴ Kugle narra esta lección de la siguiente manera: “el *yihād* mayor es pelear con espadas, pero

31 Para un análisis de cómo el movimiento medieval de la Paz de Dios influyó en las Cruzadas, ver: Tomaz, Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim world, and Western Political Order* Berkeley, California: University of California Press, 2002.

32 Marshall Hodgson, *Venture of Islam, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: University of Chicago Press, 1977; 217

33 Scott Kugle, *Sufis & Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, & Sacred Power in Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

34 *Ibíd.*, 36.

el yihād menor es enfrentarse al enemigo aquí,' [dijo el profeta] mientras ponía sus manos a ambos lados de su propio pecho."³⁵ De esta forma, Kugle se enfoca en las dimensiones psicológicas del *yihād* en la tradición sufí, las cuales previenen la proyección de la propia maldad en el cuerpo de otros. Sin embargo, el *yihād* mayor y el menor no se cancelan mutuamente, como es evidente en el ejemplo del profeta (el modelo a imitar sufí *par excellence*), para quien ambos eran importantes. La práctica ascética, además, no tendría por qué ser incompatible con la disciplina en el combate. Los sufíes, por ende, podían participar en las dos formas de lucha. Y muchos lo hicieron. De hecho, durante los siglos XV y XVI los sufíes afiliados con la orden Yazulí libraron una importante y prolongada campaña militar para resistir la invasión portuguesa y española a las costas magrebíes. Estos sufíes legitimaron sus acciones por medio de los mismo discursos propios de la tradición mística islámica que citaba, por ejemplo, Ibn 'Arabi de Murcia, elogiado por Américo Castro como ejemplo de tolerancia. Mientras Castro describió a los sufíes como individuos motivados por el amor divino más que por la política, esta distinción tenía poco significado para los seguidores de Muḥammad ibn Sulaimān al-Ŷazūlī (quien murió aproximadamente en 1465), que predicaban una reforma que incluía aspectos rituales y legales para generar nuevas formas de amor y devoción.

La orden Yazulí no era marginal ni nació de la nada. A pesar de que era una organización marroquí, siempre hubo movimiento bilateral entre las dos costas separadas por el Estrecho de Gibraltar, por lo que hablar de al-Ándalus y de sus sufíes y modelos comunitarios sin hablar del Norte de África resulta arbitrario y viceversa.³⁶

35 *Ibidem*.

36 También los portugueses incurrieron en territorios del Norte de África con fines expansionistas, tomando para la corona varias ciudades costeras durante el transcurso del siglo XV.

Aun después de 1492, algunos de los musulmanes que habían sido obligados a convertirse al cristianismo, pidieron consejo al muftí de Orán.³⁷ Además, la cofradía Yazulí era tan poderosa y extensa que, como plantea Vincent Cornell, “era imposible ser sufi en el Marruecos del siglo XVI sin autodenominarse yazulí.”³⁸ El nivel de aceptación y de poder adquiridos por los yazulíes debió haber estado habilitado por procesos históricos anteriores que también habrían afectado de alguna manera a las poblaciones en Iberia. La separación entre sufismos, entonces, obedece a formas de clasificar el mundo y no a realidades objetivas. De hecho, Cornell también nota que la desproporcionada atención que reciben los autores sufíes de la élite andalusí, o sea, los que como Ibn ‘Arabi se consideran más “metafísicos,” eclipsa la existencia de un importante y rico sufismo de alcance popular el cual contribuyó al desarrollo de la ley y praxis islámica en el oeste del mundo islámico a partir del siglo XI. Desdeñar la importancia del movimiento yazulí y sus semejantes por su carácter popular, fuera de ser absurdo, es también olvidar que estos se nutrieron de las mismas fuentes textuales y orales que sustentan los tratados más complejos y exigentes de la tradición discursiva islámica. La militancia yazulí, lejos de ser un accidente, fue en parte una manera de reformular conceptos islámicos, por ejemplo la profecía y la autoridad, frente a la amenaza de los imperios emergentes al norte del Estrecho de Gibraltar. Este grupo sufi también se alimentó del legado andalusí, justificando sus prácticas de violencia parcialmente a través de los testimonios de los cientos de miles de refugiados judíos y musulmanes provenientes de al-Ándalus que encontraron santuario en Marruecos desde los

37 LP Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

38 Vincent Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998; xxxix

comienzos de la “Reconquista.” La construcción de un sufismo secular y desinteresado políticamente como eje de la convivencia andalusí, entonces, fuera de ser históricamente inexacta, divide y ordena a los musulmanes de acuerdo a modelos de gobernabilidad contemporáneos, produciendo así un sufismo y un Islam compatibles con el estado liberal. Este sufismo secular, como lo denomina G. A. Lipton,³⁹ ha sido parte de programas impulsados por *think tanks* estadounidenses, como la Rand Corporation y el Heritage Institute, para combatir el terrorismo⁴⁰ y para aplacar los ánimos políticos de grupos opositores.⁴¹

Regresando a las observaciones de Pandey acerca de la violencia rutinaria, de la escritura de la historia y de las economías de la violencia, tal vez sea necesario también volver sobre las nociones de convivencia y sus repercusiones en nuestros análisis históricos y en nuestras ideas acerca de las relaciones interreligiosas, la violencia, la tolerancia y los vínculos entre esos conceptos cuando imaginamos cómo vivir conjuntamente. Más que mito histórico o retrato de un tiempo perdido, la convivencia andalusí es entonces un juicio programático que nace en medio de una crisis y resucita después de otra, generando, privilegiando y excluyendo maneras de vivir y relacionarse.

39 Lipton, G. A. Secular Sufism: Neoliberalism, Ethnocracy, and the Reformation of the Muslim Other.

The Muslim World, 101 (2011): 427–440

40 “State Sponsored Sufism,” *Foreign Policy*, accedido el 15/2/2015 http://www.foreignpolicy.com/articles/2009/06/09/state_sponsored_sufism

41 “Morocco Fights Islamic Extremism with Sufism” *Al Arabiya* accedido el 15/2/2015 <http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/26/120366.html>.

Bibliografía

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity, Cultural memory in the present*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Asín Palacios, Miguel, y Luce López Baralt. 1990. *Sadilés y alumbrados*, Madrid: Hiperión.
- Asín Palacios, Miguel, y Carlos de Miguel. 1981. *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. 2ª ed, Libros Hiperión. Madrid: Hiperión.
- Balfour, Sebastian. 2002. *Deadly embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War*. Oxford University Press.
- Baxter Wolf, Kenneth. (2009), *Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea*. Religion Compass, 3: 72–85. doi: 10.1111/j.1749-8171.2008.00119.x
- Castro, Américo. 1948. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada.
- . 1954. *The structure of Spanish history*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1971. *The Spaniards; an introduction to their history*. Berkeley: University of California Press.
- Castro, Américo, Juan Goytisolo, and Javier Escudero Rodríguez. 1997. *El epistolario: cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo (1968-1972)*, Pre-textos. Valencia: Pre-textos.
- Cornell, Vincent J. 1998. *Realm of the saint: power and authority in Moroccan Sufism*. 1st ed. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- Graham, James William. 1819. “A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism” in *Transactions of the Literary Society of Bombay with Engravings* 1.
- Echevarria, Ana, and Martin Beagles. 2009. *Knights on the frontier: the Moorish guard of the Kings of Castile (1410-1467)*, *The medieval and early modern Iberian world*,. Leiden; Boston: Brill.
- Lipton, G. A. 2011. Secular Sufism: Neoliberalism, Ethnocracy, and the Reformation of the Muslim Other. *The Muslim World*, 101.
- Harvey, L. P. 2005. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hodgson, Marshall. 1977. *Venture of Islam, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: University of Chicago Press.
- Samuel Huntington, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londres: Simon & Shuster.
- Jayyusi, Salma Khadra, y Manuela Marín. 1992. *The legacy of Muslim Spain, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nabe und Mittlere Osten / Handbook of oriental studies. The Near and Middle East*. Leiden; New York: E.J. Brill.
- Kugle, Scott Alan. 2007. *Sufis & saints' bodies: mysticism, corporeality, & sacred power in Islam, Islamic civilization and Muslim networks*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mastnak, Tomaz. 2002. *Crusading peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Menocal, Maria Rosa. 2002. *The ornament of the world: how Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain*. Boston: Little, Brown.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nirenberg, David. 1996. *Communities of violence: persecution of minorities in the Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Novikoff, Alex. 2005. Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: A Historiographical Enigma. *Medieval Encounters* 11 (1-2): 7-36(30).
- Pandey, Gyanendra. 2006. *Routine violence: nations, fragments, histories, Cultural memory in the present*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Sells, Michael. 1996. *Early Islamic mysticism : Sufi, Quran, Miraj, poetic and theological writings, The classics of Western spirituality*. New York: Paulist Press.
- Subirats, Eduardo y Juan Goytisolo. 2003. *Américo Castro y la revisión de la memoria: el Islam en España*. 1. ed, *Ensayo*. Madrid: Ediciones Libertarias.



Manuela Ceballos es docente en la Universidad de Tennessee-Knoxville. Actualmente prepara la defensa de su tesis doctoral en estudios islámicos y religión en la Universidad de Emory (Atlanta).