



CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 10, Núm. 1, pp. 124-159 - ISSN 2027-5528

Los usos políticos de la tolerancia en al-Ándalus en la historiografía española de la primera mitad del siglo XIX

The political uses of al-Ándalus' tolerance in the Spanish historiography during the first half of the XIXTH century

Claudia Lizette Gauzín Campos

Universidad Nacional Autónoma de México

orcid.org/0000-0002-3219-5442

Recibido: 15 de febrero de 2019

Aceptado: 8 de abril de 2019



Los usos políticos de la tolerancia en al-Ándalus en la historiografía española de la primera mitad del siglo XIX

Claudia Lizette Gauzín Campos
Universidad Nacional Autónoma de México

Doctora en Historia.

Correo electrónico: lizettegauzin11@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3219-5442

Resumen

El presente trabajo pretende demostrar cómo los historiadores españoles de la primera mitad del siglo XIX llevaron a cabo una reinterpretación de la tolerancia entre musulmanes y cristianos en al-Ándalus a través de sus obras, influidos por su filiación política y por el periodo histórico en el cual vivieron. De esta forma los autores aquí analizados se dividen en dos grandes grupos: aquellos que se sirvieron de los ejemplos de tolerancia medieval para llevar a cabo una propuesta en la construcción de la identidad de España y aquellos que encontraron en la tolerancia un modelo para alcanzar la unidad como nación.

Palabras clave: al-Ándalus, identidad, política, Siglo XIX, tolerancia, unidad.

The political uses of al-Ándalus' tolerance in the Spanish historiography during the first half of the XIXTH century

Abstract

The aim of this work is intended to demonstrate how the Spanish historians of the first half of the XIXth century, carried out a reinterpretation of the tolerance between Muslims and Christians in al-Ándalus through their works, in close relation between their political ideology and the historical time in which they lived. In this way, the authors analyzed fall into two groups: those who presented the medieval tolerance as a tool for the construction of the Spanish identity, and those who found in the tolerance a model to achieve unity as Nation.

Key words: al-Ándalus, identity, politics, tolerance, XIX century, unity.

Introducción

Para España el periodo privilegiado para tratar la cuestión de la relación de tolerancia o convivencia entre árabes y españoles o entre musulmanes y cristianos ha sido sin duda al-Ándalus. Tema por demás polémico en torno al cual siempre ha existido un gran debate historiográfico entre quienes apoyan la existencia de la “convivencia” y sus detractores¹.

En años recientes, la tendencia por parte de españoles e hispanistas ha sido la negación de la misma y aunque no es una idea nueva, se ha popularizado la afirmación que aquella no fue más que un mito. Dentro de este grupo, sin embargo, destaca la obra de José Antonio González Alcantud (2014) *El mito de al-Ándalus*, en el cual explica la gran

¹ El más famoso sin duda fue el protagonizado por los exiliados Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro en torno a los años cincuenta.

importancia que reviste sobre todo en nuestros días el “mito bueno” como orientador del pensamiento y la acción hacia el bien.

Por otra parte, dentro de la historiografía sobre al-Ándalus, un periodo clave en cuanto a la construcción de imágenes y estereotipos ha sido sin dudar el siglo XIX. Es por ello que el presente trabajo pretende ofrecer una respuesta sobre el cómo fue concebida esta “convivencia” y cuáles fueron sus objetivos. De esta manera, en el marco de este artículo se presenta la visión que tuvieron seis autores españoles sobre la tolerancia en al-Ándalus en su obra u obras publicadas en la primera mitad del siglo XIX². Así, el presente trabajo pretende mostrar como los historiadores españoles de este periodo llevaron a cabo una reinterpretación de la convivencia entre musulmanes y cristianos en al-Ándalus a través de sus obras, influida por su filiación política, y por el periodo histórico en el cual vivieron. A su vez, es un intento por revelar como esta resignificación fue resultado de la asociación con otros términos convirtiéndola en un concepto historiográfico.

Para lograr lo anterior se utilizó una combinación de los postulados metodológicos que propone el “giro lingüístico” de Gabrielle Spiegel sobre el análisis crítico del discurso, así como los de la “historia cultural” de Roger Chartier, y los supuestos de Eric Hobsbawm con relación a las funciones que posee el discurso histórico³.

Para iniciar considero oportuno matizar este término de “convivencia”, -el cual hasta donde mis investigaciones me permiten afirmar-, no se encuentra en toda la historiografía del siglo XIX, apareciendo en su lugar el de “tolerancia”⁴. Es por ello que antes de comenzar a desarrollar nuestro tema creo necesario apuntar que se entendía por “tolerancia

² Considero importante señalar que esta selección no es arbitraria. Aunque la historiografía española es muy abundante durante todo el siglo XIX, en esta primera mitad de siglo no todos los autores fueron tomados en cuenta para su estudio con motivo de la ausencia del tema de al-Ándalus en sus investigaciones, o bien por la inexistencia del término “tolerancia” y/o ejemplos de éste para referirse a la interacción entre musulmanes y cristianos en la España medieval dentro de sus obras. Aún y a pesar que algunos de nuestros autores crearon también obras literarias donde se trata este tema, para efectos de la presente investigación hemos tomado en cuenta únicamente los trabajos históricos.

³ Para mayor detalle consúltese: Chartier (1999), Hobsbawm (2002), y Spiegel (1997).

⁴ De hecho, sería hasta 1948 que Américo Castro emplearía el término “convivencia”, en su obra: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, para referirse a las relaciones entre musulmanes y cristianos.

medieval”⁵. En primer lugar tenemos su definición etimológica, el término “tolerancia”, viene del verbo latino *tolerare*, y en la Edad Media tuvo básicamente la connotación de “sufrir o soportar con indulgencia en los demás algo que desaprobamos”⁶. A este respecto Enzo Solari (2013) considera que ya era posible encontrar en esta época una cierta noción de libertad religiosa, entendida como un ideal de libre comunicación argumentativa entre las religiones monoteístas, que trascendía el simple hecho de soportar a otros, bajo la condición de una notoria igualdad en el uso de la palabra, aunque sin la denominación ni la configuración jurídica que tendrá en la época moderna⁷. Una posición intermedia podemos encontrarla en Ana Isabel Carrasco (2012), según la autora podía definirse como aquello que sin tenerse por completamente lícito ni deseable para uno mismo, tampoco se desaprueba ni rechaza de forma absoluta, y era así que se empleaba en los textos medievales para referirse a la forma de vida que los musulmanes o judíos desarrollaban entre los cristianos (p. 20). Según Patricia Hertel (2016), el concepto de tolerancia medieval tenía poco que ver con aceptación e igualdad legal, sino que era ante todo la restricción de llevar a cabo una expulsión violenta o de conversión forzada (p. 149). No obstante, pesar de estas distinciones, durante toda la época medieval la idea de tolerancia siempre se mantendría vinculada en mayor o menor medida al ámbito religioso.

Avanzando en el tiempo, a principios del siglo XIX el término evolucionó hacia una “tolerancia civil”, en la edición de 1803 del Diccionario de la Real Academia de la Lengua española, aparece “tolerancia” definida como: “Permiso concedido por un gobierno para practicar libremente cualquier culto religioso”. En 1832, la expresión “culto” es reemplazada por “creencia” significando con ello: “libre ejercicio de toda creencia religiosa”, y reflejando con esto una mayor apertura. Aunque el reconocimiento y la incorporación de las libertades religiosas en la legislación no aparecerían hasta 1869 (citado en Fernández, 2011, p. 192)⁸.

⁵ Cabe mencionar que no es mi intención proporcionar un listado exhaustivo de todas las definiciones que se han propuesto al respecto, sino más bien destacar las ideas que considero más importantes para definirla en esta época.

⁶ Según Salvador Martínez, es de esta manera que lo utilizó Alfonso X. (Martínez, 2006, p. 12).

⁷ Lo anterior, a través de las obras de Pedro Abelardo, Ramón Lull y Nicolás de Cusa que representaban respectivamente los siglos XII, XIII y XV. (Solari, 2013, p. 75).

⁸ La traducción es mía.

De esta manera el concepto de tolerancia medieval como podemos apreciar, se fue modificando progresivamente desde una idea vinculada al ámbito religioso hasta desembocar en una secularización de su sentido, debido al contexto político de la época. De esta suerte, la tolerancia religiosa en esta primera mitad de siglo estuvo determinada por tres sucesos: la influencia de la Constitución de 1812, el Trienio liberal y la promulgación de la Constitución de 1837. Las divisiones políticas en torno a estos periodos también fueron evolucionando a medida que avanzaba el siglo: afrancesados y patriotas, conservadores y liberales, y finalmente moderados y progresistas. Divisiones que de manera muy general podrían reducirse a dos categorías: liberales y no liberales⁹. Este convulso contexto político de alternancia de partidos en la primera mitad del siglo XIX será el escenario donde se desarrollarán nuestros autores, lo que ocasionará que su intención y preocupación principal sea para unos, contribuir en la construcción de la identidad nacional, mientras que para otros lo más importante estriba en alcanzar la unidad como nación. El interés de lograr estos objetivos sería el motivo por el cual ellos llevarían a cabo a través de sus obras una reinterpretación del concepto de la tolerancia en al-Ándalus como podrá verse a continuación.

La tolerancia en al-Ándalus y su papel en la construcción de la identidad

Si recurrimos a la definición de Benedict Anderson (2016), de la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (p. 3), en donde esta imagen implica “una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se ha hecho y de aquellos que todavía se está dispuesto a hacer” (Renan, 2004, p. 12), decimos entonces que supone un pasado y plantea un proyecto de vida común que en conjunto deriva en la creación de una identidad colectiva.

⁹ En palabras de Ana Isabel González Manso: “Entendiendo por liberal a aquel político que desea un cambio basado en reformas o en una ruptura con las instituciones políticas del pasado tomando como referente a la libertad y no liberal aquel que entiende su presente y futuro como una continuidad pasado sin cambios sustanciales” (González Manso, 2014, pp. 118-119).

Para la España de la primera mitad del siglo XIX, la invención de este “artefacto cultural” -como lo denomina Anderson- era de vital importancia, puesto que le permitiría establecer su esencia que se conducía de “una monarquía católica a una nación católica” (Portillo, 2007, p. 35) y diferenciarse de otras naciones. A este respecto la historiografía, en especial la medieval jugó un papel primordial en la elaboración de historias al servicio de la construcción de la identidad, representando la fuente en la cual basar su legitimidad. Esto se articuló a partir de dos discursos (García Sanjuán, 2012, p. 66; Hertel, 2016, p. 11): uno excluyente, dentro del cual los conceptos y estereotipos sobre el Islam sirvieron para orientar y dar forma a los patrones de pensamiento de la Nación y determinaron los cursos de acción (Hertel, 2016, p. 148); y otro integrador en el cual algunos historiadores españoles recurrieron a la incorporación de los árabes y su cultura en la Historia de España, a través de al-Ándalus, expresada en la afirmación de una España musulmana (García Sanjuán, 2012, p. 72).

Los estudiosos también se apropiaron de viejos conceptos y los pusieron en un nuevo contexto los cuales debían interpretarse en el ámbito de la rivalidad entre liberales y conservadores (Hertel, 2016, p. 142). Dentro de estos conceptos se encontraba el de la “tolerancia”, que nació como tema con la incorporación documental de las fuentes árabes y como debate fue enormemente polémico en las primeras décadas del siglo XIX (Rivière, 2000, p. 54). Como se pretende mostrar a continuación, en cuanto a la construcción de la identidad, la inclusión de este concepto y sus ejemplos también se circunscribieron a estos dos discursos. Pasemos a nuestro primer autor.

Tolerancia e inclusión de los árabes en la Historia

El primero en llevar a cabo una aportación en el proceso de construcción de la identidad, fue José Antonio Conde y García, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX, es

considerado como el precursor de los estudios árabes modernos en España¹⁰. Durante este periodo, los rasgos que caracterizaron a la minoría ilustrada española, -de la cual Conde es un ejemplo perfecto-, fueron el cuestionamiento a la forma de creer de la época y la influencia de la tolerancia de los enciclopedistas (La Parra, 1985, p. 10)¹¹. Su obra principal *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, -que desafortunadamente fue publicada de manera póstuma entre 1820-21-, fue considerada por su calidad como la primera síntesis de historia de la España musulmana (López García, 2000, p. 3). Además de esto, a Conde también se le reconoce el hecho de haber logrado el desciframiento de la literatura aljamiada (Domínguez Prats, 2006, p. 889).

El tiempo que le tocó vivir a nuestro autor coincidió con la Guerra de Independencia, movimiento que aunque originalmente liberal, logró trascender los partidismos, debido a que existía: “[...] un populismo que teñía la ideología e impregnaba los usos políticos de la historia en el siglo XIX, independientemente de las diferencias entre conservadores y demócratas [...]” (Pasamar, 2010, p. 101), lo que lo convirtió en “un mito nacional casi perfecto” (Álvarez Junco, 2001, pp. 144-149), además que era posible encontrar una creencia muy arraigada de que la unidad religiosa era la base de la estabilidad social por lo que catolicismo y españolismo eran asimilables. (p. 341). Estas señas materiales de identidad en la comunidad nacional serían lo único que le permitiría contener y enfrentar el proyecto antilibertario napoleónico (Portillo, 1995, p. 273).

Al estar los franceses asociados al ateísmo, no es de extrañar que la estrecha relación de Conde con ellos tendría repercusiones negativas en su vida. Al ser éstos derrotados en 1812 Conde huye de Madrid a París en donde se convirtió en interprete de José Bonaparte entre 1812 y 1816, hecho que causó su expulsión de la Real Academia de la Historia en

¹⁰ Sin embargo, ya en el siglo XVIII el maronita libanés Miguel Casiri había llevado a cabo un trabajo de catalogación denominado *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, que constituiría una importante base documental con la que trabajarían los futuros arabistas como Conde.

¹¹ De la misma idea es Juan Pablo Domínguez quien sostiene que el examen de los escritos afrancesados revela que las minorías ilustradas no eran ajenas a la idea de tolerancia y que en febrero de 1813 se publicaron varios artículos anónimos que destacaban la relación entre intolerancia y decadencia nacional (Domínguez, 2014, pp. 219 y 206).

1814 por considerarlo liberal y afrancesado. Estos términos que de entrada podrían ser considerados opuestos, caracterizan y marcan el objetivo principal de su obra, el cual deja claramente asentado en su prólogo: “[...] es como el reverso de nuestra historia, y así como en ella se dice bien poco o nada de la sucesión y orden de las dinastías Arábicas y de las costumbres Moriscas, así en esta se habla muy poco de las de León y Castilla” (Conde, 1820, p. XVII), es decir que intentó llenar los vacíos dejados por los historiadores españoles en sus relatos. La admiración que sentía por la cultura árabe lo llevó a ver la Edad Media como una clase de edad de oro, y su relato sirvió para nutrir posteriores fantasías románticas con las cuales se representó favorablemente a los Moros (Hertel, 2016, p. 46).

Desde Conde la revalorización del pasado árabe ha estado asociada con el liberalismo (López García, 1990, p. 8), el cual se distinguió por “su frontal rechazo al despotismo y a la arbitrariedad, unido a una apasionada afirmación del valor de la libertad en política” (Fernández, 2012, p. 263).

Esta simpatía e identificación con los árabes le permitió reivindicar el pasado islámico en la construcción de la identidad española, convirtiendo al enemigo en parte de la memoria colectiva (García Sanjuán, 2012, p. 73). Desde mi punto de vista, esto lo llevó a cabo a través del reconocimiento de la tolerancia islámica en diversos episodios de la Historia del al-Ándalus¹² en donde consideraba que los árabes establecieron mejores condiciones que los cristianos y que a cambio del tributo solicitado se les permitía conservar su religión y sus posesiones: “El libre ejercicio de su religión, la conservación de sus templos, y la seguridad de sus personas, bienes y posesiones [...]” (Conde, 1820, pp. XV y 18).

Como podemos observar la expresión libertad de ejercicio de religión denota ya una idea de tolerancia secularizada muy alejada de la idea de la tolerancia medieval. Los ejemplos de que se sirve Conde describen hechos y acciones donde se muestra la tolerancia

¹² Como en la conquista de Toledo y en el gobierno del califa Omar ben Abdelaziz, en el reinado de Abderramán II y con Almanzor (Conde, 1820, pp. 24, 115 y 124).

de este periodo, pero utilizando para describirlos términos como el mencionado, el cual hace referencia a una noción mucho más laica resultado no solamente de la influencia francesa, sino de la necesidad de contribuir a través de su *Historia*, con España en su proceso de autodefinición.

El hecho de que Conde, -en franca oposición a las ideas negativas imperantes sobre la conquista árabe que los historiadores anteriores a él habían difundido-, mostrara que en un principio las personas sometidas en al-Ándalus vivían en un estado de comodidad mucho mayor que aquel que tenían bajo el gobierno de los Visigodos-, refleja también la incorporación de las ideas de un afrancesado en la historia de España (Monroe, 1970, p. 54).

La presencia de ejemplos como este dentro de su obra también permitía apoyar el postulado que la existencia de la tolerancia posibilitaba la creación de una nación que ya no sea el producto exclusivo del catolicismo en su lucha contra el enemigo musulmán, sino que admita la presencia de elementos de otra procedencia (García Sanjuán, p. 75). Y no solamente “una nación a secas”, sino una nación tolerante -que contribuyera de alguna manera a modificar la percepción muy extendida en ese momento en Europa de España como una nación atrasada e intolerante debido a su excluyente catolicismo-, que incorporaba los logros andalusíes al acervo cultural de la nación española, presentándola, así como vanguardia de la civilización europea (Miralles, 2016, pp.131-132).

De esta manera la tolerancia entre cristianos y musulmanes recuperada de la Edad Media por Conde contribuía a darle a España una identidad que no solamente la distinguía de otras naciones europeas al integrar el elemento árabe en su seno, sino que al demostrar que en el pasado había dado cabida a otro credo religioso la hacía aparecer con una mayor apertura y le posibilitaba ocupar un lugar dentro de las más civilizadas del siglo XIX.

Tolerancia y herencia cultural

Otro elemento importante por medio del cual se trató de construir la identidad española fue a través de la reivindicación de las aportaciones culturales de los árabes.

Pascual de Gayangos y Arce fue uno de los autores que más valoró estos aportes y es considerado el arabista con mayores contribuciones a la historiografía nacionalista a la hora de plantear la incorporación del legado andalusí (Bornstein, 2017, p. 4). Por la naturaleza misma de su tema, el sevillano tendió a centrar su atención en los problemas del contacto cultural entre Oriente y Occidente quizá más que sus colegas en el resto de Europa (Monroe, 1970, p. 69).

Gayangos nació en Sevilla en 1809, a muy temprana edad se mudó junto con su familia a Madrid, y posteriormente a Francia, donde en 1825 comenzó sus estudios de lengua árabe con el Orientalista del momento Silvestre de Sacy, en la Escuela Especial de Lenguas Orientales (Álvarez Millán, 2008, p. 4). Esta semi-extranjera educación le proporcionó una formación académica y aún más importante; una perspectiva en pro de los Estudios Árabes la cual coincidía con los ideales liberales españoles (Monroe, 1970, p. 69). Sus estancias en Francia e Inglaterra también le permitieron perfeccionarse como bibliófilo y documentalista e informarse sobre los manuscritos españoles existentes en ambos países (Vilar, 1984, p. 162). Posteriormente en España sería el primer estudioso en sugerir y en ocupar la cátedra de estudios árabes en la Universidad Central en 1843, iniciativa que imitarían las Universidades de Granada y posteriormente de Zaragoza (Hertel, 2016, p. 46).

Como fundador de la “Escuela Árabe”¹³, perteneció a la generación que introdujo el concepto de “literatura nacional”, y su tentativa de rescatar la cultura de las minorías Hispánicas, que las integran en la idea de “literatura española” obtuvo mucha simpatía en el

¹³ La connotación de “Escuela” le fue otorgada debido a que Gayangos fue el primero en formar discípulos interesados en los estudios orientales (Dugat, 1968, p. XLIV; Manzanares, 1971, p. 83). Emilio García Gómez también apuntó que “Gayangos fue el terreno propicio (...)” sobre el que florecerían estos estudios (García Gómez, 1979, pp. 45-46).

extranjero (Pasamar, 2010, p. 77) dejando junto con Conde en la literatura del Romanticismo la marca más profunda (Monroe, 1970, p. 81).

Antes de estos acontecimientos y alejado de la inestabilidad política del reinado de Isabel II, redactó y publicó en Londres su obra *History of the Mohammedan Dynasties*, basada principalmente en la traducción de la obra del historiador argelino al-Maqqari (Álvarez Millán, 2004, p. 46).

En el primer volumen encontramos una referencia al término tolerancia y otra sobre intolerancia, que nos permiten entrever su pensamiento. Ambos términos se encuentran relacionados con el de “civilización”¹⁴, en este sentido hay un reconocimiento a la cultura de los árabes como una parte importante de la cual se nutrió la civilización española, y ésta es la principal contribución de Gayangos. Esto lo vinculaba al ideario progresista puesto que implica una posición revisionista sobre los defensores de una visión tradicional de la Historia de España exaltadora del catolicismo como su eje central (López García, 2011, p. 144).

Los conservadores afirmaban que los logros del Islam en la Península Ibérica se debieron más al hecho de que los musulmanes peninsulares habían sido étnicamente y biológicamente “españoles”, que a las importaciones culturales que los árabes habían traído con ellos. Esta diferenciación e incorporación de los árabes como españoles no es gratuita, permite transformar un “cuerpo extraño” en un elemento privilegiado no solamente en el desarrollo de la cultura española sino también en la europea (Marín, De la Puente, Rodríguez, y Pérez, 2009, p. 207).

En el caso del trabajo de Gayangos sin embargo, esta tendencia estuvo singularmente ausente. Él había vivido y había estado demasiado tiempo en contacto con extranjeros como para sentirse vinculado a esa forma limitante de nacionalismo (Monroe,

¹⁴ Tomamos en este caso el significado que para la época tenía este concepto: “El Diccionario de la Real Academia Española de 1817, define civilización como “El grado de cultura que adquieren los pueblos o personas al cambiar su rudeza natural por los usos y costumbres propias de gente culta”, esta definición se mantuvo inalterable a lo largo del siglo XIX” (citado en Fernández, 2014, p. 204).

1970, pp. 69-70). No obstante, sí distingue a los árabes de los beréberes a quienes acusaba de ser intolerantes e ignorantes en repetidas ocasiones a lo largo de su obra (De Gayangos, 1840, vol. 1, p. 384).

Consideraba que la tolerancia que poseían los andalusíes era lo que les permitía que desarrollaran un alto grado educativo y cultural:

A la gente de alto rango o con cierto nivel de educación le era permitido discutir y comparar los méritos de las siete diferentes escuelas de Corán en presencia de sus soberanos cuando estos contaban con la penetración necesaria, la tolerancia y el amor por las ciencias. (De Gayangos, 1840, vol. 1, p. 141)

Este reconocimiento por otra parte quedó plasmado no solamente en esta obra sino también en otros textos. En la carta dirigida a Martín Fernández de Navarrete con motivo de agradecerle su nombramiento como Correspondiente académico se lee:

No es de extrañar (sic) que la historia de la dominación de los Árabes en la Península se considere por los sabios de Europa como la piedra angular sobre [la] que estriba la de la edad media y civilización Europea. (Álvarez Ramos, Álvarez Millán, 2007, p. 116)

Así, la recuperación y potenciación del estudio de la historia medieval española, le imprimió sin duda una mayor tolerancia al enfoque con el que parte del arabismo español – en el que también encontramos una tendencia conservadora– desarrollaría sus presupuestos desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días (Velasco, 2009, p. 262).

Como puede apreciarse, en la obra de nuestro autor hay una insistencia por mostrar que existe una relación directa entre la tolerancia, el grado de cultura y el nivel educativo. Para Gayangos una nación tolerante es una nación culta. Demostrar esto otorgaría a España una identidad y un lugar privilegiado entre las naciones europeas. Posteriormente los liberales siguiendo el camino de Gayangos iniciarían un activo debate en el cual intentarían mostrar que la influencia árabe había sido enorme (Monroe, 1970, pp. 82-83).

Tolerancia y raza

Si la visión de Conde acorde con la ideología liberal favoreció la inclusión de los árabes en la Historia de España como parte complementaria que permitiría definir con mayor facilidad la identidad española, el planteamiento de Gayangos daría un paso más al distinguir a estos habitantes de al-Ándalus, de los africanos. No obstante, sería Miguel Lafuente Alcántara quien subrayaría la importancia de la tolerancia como factor determinante en la raza española.

Lafuente Alcántara nació en Archidona Málaga en 1817 en el seno de una familia de literatos; estudió filosofía y leyes en la Universidad de Granada y concluyó sus estudios en 1840. La promulgación de la Constitución de 1837 permitió una cierta flexibilidad que dio origen en 1839 a “El Liceo Artístico y Literario” y a su revista “La Alhambra”, de predominante temática árabe en donde el “romanticismo literario y liberalismo político se unen” (Viñes, 1995, p. 72). Lafuente Alcántara fue invitado a participar en la sociedad del Liceo y en la Comisión Provincial de Monumentos de Granada creada en 1844, por su manifiesto interés en la herencia islámica, y fue designado para examinar los objetos encontrados en la excavación arqueológica de 1842 en Medina Elvira¹⁵. En 1846 fue elegido diputado de su ciudad natal y al año siguiente nombrado miembro de la Real Academia de la Historia. También fue caballero de la orden de Carlos III y corresponsal de la sociedad oriental de París.

Dentro de los trabajos históricos de Lafuente destacamos dos, su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, *Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la Mozárabe en la edad media*, publicado en 1847; y su obra más importante: *Historia de Granada comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*.¹⁶ Considerada de un estilo retórico, florido y románticamente adjetivada (Manzanares, 1971, p. 174).

¹⁵ “[Concluyendo que se trataba] de los vestigios de la antigua ciudad romana de Illiberis, tras remitir sendos informes a la Academia de la Historia y a la Sociedad Arqueológica Matritense [...] descubrimientos [que] alcanzaron una importante resonancia entre la arqueología isabelina [...]” (Rodríguez, 2012, p. 294).

¹⁶ Publicada en Granada en 1848 y en París en 1852.

Aunque ambas fueron redactadas y publicadas durante la Década Moderada (1844-1854), en donde la Historia se caracterizaba por ser una disciplina tutelada por la ciencia oficial y en una enseñanza fuertemente marcada por el centralismo político y la reducción del área de libertad (López Serrano, 2001, p. 325), sus trabajos revelan un deseo de hacer frente a estas restricciones. Tal vez es por ello que las menciones sobre la tolerancia en la obra de Miguel Lafuente Alcántara son frecuentes y podemos descubrirlas tanto en las fuentes que utiliza como en comentarios propios. En su discurso de ingreso, por ejemplo, en la parte referente a la invasión de los árabes a quienes denomina “raza oriental”, en cuanto a la tolerancia apunta:

[...] los anales de ambos pueblos, justifican que una discreta tolerancia proporcionó a los musulmanes conquistas más rápidas que el ímpetu de sus escuadrones. Es por lo tanto una vulgaridad suponer que los árabes impusieron a los españoles vencidos la alternativa de abrazar la fe musulmana o sentir el golpe de la cimitarra. (Lafuente, 1847, p. XVI)

Reconoce que sí existió tolerancia en al-Ándalus por parte de los musulmanes para con los cristianos: “[permitiéndoles] el ensanche de sus giros y negociaciones con la mayor latitud” (Lafuente, 1844, t. 2, pp. 104-105), y tomó como ejemplo particular al gobierno del rey Muhammad de Granada (1370-1390) durante el cual: “Moros, cristianos y judíos vivían amparados con igual tolerancia en la hermosa ciudad que una autoridad paternal constituyó patria común de todos los hombres laboriosos y útiles” (Lafuente, 1844, t. 2, pp. 358-359).

En cuanto al término “raza” el uso que se daba en la primera mitad del siglo XIX sería similar al que en la actualidad damos al de etnicidad (citado en Miralles, 2009, p. 50). En este tiempo, las naciones eran pensadas como el producto de una determinada mezcla o cruzamiento de pueblos o “razas”, según la terminología de la época (Miralles, 2013, p. 172), las relaciones físicas entre musulmanes y cristianos y la correspondiente influencia en el acervo genético al interior de España siempre estuvieron presentes aportando a la búsqueda de la identidad un aspecto biológico concreto (Hertel, 2016, p. 21), conectando la identidad española definida por los románticos con el nacionalismo racial (Álvarez Junco, 2001, p. 247), que en el caso concreto del romanticismo español, la preocupación por el

pasado –denominador común de todo el romanticismo- tenía la peculiar connotación de la atracción hacia lo medieval (Moreno, 1979, p. 26).

Sin embargo, la imagen que Europa tenía de España en esos momentos era el de un país incivilizado y al margen de la modernidad por considerarlo parte de las naciones orientales (Miralles, 2007, pp. 3 y 10). Esto se debió en gran medida a la creación de estereotipos por parte de la literatura romántica de mediados del siglo XIX (Miralles, 2009, p. 50).

Es decir que España se consideraba “atrasada” a causa de la parte árabe dentro de su mezcla racial por considerarlos intolerantes a causa de su religión. Para hacer frente a esta situación nuestro autor, -a juzgar por las numerosas alusiones a la “raza” a lo largo de su obra y su asociación con el término o los ejemplos de tolerancia- y debido a que no era posible negar el componente árabe dentro de la raza española, utilizó a su favor el hecho que según las ideas de la época, la “raza” ya no poseía la connotación biológica que tendría en el siglo anterior y que las diferencias raciales estaban marcadas por los rasgos psicológicos y morales, y que éstas eran producto de los efectos del clima y del entorno.¹⁷ Así, dado que la “tolerancia” era un valor moral esta podría determinar la raza, y la primera estaría influida por el clima. De este modo, trató de demostrar que los árabes se volvieron más tolerantes por influencia del “suelo”, es decir que la parte árabe se “españolizó” gracias al entorno. Baste un ejemplo para demostrar lo anterior: Cuando Lafuente se refiere a los almorávides los denomina “raza indómita del desierto” (Lafuente, 1844, t. 2, p. 173), mientras que a los árabes de al-Ándalus los reconoce como españoles y los cree “portadores de una gran tolerancia musulmática de la cual se había abusado” (Lafuente, 1844, t. 2, p. 277) a pesar de que ambos eran musulmanes.

¹⁷ Sin embargo, estas ideas de la afectación del clima sobre la raza se remontaban al siglo XVIII con Buffon, que al respecto afirmaba: “las diferentes razas están determinadas por tres factores: la influencia del clima, la alimentación y las costumbres” (Buffon, 1749, p. 528). Planteamiento que posteriormente incidiría en los discursos raciales de Ernest Renan y Arthur de Gobineau que serían dos de las figuras que mayor influencia tendrían en el siglo XIX.

Tolerancia y exclusión

Fue especialmente en el siglo XIX donde las ideas nacionalistas estuvieron explícita o implícitamente basadas en los conceptos de inclusión y exclusión (Hertel, 2016, p. 144). No solamente a través del reconocimiento de los árabes como parte constitutiva del pueblo español fue que se trató de construir la identidad. Otros autores por el contrario consideraron la intolerancia y el elemento “islámico” como diferenciador en la construcción de la identidad española. Antonio Alcalá Galiano¹⁸ fue uno de ellos. A pesar de que presentó en sus obras ejemplos donde se mostró la tolerancia entre musulmanes y cristianos extraídos de las fuentes que utilizó, negó su existencia, como se verá a continuación.

Alcalá Galiano fue elegido diputado en Cádiz en 1837 permaneciendo en este cargo hasta la revolución de 1840, década en la que se afianzó totalmente en el partido moderado, y también en la que publicó su obra *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la Reina Doña Isabel II*¹⁹, que fue una adaptación al español del libro *History of Spain and Portugal* del historiador británico Samuel Astley Dunham²⁰.

En esta obra en lo referente a las relaciones entre musulmanes y cristianos, Alcalá como corresponde a una postura conservadora (Pasamar, 2010, p. 67)²¹, se muestra

¹⁸ “En los últimos momentos del Trienio liberal (1820-1823) Alcalá Galiano participó en la conspiración que condujo a la proclamación de la Constitución de Cádiz derogada por Fernando VII. Según Sánchez Mantero (2011) “fue autor de la propuesta de inhabilitación del rey” (p. 142), lo que trajo como resultado que “su nombre [encabezara] la lista de los condenados a muerte” (Sánchez García, 1999, p. 144). Ante esta situación se vio obligado a exiliarse en Londres donde se dedicó a la enseñanza de la lengua y literatura española, llegando a convertirse en el primer catedrático de castellano del King’s College de Londres y posteriormente fue nombrado profesor de lengua y literatura española en la Universidad de Londres gracias a sus excelentes relaciones. En 1829 inauguró un discurso en el Ateneo Español de Londres lugar que educaba a los hijos de los emigrados. Durante el tiempo en el que permanece en Inglaterra se ve influenciado por la política inglesa a la que admira por su estabilidad y aristocracia y fue un gran lector de Montesquieu. Regresó a España en 1832, reiniciando su actividad parlamentaria en 1834, después de la muerte de Fernando VII. A partir de su exilio en Londres sus ideas políticas sufren una gran transformación pasando del liberalismo al conservadurismo.

¹⁹ Obra publicada en tres tomos entre 1844-1846.

²⁰ Publicada en Philadelphia por la Editorial Carer & Lea en cinco volúmenes entre 1832-1833.

²¹ Según el autor esta postura también puede encontrarse en un ensayo anterior publicado en 1839 intitulado *Índole de la Revolución de España en 1808*.

contrario a los árabes. En algunas partes de su discurso critica a Conde y en general los textos provenientes de fuentes árabes: “Hay [...] que desconfiar de los relatos de los árabes, propensos a dar por verdades lo que su imaginación les pinta como bueno y apetecible” (Alcalá, 1844, t. 1, p. 196).

En oposición a los autores liberales, difiere de la idea de la gran influencia de la cultura y civilización árabe en España: “Acaso de despreciar a árabes como bárbaros se propende ahora al extremo opuesto de considerarlos como llegados a un estado superior de cultura” (Alcalá, 1844, t. 1, p. 196), tan de moda en ese momento, haciendo depender casi exclusivamente lo español de la tradición clásica (Heredia, 2001, p. 218). Estas ideas se repiten también en la lección inaugural que ofreció en la Universidad de Londres en 1828, en donde a propósito del poema del Cid comenta:

[aunque] pertenece al tiempo en que los árabes eran todavía dueños de la mejor y mayor parte de la península [...] yo no veo en él ninguna proporción considerable de palabras conocidas como árabes, ni de aquellos que se consideran giros árabes. (Heredia, 2001, p. 177).

Según Xavier Andreu Miralle, el romanticismo europeo “descubrió” en la Península una nación oriental, por lo que las opiniones de Alcalá Galiano pueden entenderse como un intento de limitar esta interpretación romántica de España construida sobre su orientalización (Miralles, 2016, p. 143). Visión con la que por supuesto nuestro autor no estaba de acuerdo.

Su menosprecio iba más allá de la lengua y se extendía a su civilización en general, de esta forma podemos encontrar comentarios como los siguientes: “El imperio de los árabes en el sur de España no fue menos distinguido por el esplendor literario como por sus torpezas militares” (Heredia, 2001, p. 176), considerando que solo expresaban “[...] verdades triviales y vulgares, como suelen serlo las que dicen los mahometanos como sentencias, no extendiéndose toda su sabiduría a más que a observaciones comunes [...]” (Alcalá, t. 2, p. 13).

Alcalá Galiano como otros no liberales, consideraban a la Iglesia católica en tanto estructura eclesiástica -no en cuanto a religión-, un elemento que mantenía el orden social, es decir, un elemento “civilizador” en donde se hacía patente la idea del enfrentamiento entre el Cristianismo y el Islam, y estimaba que la religión católica no se debía discutir como materia de provecho sino que era algo que se debía sentir y creer como verdadera y divina (citado en González Manso, 2014, p. 144). Por lo tanto, afirmaba que España tenía la obligación de defender su identidad como bloque exclusivamente católico (Sánchez García, 2005, p. 432).

Con estas ideas, no resulta sorprendente que considerara a los árabes como faltos de “civilización” y en un estadio inferior de cultura con respecto a los españoles, por ello las referencias a la tolerancia son mínimas en su vasta obra, tanto en el concepto en sí mismo como en ejemplos que lo ilustren. Es curioso constatar que todas las referencias sobre la tolerancia aparecen en la traducción de Dunham y en la información sacada de Conde, como la siguiente sentencia en donde habla de las fuentes cristianas y las árabes “[...] en general los moros merecen ser creídos más que los cristianos, porque entran en particularidades prolijas, al paso que los otros solo hacen asertos generales y vagos” (Alcalá, 1844, t. 2, p. 26), pero el uso del término intolerancia se muestra en los pies de página, en donde Alcalá comenta el texto, entendiéndose con esto que refuta las menciones que existen de la tolerancia en las fuentes que utiliza, como la siguiente cita a propósito de los mártires de Córdoba:

[...] su tragedia (*sic.*) [mostró] [...] cuál era la política del gobierno musulmán en materia de religión [...] [y a] San Eulogio, testigo ocular primeramente y después víctima así mismo de la intolerancia de los infieles [...]. (Alcalá, 1844, t. 2, p. 73).

De esta forma podemos concluir que el objetivo de Alcalá Galiano al asignar a la tolerancia un valor negativo era contribuir al afianzamiento de la identidad española a través de su diferenciación de la cultura árabe y la religión musulmana.

La tolerancia en al-Ándalus como modelo de unidad

Una constante en todos los períodos políticos por los que atravesó España la primera mitad del siglo XIX presente tanto en los liberales como en los no liberales, fue sin lugar a dudas su preocupación alcanzar unidad como Nación²².

Los historiadores españoles incluidos en este apartado redactan sus obras en torno a los años treinta, momento en que la idea de Nación en cuanto a espacio, había quedado reducida y definida como: “[...] la parte más meridional de Europa [...] dividida de África por un corto estrecho y de Francia por unos montes [...] llamados Pirineos [...] [estando] sus demás lados bañados por el mar” (Portillo, 2009, t. 1, p. 920), y en cuanto a su concepción había sido afectada por la promulgación de la Constitución de 1837, por lo que entre los años treinta y cuarenta la nación había dejado de asociarse a la soberanía del pueblo, entendida ésta únicamente por la de la Corona y las Cortes y lo más preocupante era que se estaba dejando de lado la idea de la nación simplemente como “reunión de todos los españoles”, por lo que se hacía necesario encontrar el carácter común inalterable en la historia de la nación española, originando con esto el paso de la nación a la nacionalidad (Portillo, 2009, t. 1, p. 926).

Como forma de coadyuvar en el logro de este objetivo, los autores presentados a continuación recurrieron al-Ándalus tanto para señalar los perjuicios que trajeron los períodos de intolerancia, como para subrayar los beneficios que reportaba la tolerancia entre musulmanes y cristianos que entre otros permitía consolidar cierta unidad y tomarla como un modelo a seguir. Aunque los ejemplos que utilizaron mostraban una tolerancia religiosa en la Edad Media, el uso que ellos tratarían de darle en su tiempo se encaminaría más hacia el lado político, racial y cultural.

²² Según Wulff (2003), “la nación podía entenderse como: el conjunto de factores que potenciaban la idea de la preexistencia de una identidad colectiva, con un pasado y un futuro precisos, asociada a la idea de soberanía popular, habitante de un marco geográfico con fronteras delimitadas, con independencia política y tradiciones propias” (pp. 98-99).

Tolerancia y progreso

Durante la revolución de 1836 se considera que se consolidó la división de los liberales entre moderados y progresistas (Fontana, 2007, p. 155). Eugenio de Tapia García²³ perteneció a este último partido²⁴ que sostenía la idea que es el Estado quien debe generar las condiciones para que el individuo alcance un desarrollo o progreso integral, heredando un cierto grado de conciencia nacional de la generación anterior (López Serrano, 2001, p. 321). Razón por la cual nos es posible hallar en su texto las nociones de defensa de la patria e independencia como nuevas claves articuladoras del discurso histórico nacional (Ríos, 2011, p. 178).

Durante su vida, Eugenio de Tapia fue testigo de un periodo de grandes transformaciones e inestabilidad política, no solamente atravesó el trienio liberal, sino la primera guerra carlista, en donde los continuos conflictos entre isabelinos y carlistas, no permitían que se consolidara la unidad en España.

Para los liberales progresistas en sus producciones se codificó una versión de la Historia nacional, con una Edad de Oro (La Edad Media) (Núñez, 1997, p. 513). Es por ello que dentro de la amplia obra tanto literaria como jurídica e histórica de Tapia destacamos dos trabajos que nos interesan: *Discurso histórico-crítico sobre la decadencia del imperio musulmán en España*²⁵, publicado en 1838, e *Historia de la Civilización española* de 1840.

²³ Nació en Ávila en 1776, estudió en la Universidad de su ciudad natal filosofía y teología, continuó sus estudios en el seminario conciliar y posteriormente se dedicó al estudio del derecho. Tuvo problemas con la Inquisición en 1814 por lo que fue encarcelado, aunque en este mismo año fue elegido miembro de la Real Academia. Durante el trienio liberal (1820-1821) colaboró con *El Constitucional y el Redactor Español*. De 1823 a 1831 se exilió en París; a su regreso y durante los gobiernos liberales ocupó varios cargos de importancia como: diputado, magistrado honorario, procurador de Ávila, Senador y Director de la Biblioteca Nacional entre 1843 y 1847.

²⁴ “El término progresista (como adjetivo y sustantivo) fue posterior a 1820 y después de la muerte de Fernando VII, quedó vagamente asociado a la herencia liberal y popular de la Constitución de Cádiz” (Fernández, 2008, pp. 47-48). Según López Serrano Tapia “[...] tenía un sesgo progresista demasiado evidente en un momento de repliegue conservador” (López Serrano, 2001, p. 332).

²⁵ El autor aclara que toda la información relativa a los árabes la ha sacado de la obra de Conde *Historia de la dominación de los árabes*. Para los detalles sobre la monarquía española dice haber consultado diversos autores los cuales en algunos puntos no estuvieron de acuerdo en lo consignado por las fuentes árabes, por lo que ha decidido dar crédito según él “a la opinión más verosímil bien examinadas todas las circunstancias”, por lo que en este sentido Tapia continua en la línea liberal de Conde (De Tapia, 1838, p. 62).

En su *Discurso*, desde su prólogo nos es posible encontrar ya su preocupación por esta falta de unidad de la Nación en una crítica muy “elocuente”:

[...] las discordias intestinas [...] acabaron en España con el imperio floreciente de los árabes [entorpeciendo] la gloriosa restauración de la monarquía castellana [...] lección que en el día pudiera aprovechar a esos españoles alucinados por la ignorancia y el fanatismo [...] (De Tapia, 1838, p. 1).

Aquí la idea básica que se busca resaltar, es que la desunión de un reino es causa de su perdición (Bernaldo, 2001), y uno de los ejemplos más ilustrativos lo encontramos en la repartición de los reinos de Fernando I en 1037 antes de su muerte entre sus hijos, lo que ocasionó diversas discordias que pudieron haber causado la ruina del imperio cristiano si los árabes hubiesen estado unidos (De Tapia, 1838, p. 8).

Su anhelo de unidad en la conformación de una nación se ve expresado en la idea de una identidad que integre todos sus miembros y esto se ejemplifica en su trabajo a través de las relaciones entre musulmanes y cristianos. Antes del comienzo de las dinastías almorávide y almohade, cuando los cristianos pelean contra los musulmanes los llama simplemente “moros” o “mahometanos”. Sin embargo, cuando éstos se unen a los cristianos para hacer frente a los nuevos invasores, Eugenio de Tapia ya hace una distinción entre ellos y los musulmanes africanos, a quienes llama “árabes del desierto” o “moros africanos”, mientras que para referirse a los musulmanes españoles encontramos la denominación de “árabes españoles” (De Tapia, 1838, pp. 16 y 21) o “árabes andaluces” (De Tapia, 1838, pp. 19 y 20).

Dentro del *Discurso* de Eugenio de Tapia, existe un reconocimiento explícito a los beneficios que trae la tolerancia. Cuando se refiere a la conquista de Toledo menciona:

[...] el pueblo cansado de sufrimientos y privaciones abrió las puertas a Alfonso, habiendo este prometido a los habitantes seguridad y protección en sus personas y

bienes, libertad de culto, conservación de las mezquitas y de jurisdicción de los cadis para los súbditos musulmanes (De Tapia, 1838, p. 12).

Por el contrario, presenta ejemplos para demostrar que existe una relación directa entre la intolerancia y la imposibilidad de llevar a cabo un proyecto de nación en común:

Parece que los cristianos y los musulmanes estaban dominados por una triste fatalidad, y que cuando debían unirse más para conseguir los unos o los otros el dominio de esta desventurada nación, era entonces precisamente el tiempo de sus mayores desavenencias. De este modo se prolongó por espacio de ocho siglos una lucha terrible, sangrienta por demás, y sólo interrumpida por treguas de corta duración. (De Tapia, 1838, pp. 22-23)

Al igual que Gayangos, Tapia también rescata la herencia cultural árabe en su discurso. Sin embargo, a diferencia de aquel, va más allá al no solamente llevar a cabo un reconocimiento de su superioridad cultural con respecto a los cristianos, sino que considera que la cultura es la fuente del progreso y este progreso solo puede encontrarse al fomentar la tolerancia:

Los progresos intelectuales de la monarquía castellana [...] fueron [...] lentos [...] Por el contrario [los árabes] se dedicaron con tanto ardor a las ciencias, y a algunos ramos de la literatura, que llegaron a distinguirse por su cultura en Europa, cuando ésta dominada por el feudalismo y la superstición yacía en la más profunda ignorancia [...] [mientras que] [...] los cristianos restauradores de la monarquía castellana, a los cuales [me dirijo] en este Discurso, cultivaron poco las ciencias físicas y matemáticas y aun la literatura hasta el siglo XIII, a pesar del ejemplo (*sic*) que les dieron los árabes desde el siglo X en adelante (De Tapia, 1838, pp. 35-36)²⁶.

Esta misma referencia a cómo la intolerancia resulta un obstáculo para el progreso, la encontramos en su *Historia de la civilización española, en la que respecto de los almorávides y los almohades comenta:*

²⁶ Por otra parte, aquí también es posible apreciar una crítica implícita al fanatismo cristiano, resultado tal vez del problema que tuvo con el tribunal de la Inquisición.

[Estos feroces africanos] opresores a un tiempo de los cristianos y de los árabes andaluces, sin la cultura y tolerancia de estos, solo se distinguían por un exaltado fanatismo, y un sistema de retroceso al estado antiguo de sus bárbaras instituciones. (De Tapia, 1840, p. 221)

Hacia 1837 tanto los liberales como los progresistas coincidían en conjugar la representatividad nacional del nuevo Estado liberal con el autoritarismo concentrado en la institución monárquica (Pérez, 1998, pp. 48-49), estas ideas también están reflejadas en *La Historia de la civilización española*²⁷, y de la misma forma que en su *Discurso*, toma de base la obra de Conde, pero en este caso, crítica algunos puntos con los que no está de acuerdo, como el referente a la afirmación de que en tiempos de Abderramán I los cristianos vivían como “salvajes”²⁸, por lo que consideró que a este respecto Conde actuó de mala fe.

Para Tapia la intolerancia fue desapareciendo con los progresos de la civilización: “En el siglo X ya eran frecuentes las comunicaciones entre los árabes y las monarquías cristianas con motivos de treguas y tratados de paz que solían celebrarse” (De Tapia, 1840, pp. 223-224), por ello se ha considerado que el autor cataliza el nacionalismo prospectivo, de corte progresista, en el que trababa perfectamente “historia” y “proyecto” (De Tapia, 1840, pp. 328-329).

Eugenio de Tapia clama contra la intolerancia y sazona su obra con una pizca de anticlericalismo que deja entrever una ideología discretamente progresista (Fernández, 1997, p. 131). Al igual que en su *Discurso*, en esta obra podemos encontrar una crítica muy

²⁷ “Aunque en la obra de Tapia es perceptible la impronta de Guizot –autor de moda-, el enfoque esencial de su constitucionalismo se lo suministran las investigaciones de Martínez Marina” (López Serrano, 2001, p. 331).

²⁸ “[...] viven como fieras [...] nunca lavan sus vestidos, que no se los mudan y los llevan puestos hasta que se les caen despedazados en andrajos, que entran unos en casa de otros sin pedir licencia” (De Tapia, 1840, p. 52).

fuerte a la Inquisición, y en lo particular al cardenal de Toledo Francisco Jiménez de Cisneros por la quema de los manuscritos granadinos²⁹.

En cambio, podemos apreciar que existe casi una apología al reinado de Isabel I, el cual considera arquetipo de la civilización intelectual y moral. Según el autor ella se distinguió por su tolerancia para con los musulmanes, observándose en todo momento las condiciones prometidas en los convenios y castigando a quienes trataran de atentar en su contra, incluso afirma que se respetó su religión: “(...) no [consintiendo] que ningún moro se haga cristiano por fuerza” (De Tapia, 1840, p. 250), aunque también afirma que la misma inquisición influyó en los reyes exigiéndoles en algunos casos que: “[...] deberían matar a los moros o echarlos de sus dominios, aunque fuese quebrantando los pactos hechos por sus predecesores” (De Tapia, 1840, p. 301).

En estos dos trabajos de Tapia los ejemplos de tolerancia medieval y el mismo término son utilizados para apoyar al progresismo, -como era entendido en su tiempo-³⁰, lo que trajo como consecuencia una relectura y una reinterpretación de los ejemplos arriba descritos y obtenidos de las fuentes primarias. Esto tenía como objetivo el demostrar que es a través de la tolerancia establecida por el Estado, que se logra la incorporación de todos los miembros de la comunidad por opuestos que puedan ser, y así alcanzar “el progreso de la civilización” que en última instancia es lo que permitiría obtener una unidad como Nación.

Tolerancia y Patriotismo

En esta misma tónica de preocupación por la carencia de unidad en la Nación se enmarca la obra de Juan Cortada y Sala, considerado uno de los historiadores más notables

²⁹ “Ni su diferente creencia, ni el encono con que se hacía entonces la guerra entre cristianos y almohades, le obsecaron con bárbara intolerancia, como al cardenal Cisneros, que hizo quemar millares de manuscritos árabes en Granada” (De Tapia, 1840, p. 184). Para resaltar esta idea se apoyó también en el trabajo de William Prescott de 1837, *History of the reign of Ferdinand and Isabella, the catholic*. A este respecto consúltese (De Tapia, 1840, p. 300).

³⁰ “Lo que distingue a los progresistas es su radicalidad ideológica y se consideraban a sí mismos como los auténticos liberales” (Fernández, 1997, p. 286). “Representaban el futuro del tiempo histórico” (Fernández, 2006, p. 171).

de la Cataluña isabelina (Esteban, 2008, p. 171). En el prólogo de su obra *Historia de España, desde los tiempos más remotos hasta 1839*, publicada entre 1841-1842, deja muy en claro que el propósito de su trabajo es realizar un servicio a la patria (Cortada, 1841, p. 9), y aunque en Cataluña empieza a surgir una nueva idea de patria catalana, no es incompatible con la pertenencia a España como marco de convivencia (Fuentes, 2014, t. 2, vol. 8, pp. 148-149), por lo que todo su discurso irá encaminado a mostrar la necesidad de que España ya no sea un conglomerado de regiones, sino la patria sobre la que se asienta la nación (Ríos, 2011, pp. 180-181). Así para Cortada los conceptos de nación³¹ y patria no eran excluyentes sino complementarios, entendido el primero como España y el segundo como Cataluña. No obstante en otra de sus obras denuncia las dificultades que encontró la participación catalana en el espacio común de la nación española³².

Aunque se ha comentado que toda la obra de Juan Cortada revela la gran influencia de François Guizot (Fernández, 1997, p. 127)³³, según Mariano Esteban de Vega su *Historia de España* fue publicada antes de que Cortada tuviera acceso al trabajo del francés (Esteban, 2008, p. 49), no obstante que Albert Ghanime (1995) en su biografía sobre Cortada refiera que seguía los modelos historiográficos tanto de William Robertson como de Guizot (p. 72)³⁴.

En cuanto al tema que nos ocupa, en la obra del francés, no existe ninguna mención ni a la tolerancia ni a la intolerancia, por lo que no es probable que las ideas que expone Cortada a este respecto hayan sido resultado de la influencia de aquel.

Para ser un liberal con tintes moderados, Juan Cortada en lo que respecta a la tolerancia entre musulmanes y cristianos, no se muestra tan escéptico como otros de sus

³¹ Me interesa a este respecto resaltar la definición de nación que propone Molina (2005): “La nación es, fundamentalmente, una identidad movilizadora, por ello nace en España en la Guerra de Independencia asociada al discurso de exaltación de su alegoría política: el pueblo soberano” (p. 163).

³² Según Fradera (1999) en *Cataluña y los Catalanes* (p. 98).

³³ Véase (Guizot, 1828 y 1830).

³⁴ También se ha subrayado que la historiografía isabelina moderada, mayoritariamente estaba más próxima a las fórmulas de Guizot que a los derroteros dominantes en Alemania o a otros modos y conceptos que entonces ya apuntaban (Cirujano, Elorriaga y Pérez Garzón, 1985, p.14).

contemporáneos pertenecientes a este mismo partido. A lo largo de su texto el autor utiliza varios ejemplos que ilustran la tolerancia utilizando los sinónimos de paces³⁵, treguas³⁶, relaciones³⁷ y amistad³⁸. La opinión que tiene del periodo correspondiente a los primeros gobiernos ejercido por parte de los musulmanes después de la invasión es en general positiva sobre todo en el caso de Abdelaziz³⁹ y de Abderramán I. Con respecto al reinado de este emir proporciona un ejemplo muy importante ya que el autor lo utiliza con una doble finalidad, por un lado, como un modelo a seguir por parte de España, y por otro como una crítica a la situación política de su tiempo caracterizada por los conflictos entre carlistas e isabelinos:

[...] recorrió Abderramán una gran parte de las ciudades de Andalucía, y en todas ellas dejó recuerdos de su visita, ora remediando abusos, ora erigiendo mezquitas, ora fundando escuelas. Y nótese de paso que casi todos los emires que le habían precedido hicieron lo mismo, de donde se infiere que los árabes consideraban que después de la paz, que es siempre la primera necesidad de los pueblos, ninguna cosa debía promoverse con más ahínco que la religión y la enseñanza [...] Documento importante que puede servir de lección a más de un pueblo moderno que descuida ambas cosas [...] (Cortada, 1841, p. 222).

Aunque las identidades regionales españolas necesitaron un común “Otro” -el Islam como principal adversario religioso- para fomentar una solidaridad nacional (Hertel, 2016, p. 145). El catalán Cortada procedió de una manera diferente, al destacar en su obra la tolerancia que los musulmanes tuvieron para con los cristianos. De esta manera reconoce que hubo un abuso de la tolerancia que los musulmanes ofrecían a los cristianos. A manera de ejemplo, en la parte correspondiente al reinado de Ordoño I y a propósito de los cristianos de Córdoba comenta:

³⁵ Para mayor detalle véase (Cortada, 1841, pp. 355, 504 y 544).

³⁶ Puede encontrarse en (Cortada, 1841, pp. 355, 376, 544).

³⁷ Consúltese (Cortada, 1841, pp. 263, 299, 333, 442, 556).

³⁸ A ese respecto puede verse (Cortada, 1841, pp. 385-386 y 416).

³⁹ “(...) la esclavitud quedó casi abolida, y se establecieron varios y sencillos medios para salir de este estado: así fue que fue gracias a esto y al benigno comportamiento de Abdelaziz con los vencidos, se entablaron entre estos y los Árabes íntimas y amigables relaciones” (Cortada, 1841, p. 197).

[...] aunque en virtud de los pactos [...] podían practicar públicamente su culto [...] tenían rigurosamente prohibido denostar a Mahoma y hablar contra su creencia. Algunos cristianos sin embargo, confiando más de lo que debieran en la tolerancia de los musulmanes, y desconociendo su propia posición, hablaban públicamente de Mahoma en términos que irritaron a sus sectarios, proviniendo de aquí altercados, contiendas y varios excesos (Cortada, 1841, p. 263).

Así, tanto la falta de patriotismo como de unidad nacional causada por los continuos conflictos en torno a los años cuarenta⁴⁰, hicieron que su mayor preocupación fuera la de crear imágenes idílicas de la sociedad, recurriendo para ello a la creación de la “Nación” en el sentido medieval en el que la gente vivía de manera armoniosa (Tateishi, 2001, p. 112). En esta primera mitad del siglo XIX, la falta de patriotismo existente en la sociedad se reflejaba –entre otras cosas- en el hecho que las personas preferían seguir la definición de la identidad nacional que los extranjeros hacían de España a través de sus obras, en vez de la que sus propios autores locales proponían (Miralles, 2009, p. 61). Esta imagen se empeñaba en destacar principalmente los estereotipos negativos de la cultura árabe la cual consideraban parte esencial de la nación española (Miralles, 2009, p. 45).

Para hacer frente a esto Cortada no intenta negar la influencia árabe, sino que trata de demostrar como primer punto, la gran tolerancia que tuvieron los árabes para con los cristianos, y como segundo, que su práctica en al-Ándalus había posibilitado una convivencia más armónica que podía servir de ejemplo en la España del siglo XIX para conformar una verdadera unidad nacional en donde ser patriota no estuviera reñido con ser tolerante.

Conclusiones

Haciendo eco de James Monroe (1970), una de las principales contribuciones hechas por España al mundo académico durante los pasados quinientos años ha sido ser humano y

⁴⁰ “La radicalidad y la violencia insurreccional que amenazaban con desbordar el marco político era a lo que había de poner diques [...] con ese objetivo los moderados crearon su Estado liberal, el Estado liberal decimonónico” (Romeo, 1998, p. 48).

tolerante (p. 270). Así, este trabajo ha tenido como objetivo mostrar cómo, los historiadores españoles de la primera mitad del siglo XIX a través de sus obras tomaron como base la tolerancia entre musulmanes y cristianos en al-Ándalus para ofrecer dos propuestas de proyecto para España: una de identidad y otra de unidad.

Respecto de la primera, a través de los autores liberales –representados por Conde, Gayangos y Lafuente respectivamente-, es posible apreciar una evolución en la asociación del concepto de tolerancia que va desde la inclusión de los árabes en la Historia de España, pasando por el reconocimiento de su herencia cultural hasta desembocar en la raza. El primer paso en este proceso implicó que la tolerancia permitía visibilizar “el pasado islámico” y esbozar con ello una identidad más integral. Posteriormente, que su práctica posibilitó el desarrollo de una gran civilización que se convertiría en la herencia cultural árabe y parte intrínseca de la nación española lo que le permitiría ostentar las características necesarias para diferenciarse de las demás. Por último, el discurso y preocupación sobre la cuestión racial –tan en boga en la época- acerca de la superioridad de la raza “indoeuropea” como arquetipo de la verdadera civilización, sobre la “semítica” (de la cual los árabes formaban parte) fue el argumento que empleó Europa para afirmar que España era una “nación oriental y atrasada”. Esto hacía no solamente necesario, sino urgente para los españoles el demostrar que en el pasado el “suelo español” había moldeado el carácter de los musulmanes andalusíes y determinado con ello su tolerancia. Tolerancia que sería el recurso utilizado para argüir la superioridad de la raza española como elemento identitario.

Por otro lado, dentro de la visión moderada el reconocimiento de la presencia árabe como parte del pasado únicamente fungió como un elemento comparativo contrario y ajeno (invasor/enemigo) que les permitía diferenciarse a los españoles de ellos. Así la negación de la influencia cultural árabe conllevaba también la negación de la tolerancia en al-Ándalus. Exclusión que en realidad no constituyó más que otra vía en el intento de construir la identidad en la primera mitad del siglo XIX.

En la propuesta de unidad por parte del progresismo representado por Tapia, la cultura y la tolerancia -en la que existe una integración de todos los miembros que

componen la sociedad- van de la mano. Solamente con estas condiciones era factible alcanzar los “progresos intelectuales” necesarios para lograr un acuerdo en la nación. En el caso del moderantismo de Cortada su perspectiva del patriotismo exigió a los españoles tener la capacidad construir su propia identidad. Esta autodefinición proponía dejar fuera ciertos estereotipos negativos señalados por los extranjeros y resaltar rasgos más positivos - como la tolerancia medieval-, que al posibilitar una convivencia armónica en grupos tan opuestos religiosa y culturalmente hablando, podía tomarse como ejemplo para conformar una verdadera unidad a pesar de los antagonismos políticos de su tiempo. De esta forma la tolerancia era la piedra angular que permitía construir nación y patria a la vez.

Más allá de su uso en el siglo XIX en la construcción de la unidad y la identidad españolas, el tema hoy en día sigue teniendo una gran vigencia tanto en España como en el exterior y no se ha limitado al discurso académico, muy por el contrario, la tolerancia en al-Ándalus se ha convertido en un “comodín” que permite apoyar innumerables y disímboles intenciones políticas a lo largo del mundo.

Fuentes

1. Alcalá Galiano, A. (1844-1846). *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la Reina Doña Isabel II*. Tomos. 1-3. Madrid: Sociedad Literaria y tipográfica.
2. Astley Dunham, S. (1832-1833). *History of Spain and Portugal*. vols. 1-5. Philadelphia: Carer & Lea.
3. Buffon, G. (1749). *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*. Tomo 3. Paris: Imprimerie Royal.
4. Conde y García, J. (1820). *Historia de la dominación de los Árabes en España*. Madrid: Imprenta que fue de García.
5. Cortada y Sala, J. (1841). *Historia de España desde los tiempos más remotos hasta 1839*. Barcelona: Imprenta de A. Brusi.

6. De Gayangos y Arce, P. (1840). *History of the Mohammedan dynasties in Spain*. vols. 1 y 2. Londres: Oriental Translation fund of Great Britain and Ireland.
7. De Tapia García, E. (1838). *Discurso histórico-crítico sobre la decadencia del imperio musulmán en España*. Madrid: Yenes.
8. De Tapia García, E. (1840). *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*. Tomo 1. Madrid: Yenes.
9. Dugat, G. (1868). *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècle précédés d'une esquisse historique des études orientales*. Paris: Maisonneuve.
10. Guizot, F. (1828). *Histoire de la Civilisation en Europe*. Paris: Pichón et Didier.
11. Guizot, F. (1830). *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain*. Paris: Pichón et Didier.
12. Lafuente Alcántara, M. (1847). *Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la Mozárabe en la edad media*. Madrid: Imprenta de El Faro.
13. Lafuente Alcántara, M. (1844). *Historia de Granada comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga desde remotos tiempos hasta nuestros días*. Tomo 2. Granada: Imprenta y librería de Sanz.

Bibliografía

14. Álvarez Junco, J. (2001). *Mater Dolorosa: La idea de España en el siglo XIX*. Barcelona: Taurus.
15. Álvarez Millán, C. (2008). *Pascual de Gayangos a Nineteenth-Century Spanish Arabist*. Gran Bretaña: Edinburgh University Press.
16. Álvarez Millán, C. (2004). Pascual de Gayangos y la Historia Medieval de España. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*. Serie 3, tomo 17. UNED.
17. Álvarez Ramos, M., Álvarez Millán, C. (2007). Los viajes literarios de Pascual de Gayangos (1850-1857) y el origen de la archivística española moderna. *Estudios Árabes e Islámicos: Monografías* (12). Madrid: CSIC.

18. Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del Nacionalismo*. México: FCE.
19. Aymes, J. y Fernández Sebastián, J. (1997). *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle/Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
20. Bernaldo de Quirós Mateo, J. (2001). *Eugenio de Tapia: un análisis del cantar de mío Cid en 1838*. Recuperado de: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista5/cid.htm#3>
21. Bornstein, P. (2017). Al-Ándalus como preocupación de la historiografía nacionalista y la formación de la escuela arabista aragonesa, *VIth International meeting of Young researchers in modern and contemporary history (18th and 20th centuries)*, Zaragoza, septiembre 6-8. Recuperado de: <https://historiazgz2017.files.wordpress.com/2017/05/m9-bornstein-al-c3a1ndalus-como-preocupacic3b3n.pdf>
22. Carrasco Manchado, A. (2012). *De la convivencia a la exclusión*. Madrid: Sílex Ediciones.
23. Castro, A. (1983). *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Grijalbo.
24. Chartier, R. (1999). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.
25. Cirujano Marín, P.; Elorriaga Planes, T. y Pérez Garzón, J. (1985). *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*. Madrid: CSIC.
26. Domínguez, J. P. (2014). Tolerancia religiosa en la España afrancesada (1808-1813), *Historia y Política*, (31), pp. 195-233.
27. Domínguez Prats, A. (2006). José Antonio Conde (1766-1820) Autor de Historia de la dominación de los árabes en España (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, (23), pp. 883-898.
28. Esteban de Vega, M. (2008). *Castilla en la configuración de la Historia nacional española*. En San Roman, M. (Ed.). *Castilla y León en la Historia contemporánea* (pp. 41-70). Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

29. Fernández Sebastián, J. (1997). La recepción en España de la Histoire de la civilisation de Guizot. En Aymes, J. R., y Fernández Sebastian, J. (dir.). *L'image de la France en Espagne (1808-1850)*. (vol. 2, pp 127-149). Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.
30. Fernández Sebastián, J. (2006). Liberales y liberalismo en España 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política. *Revista de estudios políticos*, (134), pp. 125-176.
31. Fernández Sebastián, J. (2008). *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid: Alianza Editorial.
32. Fernández Sebastián, J. (2011). Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World between Enlightenment and Liberalism. *Past and Present*, (211), pp. 159-197.
33. Fernández Sebastián, J. (2012). Liberalismo en España (1810-1850). La construcción de un concepto y la forja de una identidad política. En *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismo en el mundo iberoamericano*. Madrid: Marcial Pons Historia.
34. Fernández Sebastián, J. (2014). Civilización-España, *Diccionario Político y social del mundo Iberoamericano*. (t. 2, vol. 1, pp. 201-216). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco.
35. Fontana, J. (2007). *Historia de España. La época del liberalismo*. Vol. 6. Barcelona: Crítica/Marcial Pons.
36. Fradera, J. (1999). El proyecto liberal catalán y los imperativos del doble patriotismo. *Ayer*, (35), 87-100.
37. Fuentes, J. (2014). Patria-España. *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano*, (t. 2, vol. 8, pp. 141-152). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco.
38. García Gómez, E. (1979). *Tres discursos y dos prólogos recientes 1972-1978*. Madrid: Club Urbis.
39. García Sanjuán, A. (2012). Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España Musulmana. *A 1300 años de la Conquista de Al-Ándalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*. Chile: Francisco Vidal Castro/Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.

40. Ghanime, A. (1995). *Joan Cortada: Catalunya i els catalans al segle XIX*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
41. González Alcantud, J. (2014). *El mito de Al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Madrid: Editorial Almuzara.
42. González Manso, A. (2014). Tolerancia religiosa y modelo de iglesia en España en la primera mitad del siglo XIX. *Historia Constitucional*, (15), pp. 113-153.
43. Hertel, P. (2016). *The Crescent Remembered, Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*. Gran Bretaña: Sussex Academic Press.
44. Hobsbawm, E., y Ranger T. (2002), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
45. Martínez Santamarta, H. (2006). *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas Alfonsíes*. Madrid: Ediciones Polifemo.
46. Monroe J. (1970). *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth century to the present)*. Leiden: E. J. Brill.
47. Heredia Campos, M. (2001). La cultura española y el regeneracionismo liberal. El discurso de Antonio Alcalá Galiano en la Universidad de Londres en 1828. *Espacio, tiempo y forma, Historia Contemporánea*, V (14), pp. 169-228.
48. La Parra López, E. (1985). *El primer liberalismo y la iglesia*. Alicante: Instituto de estudios Juan Gil-Albert.
49. López García, B. (1990). Arabismo y orientalismo en España radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo. *Revista Awraq*, (anejo al vol. 11), pp. 105-130.
50. López García, B. (2000). Enigmas de Al-Ándalus: una polémica. Al-Ándalus frente a España: un paraíso imaginario. *Revista de Occidente*, (224), pp. 31-50.
51. López García, B. (2011). El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y Africanista, Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell'Europa. Miri, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. secoli XIX-XXI*, (t. 3, pp. 5-20). Florencia: SEID.
52. López Serrano, F. (2001). Modesto Lafuente como paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX: Una revisión bibliográfica, *Chronica Nova*, (28), pp. 315-336.
53. Manzanares de Cirre, M. (1971). *Arabistas españoles del siglo XIX*. Madrid: Instituto Hispanoarabe de cultura.

54. Marín, M., De la Puente, C., Rodríguez Mediano, F., Pérez Alcalde, J. (2009). Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices, *Estudios Árabes e Islámicos: Monografías* (16). Madrid: CSIC.
55. Miralles, Xavier A. (2005). El triunfo de Al-Ándalus: Las fronteras de Europa y la “(Semi) Orientalización” de España en el siglo XIX. *Saitabi*, (55), pp. 195-210.
56. Miralles, Xavier A. (2007). Y no la de Mérimée: El mito romántico de España y la identidad Nacional española, *I Encuentro de jóvenes investigadores en Historia contemporánea de la AHC*, Zaragoza, 26, 27, y 28 de septiembre.
57. Miralles, Xavier A. (2009). ¡Cosas de España! Nación liberal y estereotipo romántico a mediados del siglo XIX. *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, (7), pp. 39-61.
58. Miralles, X. A. (2013). L’Espagne c’est encore l’Orient. Pasado oriental y moral cristiana. En Martínez de la Rosa. *Nación y Nacionalización una perspectiva europea comparada*. Valencia: Universitat de València.
59. Miralles, Xavier A. (2016). *El descubrimiento de España Mito Romántico e Identidad Nacional*. Madrid: Taurus.
60. Molina Aparicio, F. (2005). Modernidad e identidad nacional. El nacionalismo español del siglo XIX y su historiografía. *Historia Social*, (52), pp. 329-345.
61. Monroe, J. (1970). *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth century to the present)*. Leiden: E. J. Brill.
62. Moreno Alonso, M. (1979). *Historiografía romántica española: Introducción al estudio de la historia en el siglo XIX*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
63. Núñez Seixas, X. (1997). Los oasis en el desierto. Perspectivas historiográficas sobre el nacionalismo español, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, (26), pp. 483-533.
64. Pasamar Alzuria, G. (2010). *Apologia and Criticism Historians and the History of Spain 1500-2000*. Suiza: Peter Lang.
65. Pérez Garzón, J. (1998). Nación española y revolución liberal: La perspectiva historiográfica de los coetáneos, Carlos Forcadell e Ignacio Peiró (coords.). *Nacionalismo e historia*. (pp. 23-54). Zaragoza: Institución Fernando el católico.

66. Portillo Valdés, J. (1995). Imaginación y representación de la nación española. (El debate sobre la naturaleza de la representación nacional y la tentativa de Francisco Xavier Uriortua). *Anuario de historia del derecho español*. (65), pp. 267-320.
67. Portillo Valdés, J. (2007). De la monarquía católica a la nación de los católicos, *Historia y política*, (17), pp. 17-35.
68. Portillo Valdés, J. (2009). Nación-España. En *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano*, (t. 1, pp. 919-928). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Fundación Carolina.
69. Renan, E. (2004). ¿Qué es una nación? Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882. Recuperado de: http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20140308_01.pdf
70. Rivièrre Gómez, A. (2000). *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*. Madrid: Editorial Dykinson.
71. Romeo Mateo, M. (1998). Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas, 1834-1845. *Ayer* (29), pp. 37-62.
72. Ríos Saloma, M. (2011). *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. México: UNAM/Marcial Pons.
73. Rodríguez Domingo, J. (2012). La protección institucional de las “antigüedades árabes”. En Granada, *El patrimonio arqueológico en España en el siglo XIX: el impacto de las desamortizaciones*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
74. Sánchez García, R. (1999). El primer exilio de Alcalá Galiano 1824-1834, *Investigaciones Históricas: Época moderna y contemporánea*, (19), pp. 143-158.
75. Sánchez García, R. (2005). *Alcalá Galiano y el liberalismo español*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
76. Sánchez Mantero, R. (2001). *Fernando VII. Borbones* (6), Alianza: Madrid.
77. Solari, E. (2003). Contornos de la tolerancia medieval. *Ideas y valores*, 62 (153), pp. 73-97.
78. Tateishi, H. (2001). Juan Cortada y la “invención” de la catalanidad: Apuntes sobre el catalanismo del siglo XIX en España. *Mediterranean World*, XVI, (pp. 101-120). Tokyo: Hitotsubashi University/Mediterranean Studies Group.

79. Velasco de Castro, R. (2009). Arabismo y Colonialismo español: Pascual de Gayangos y la cuestión marroquí. *Norba. Revista de Historia*, (22), pp. 245-262.
80. Vilar Ramírez, J. (1984). El Arabista Pascual de Gayangos en los orígenes de la ciencia numismática española. Su viaje a París y Londres en 1835. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, (1), pp. 161-165.
81. Viñes Millet, C. (1995). *Granada y Marruecos: arabismo y africanismo en la cultura granadina*. Granada: El Legado Andalusi.
82. Wulff Alonso, F. (2003). *Las esencias patrias. Historiografía e Historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica.