



La dinámica del pluralismo cultural en el califato de Abderramán III en Córdoba (929-961): un enfoque antropológico

BENAMRA Belkacem Amin

Universidad Abdelhamid Ben Badis de Mostaganem

ديناميات التعددية الثقافية في خلافة عبد الرحمن الثالث بقرطبة (929-961) ،

مقرب أنثروبولوجي

ملخص الدراسة: تتناول الدراسة بشكل منهجي ديناميات التعددية الثقافية في خلافة عبد الرحمن الثالث بقرطبة (929-961) إنطلاقاً من زاوية تحليلية أنثروبولوجية وتأسيساً على منظور ثقافي. وعلى هذا النحو فإن دراستنا تقارب الفضاء الأندلسي في القرن العاشر كفضاء للتفاعل الخصب بين الخصائص الثقافية والعرقية والدينية وكفضاء أفرز بديلاً حضارياً متميزاً ومخصوصاً. في المستهل سنقوم بطرح إطار نظري وإستيمولوجي يتيح لنا فهم التعددية الثقافية وأبعادها وشروطها الثقافية والإجتماعية وركائزها. بعدها سنحاول أن نقدم رسداً سوسيو تاريخياً وثقافياً للنموذج الثقافي التعددي الذي كان سائداً آنذاك في الأندلس. وفي نفس المنحى سوف نقوم بمقاربة مختلف التظاهرات والتجليات الملموسة للتعددية الثقافية وكذا مختلف ديناميات التعايش الثقافي والتضمين والتسامح والتشارك داخل رحم المجتمع القرطبي.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، قرطبة، التعددية الثقافية، المقرب الأنثروبولوجي، عبد الرحمن الثالث.

Resumen: Este estudio aborda sistemáticamente la dinámica del pluralismo cultural en el califato de Abderramán III en Córdoba (929-961), desde una línea de reflexión antropológica basándose en una perspectiva analítica cultural. De este modo, nuestro artículo se acerca al-Ándalus de aquella época como sitio de pluralismo cultural, y como un espacio de una extraordinaria variedad cultural, étnica y confesional. Al principio, vamos a conceptualizar y abordar teóricamente la noción del pluralismo cultural, sus dimensiones, sus indicadores e implicaciones. En segundo lugar, tratamos de emprender una reflexión histórico-cultural sobre el modelo paradigmático del pluralismo cultural andalusí en Córdoba de aquella época. Más allá, analizaremos las manifestaciones concretas del pluralismo cultural, los modelos reconocibles de la coexistencia dinámica, la inclusión y la tolerancia dentro del seno de la sociedad cordobés pluricultural.

Palabras clave: Al-Ándalus, Córdoba, el pluralismo cultural, el enfoque antropológico, Abderramán III.

Introducción



La presencia histórica de los musulmanes en un espacio amplio dio origen a una auténtica pluralidad de culturas ,de mestizaje racial y de diversos modos de vida , pero en el territorio hispánico específicamente, los musulmanes instauraron un núcleo de esplendorcivilizador que se llama al-Ándalus , una cultura que había alcanzado por entonces un grado muy alto de refinamiento y que se encontraba en pleno apogeo.

De los siglos VIII al XV, los musulmanes crearon un nivel refinado de civilización y diversidad en España que era la envidia de Europa. Al-Ándalus no sólo destacaba por su excelencia material e intelectual, sino por ser un espacio de armonía entre las tres culturas y religiones. En efecto la diversidad y el pluralismo cultural eran unos principios básicos y rectores de la cultura andalusí. Del mismo modo, no cabe duda de que al-Ándalus fue un periodo extraordinario de la historia de la humanidad, que es al mismo tiempo, historia de Oriente y de Occidente, historia del islam, del judaísmo y del cristianismo, una oportunidad donde las tres confesiones brahmánicas convivían en relativa paz y armonía.

Por otra parte, más allá de los logros científicos y culturales del Al Ándalus, lo que mejor caracteriza el legado hispano-musulmán desde nuestro modo de ver, es su modelo de pluralismo cultural, aquello modelo de organización social que valora la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedades con grupos étnica, cultura, religiosa y lingüísticamente diferentes. Un modelo que revaloriza la coexistencia pacífica y constructiva de los diferentes credos religiosos y culturas existentes en el marco de la sociedad.

De hecho, el pluralismo cultural alcanzó su punto culminante bajo el reinado de Abderramán III , primer califa de Córdoba (929-961), en cuyo periodo reinaba una gran tolerancia y dinamismo cultural , frutos de las estructuras socio-políticas de la época, que permitieron una consiguiente incremento de la convivencialidad social y cultural.

La literatura sobre el pluralismo cultural es extensa. Se podría decir que las facetas diversas del tema son ampliamente abordadas en múltiples esferas de la sociológica de la cultura, la filosofía política y la antropología cultural, puesto que nuestra temática ha sido tratada desde diferentes aproximaciones interdisciplinarias. Pero, los estudios que abordan el pluralismo cultural específicamente en la España musulmana como una cuestión focal son muy pocos y se centran en el aspecto religioso del pluralismo andalusí.

Nuestra temática refleja vívidamente múltiples aspectos significativos porque plantea una multiplicidad de cuestiones pertinentes



y relacionadas con el pluralismo cultural y la valorización de la diversidad en la España musulmana, y el califato de Abderramán III en Córdoba (929-961) específicamente. En tal sentido, este estudio trata de abordar los procesos interculturales, interreligiosos e interconfesionales y cuestionar los rasgos y características más relevantes de ese supuesto pluralismo cultural.

Como consecuencia de todo lo anterior, en este estudio se plantean varios objetivos. Entre esos objetivos mencionamos los siguientes; abordar metódicamente el paradigma pluralista en el califato de Abderramán III en Córdoba (929-961), y analizar los mecanismos y las dinámicas sociales y culturales que configuraban y favorecieron el pluralismo y la diversidad cultural en el reinado de Abderramán III. También intentaremos mostrar unas manifestaciones indicadoras y concretas que demuestran la existencia del pluralismo y la diversidad cultural en el califato de Abderramán III en Córdoba (929-961).

En cuanto al diseño metodológico del estudio, y para alcanzar los objetivos de nuestra investigación, vamos a elegir el método histórico cultural, que combina las metodologías de la antropología y la historia para estudiar las múltiples dimensiones de la cultura o las interpretaciones culturales de la experiencia histórica.

Dado que este trabajo se centrará en el análisis cultural e histórico de las diferentes manifestaciones y las dimensiones y particularidades del pluralismo cultural en el califato de Abderramán III en Córdoba (929-961), pues adoptamos el enfoque antropológico como una perspectiva teórico-metodológica central. Cabe señalar que este enfoque es un acercamiento teórico inspirado de la antropología y que nos sirve para examinar las capas de la construcción cultural de una sociedad, las diferentes prácticas y representaciones culturales en un espacio determinado.

1. El pluralismo cultural, una revisión teórica

El concepto “pluralismo cultural” ha sido cargado de diferentes interpretaciones y connotaciones variables, derivados de múltiples sutilezas lingüísticas o semánticas. Como señala Nina Obuljen¹ (2006:21):

Cualquier tentativa de escribir un resumen de la historia del debate del pluralismo cultural no puede empezar sin el reconocimiento de la existencia de múltiples definiciones del término. La carencia de una sola definición o de

¹Investigadora en el Instituto del Desarrollo y Relaciones Internacionales en Zagreb, Croacia, y trabaja como experto en diversos proyectos para el UNESCO, el Consejo de Europea y la Fundación Cultural Europea. Una de los investigadores iniciadores que sentaron las bases de la investigación en el pluralismo cultural.



alguna diversidad de definiciones, representa el mayor obstáculo en identificar los más importantes instrumentos y foros que en el pasado se han ocupado de los temas del pluralismo cultural.

Aun así, podemos encontrar un punto de partida generalmente aceptada, que define el pluralismo cultural como aquello modelo de organización social y cultural que afirma la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedades grupos o comunidades étnica, cultural, religiosa o lingüísticamente diferentes. El pluralismo cultural valora positivamente la diversidad sociocultural y toma como punto de partida que ningún grupo tiene porqué perder su cultura o identidad propia¹.

En el modelo pluralista, la diversidad cultural no desaparece sino que se mantiene, se recrea. No desaparece ni por adquisición de la cultura dominante y abandono de la original. Se fomenta la práctica de las tradiciones etnoculturales, se buscan vías para que la gente se entienda e interactúe, se basen en el respeto a las diferencias, se hace hincapié en la interacción de los grupos étnicos y en su contribución al país; se asume, en definitiva, que cada grupo tiene algo que ofrecer y que aprender de los otros.

Ramírez Alvarado (2001) afirmaba que el pluralismo cultural constituye, asimismo, una manifestación de la voluntad política y social por la homogenización de derechos por encima de las diferencias étnicas, de género, de nacionalidad, de orientación sexual,...etc.

Así, el modelo pluralista es la aceptación de las diferencias culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas o raciales, y su valoración positiva. En la misma postura, podemos afirmar que el pluralismo cultural es aquella práctica en que la gente busca vías para que se entienda e interactúe –vías que no se basen en la similitud, sino en el respeto a las diferencias- se hace hincapié en la interacción de los grupos étnicos y en su contribución a la sociedad; se asume, en definitiva, que cada grupo tiene algo que ofrecer y que aprender de los otros.

Digno de mencionar que la posibilidad de una convivencia “pluralista” pasa por el compromiso político y social. La noción de pluralismo cultural supone un avance en la profundización de la democracia y de la legitimidad en la medida en que permite hacer juicios normativos sobre el valor de las diferencias tomando como referencia los conceptos de justicia e igualdad.

Del otro lado, Vachon (1997) define el pluralismo como una norma y un proceso dinámico que requiere una apertura hacia valores culturales cambiantes tanto dentro de las sociedades como a través de ellas. Para nosotros, el pluralismo, dentro y a través de los estados,

¹Pues el pluralismo cultural valoriza y preserva esencialmente la cultura de las minorías.



significa una forma de hablar de la diversidad de modo dinámico y sin límites prefijados e implica el reto de la sostenibilidad.

Vale que puntualizar que en otros modelos de tratamiento de la diversidad sociocultural, como el asimilacionismo o la fusión, la pérdida de cultura aparece como un prerequisite. A diferencia de ellos, "en el modelo pluralista de sociedad la diversidad existente no desaparece sino que se mantiene, se recrea. No desaparece ni por adquisición de la cultura dominante y abandono de la original (modelo asimilacionista) ni por surgimiento de una nueva cultura integradora de los aportes de las preexistentes (modelo de fusión)" (Giménez, 1996).

Pues el pluralismo cultural, desde este punto de vista debe tener como meta principal la defensa de los derechos de las minorías y distintos grupos sociales, la necesidad de preservar sus respectivas identidades culturales, y su integración y participación, por lo general compleja, en la vida de sociedades. El objetivo fundamental según Zizek¹ (1998) es dar prioridad a valores que permitan la compatibilidad de las distintas formas culturales y de organización social, promuevan la cohesión social y garanticen la unidad. También tiene como reto vital el de consolidar un "interés común" que amalgame los intereses particulares sin ser expresión de los requerimientos de los grupos dominantes.

Tradicionalmente, el pluralismo cultural fue abordado por la antropología, donde también fue un concepto ambiguo, entre el relativismo y la subalternización² de los diversos (Neulfeld, 2006). En aquella época histórica y en el contexto de la antropología, se refirió y aún se refiere a tipos de formaciones sociales y culturales distintas³. Algunas de ellas aún existen en la actualidad y conservan muchas de sus instituciones tradicionales, que no significan de ninguna manera anacronismos, ni testimonios de atraso evolutivo sino simplemente otras formas de concebir el mundo.

En efecto, la noción del "pluralismo cultural" fue propuesto inicialmente por Furnivall⁴ (1944) para caracterizar la sociedad de las Indias Orientales Holandesas (ahora Indonesia), ámbito colonial donde coexistían - no sin tensiones - los colonizadores holandeses, los nativos indonesios como sector claramente dominado y determinados grupos

¹Un filósofo, sociólogo, psicoanalista y crítico cultural de Eslovenia. Uno de los prominentes investigadores en el campo del multiculturalismo y el pluralismo cultural.

²un término acuñado por los pensadores marxistas que se refiere a la marginación de ciertos grupos sociales por el estrato dominante.

³como las etnias, las culturas y los sistemas sociales...etc.

⁴fue un escritor e investigador británico que ha acuñado el concepto de sociedad plural y tuvo una carrera notable como historiador influyente del sudeste de Asia, en particular de las Indias Orientales Holandesas (actual Indonesia) y Birmania británica.



intermedios dedicados al comercio o a otros negocios de pequeña escala, como era el caso de los inmigrantes chinos.

Más allá, en un texto de Barth (1958), lo usó para describir la sociedad de Swat (Pakistán) pero con una perspectiva más positiva u optimista que la de Furnivall. La coexistencia pacífica de tres grupos étnicos en Swat y su persistencia como tales, mostraba que los procesos de asimilación a los que muchos autores se referían no eran en absoluto inevitables y que un determinado grado de armonía interétnica era posible. Además, Barth definió la sociedad plural como una sociedad que combina los contrastes étnicos y la interdependencia económica.

La modalidad del pluralismo cultural tendría como objetivo orientar la organización de la sociedad para que cada "persona" pueda alcanzar el desarrollo máximo de las dimensiones de dignidad y pueda desarrollar su ética "privada" y su empoderamiento. Este objetivo se materializaría en una sociedad tolerante. Tal como diría Rawls, citado por el profesor Villar Borda, "no se puede imponer un orden liberal en todas las sociedades, sin tener además en cuenta su Estado de desarrollo económico, social y cultural, o simplemente las ideas de justicia y de tradiciones y hábitos culturales" (Villar Borda, 2005).

2. El pluralismo cultural, principios rectores y premisas

Inicialmente, para plantear adecuadamente el debate en torno al pluralismo cultural, sus principios rectores y premisas, y para avanzar en esta tarea, es absolutamente necesario exponer los variados enfoques, perspectivas y ángulos que han abordado el tema.

Para Salt (1998) podemos considerar que una sociedad es *culturalmente pluralista* solo si respeta los elementos siguientes: a) Articular la cohesión social sobre una base colectiva y común) La construcción de una sociedad que reconozca su propia diversidad cultural, y que exige la participación activa y sin barreras de todos los colectivos que la constituyen. c) El establecimiento de mutuo aprendizaje y construcción de nuevas relaciones intercomunitarias.

En la misma dirección, según Perotti (1989) la noción del pluralismo cultural se encarna en la capacidad social de confrontar e intercambiar en una situación de igualdad y participación.

Del mismo modo, Vázquez (1987) afirma que los fundamentos esenciales del pluralismo cultural pueden sintetizarse en las dos siguientes:

Primero, la aceptación de las diferencias culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas o raciales, y su valoración positiva. Se puede aplicar perfectamente al pluralismo cultural lo que dice Vázquez, respecto al pluralismo en general: "el pluralismo es el esfuerzo de organización general de la vida en sociedad, sobre bases comunes y respetando todas las tendencias diferentes. Del mismo



modo, el ejercicio del pluralismo persigue un objetivo común, acepta las complicaciones del querer vivir en conjunto (pág.122).

Por otra parte, la sociedad culturalmente pluralista debe dar lugar al reconocimiento del ejercicio de la diferencia por parte de aquellas colectividades culturalmente diferenciadas. Pero no se trata sólo de una "tolerancia" filosóficamente planteada, como la que destacara Charles Taylor (1993), sino del ejercicio pleno de sus sistemas culturales, económicos, sociales, cosmológicos, incluyendo el derecho a la reproducción de la colectividad.

De igual modo, Raimon Panikkar (1998), sostenía que el pluralismo cultural hay que satisfacer los requisitos siguientes (pp191-193):

El pluralismo cultural no se reduce a la constatación de la multiplicidad de culturas, ni a la voluntad de reducir esta multiplicidad a la unidad. Es un hecho evidente que hay distintas culturas y que éstas no pueden ser reducidas a la unidad. El pluralismo cultural exige más que el simple reconocimiento de la multiplicidad y también la superación de un pensamiento deseoso de la unidad.

El pluralismo no considera la unidad como un ideal imperioso y necesario, aún en el caso que dentro de esta unidad se permitieran variaciones plurales. El pluralismo acepta y asume positivamente la existencia de aspectos irreductibles en las culturas, con sus propios mitos, sin por ello negar los posibles aspectos comunes. El pluralismo no se alimenta de una esperanza escatológica de que finalmente todas las culturas llegaran por ellas mismas a la unidad.

El pluralismo cultural no afirma que exista un sola verdad, ni lo contrario, múltiples verdades. Pues el pluralismo no significa una multiplicidad de verdades, sino asumir que esta verdad en ella misma es pluralista, en tanto que expresión del pluralismo de la realidad, que se encarna en distintas culturas. El pluralismo de la verdad nos impide de identificarla, sea con la unidad, sea con la multiplicidad.

El pluralismo cultural nos hace conscientes de nuestra propia contingencia, de nuestros límites, mostrándonos que la realidad no se caracteriza por una transparencia, alcanzable por el pensamiento del logos. Aún si una actitud pluralista trata de entrar en la dimensión del logos, es consciente también del hecho que las culturas no pueden ser reducidas a éste, por el hecho, ya señalado más arriba, que éstas también son mitos y logos .

El pluralismo no presupone un aislamiento de las culturas entre ellas, ni tampoco su encerramiento, sino todo lo contrario, una obertura y una perspectiva interculturales, que nos abren a la realidad del otro. Parekh (1997) en su notable estudio '*A Commitment to Cultural*



Pluralism'' ratifica que el pluralismo cultural exige evitar la identificación previa de una cultura como la única que proporciona la identidad social sobre la que se construye el orden cultural y social, ya que Parekh afirma que el diálogo entre las diversas culturas es el elemento dinamizador del pluralismo cultural.

Ciertamente la cultura pluralista consiste en una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y los conflictos, tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones. Puesto que el modelo del pluralismo cultural contribuye a la creación de valores, actitudes y comportamientos que posibilitan una buena convivencia entre las personas: todo a través de la diversidad y la propia dignidad.

Por añadidura, Delors (1996) propone las pautas siguientes para promocionar el pluralismo cultural: a) La elaboración de políticas que fomenten la integración y la participación a fin de garantizar la cohesión social y la vitalidad de la sociedad. b) El respeto a la diversidad cultural como un imperativo ético ligado a la dignidad de la persona humana. c) Proporcionar a todas las culturas, cauces de expresión sin marginar a ninguna de ellas. d) Eliminar todo tipo de barreras culturalmente discriminatorias y considerar que la diferencia cultural es un componente enriquecedor.

Otro punto importante, el estado pluralista, donde el reconocimiento de derechos de los grupos étnicos no supone la fragmentación del aparato político, sino su reestructuración, en términos más compatibles con su naturaleza plural. Una comunidad política no requiere ser culturalmente homogénea, si sus fines contemplan la diversidad de sentidos de vida que contiene y no pretende subordinarlos a principios rectores generados por una única lógica dominante. Y como afirman Palacios Rizzo y Romañach Cabrero (2006: 223-224):

El modelo pluralista propone claves para construir una sociedad en la que todas las mujeres y hombres vean preservada plenamente su dignidad. Una sociedad en la que la diversidad, sea vista como una diferencia con valor y no como una carga independientemente de la edad a la que se produzca. Una sociedad en la que exístala igualdad de oportunidades y nadie sea discriminado por su diferencia. En definitiva una sociedad más justa en la que todas las personas sean bienvenidas, aceptadas y respetadas por el simple hecho de ser humanos.

Por último, en un contexto culturalmente pluralista, ninguno de los sistemas sociales puede poseer la totalidad del sentido para la acción colectiva, si no está abierto a la participación dinámica de las otras partes y componentes sociales en la elaboración de los fines de la comunidad.



3. Al-Ándalus, un espacio de encuentro pluricultural

De manera decidida al-Ándalus fue una síntesis de etnias, religiones y culturas. Esto es sin duda un primer elemento evidente de lo andalusí, como confluencia, lugar de encuentro entre diferentes culturas, religiones y grupos étnicos. No se trata de la co-existencia separada de tres culturas equivalentes a tres religiones, sino de la existencia de una sola cultura mestiza, en la cual encontramos componentes de las culturas bereber, mozárabe, judía sefardita, visigoda, árabe, siríaca y yemení, e hispano-romana, por mencionar algunas, con el predominio abrumador de lo propiamente íbero.

A lo largo de toda la historia islámica, *Andalucía* fue un modelo notable y un espacio ejemplarizador de tolerancia. Esta se manifestó ya desde la conquista, porque los conquistadores musulmanes se comprometieron con los residentes a mantener sus libertades, preservar su fortuna y sus bienes, respetar sus iglesias.

En términos prácticos, La sociedad andalusí fue sustancialmente una sociedad multiconfesional, pluricultural y polilingüista. Los diversos grupos sociales de al-Ándalus se definen tanto por su origen étnico como por su religión y su cultura. Estos elementos combinados configuraban la variedad y la vitalidad de la sociedad andalusí.

Cabe señalar que la sociedad andalusí fue esencialmente multiétnica, puesto que la mayoría de los andalusíes eran nativos o descendientes de nativos. No eran por tanto ni árabes ni sarracenos, como todavía se los califica. Los historiadores insisten sobre el hecho de que la presencia de árabes y de bereberes fue muy exigua. Sobre este punto, vale la pena citar a tres especialistas. La primera es Manuela Marín (2010): “En al-Ándalus, los grupos de origen árabe nunca dejaron de ser una minoría” (pág.17). La segunda Maribel Fierro (2005): “A la pregunta de ‘¿quiénes eran los andalusíes?’ hay que responder que, en su mayoría, procedían de una masa de población local que se incorporó, arabizándose e islamizándose, a una nueva sociedad, compuesta de elementos de origen étnico muy diverso”. Y la tercera María Teresa Ferreri Mallol (2009), quien cita un informe elaborado por la corte catalana de Jaume II, el 1309, según el cual “en la ciudad de Granada, de los 200.000 habitantes sólo unos 500 eran de origen árabe”. Pues concluimos que la formación de al-Ándalus se basó en un original mosaico de razas y culturas.

En este respecto, Cabe señalar que los árabes no fueron la mayoría, pues Henri Pérès (1983), en su libro "*Esplendor de al-Ándalus*" asegura que:

La gran masa de la población musulmana está constituida por hispanos convertidos al Islam y que, al abrazar la religión de los vencedores, han



cambiado en realidad poco en su forma íntima de vivir" y añade más adelante: "pero este país de Occidente anexionado al Islam marcó por su parte con un fuerte sello todo lo que le legó Oriente. La mayor parte de su población, tanto en el campo como en la ciudad, es hispánica, no solamente por sus métodos agrícolas, sus prácticas estacionales, sus técnicas artesanales y el ritmo de sus fiestas, sino también por su inspiración poética y sus preocupaciones morales e intelectuales (pág.85).

Según T. W. Arnold (1913), Podemos juzgar de la atracción ejercida por el Islam en los cristianos por una carta de 1311, que calcula la población musulmana de Granada en esa época en 200.000 habitantes, de los cuales todos menos 500 eran descendientes de cristianos convertidos al Islam (p. 144). Del mismo modo, S. Lane-Poole afirmaba en su libro *Story of the Moors in Spain* (1889) que: " los cristianos a menudo declaraban preferir el gobierno musulmán al cristiano" (pág. 47).

De hecho, según Juan Goytisolo (1975) el profundo respeto de la libertad religiosa contenido en la ley coránica permitió a los mozárabes gozar de una autonomía interna considerable. Administrativamente dependían de un "comes" de origen visigodo. La justicia se regía según leyes propias y los impuestos eran recaudados por un mozárabe, el "exceptor". Este espíritu de tolerancia hizo posible que mozárabes y judíos lograron, sin demasiados obstáculos, cargos en la diplomacia, el ejército y el propio gobierno musulmán. En dos terrenos se manifiesta claramente la singularidad del estilo mozárabe: arquitectura e iluminación de manuscritos.

En la misma dirección , Al-Ándalus ha construido así espacios donde judíos, cristianos y musulmanes convivieron y ejercer libremente actividades diversas o comunes: en ámbitos socioeconómicos, literarios, filosóficos teológicos, incluso religiosos y jurídicos. En la misma línea,sostenía Américo Castro (1997) que la península habría sido un lugar de encuentro vívidamente dinámico y enriquecedor entre musulmanes, cristianos y judíos, con una fuerte carga multicultural.Por otra parte,Castro considera Al-Ándalus un ejemplo de diálogo interreligioso, intercultural, interétnico e intralingüístico.

De otro modo , se sabe que los omeyas de Andalucía, siguiendo el ejemplo de sus predecesores de Oriente, emplearon a numerosos cristianos en sus distintas oficinas. Algunos de ellos llegaron a las más altas jerarquías en la corte de príncipes y califas. Cabe citar al respecto a 'Gomes Rabi' , que fue presentado al-Hakam II, y a 'Gomes ben Antoun', primer secretario de Abderramán al-Awsat, que mereció las alabanzas del gran historiador *Ibn Haiyan* por su arte para escribir, la calidad de su correspondencia y su precisión



en la contabilidad. Finalmente se señalará, por esta misma razón, al Obispo ‘*Rabí ben Zaid*’ que trabajó para Abderrahmán an-Nasir y tuvo a su cargo misiones diversas y varias embajadas durante el reinado de éste. Incuestionablemente esta situación tenía su origen, aparte del clima de tolerancia antes citado, en la ambición que alimentaban en aquel momento cristianos y judíos de ocupar funciones de Estado y conseguir puestos en los servicios gubernamentales.

En este contexto, destaca un hecho sumamente curioso: en esa época los servicios gubernamentales no trabajaban el domingo. El historiador Ibn Haiyan escribió:

“... Gomes ben Antoun, redactor de la correspondencia del príncipe Muhammad, fue el primero que estableció que el domingo era el día de descanso semanal para los secretarios del sultán y los empleados que, a partir de ese momento, se ausentaban de palacio ese día. Como era cristiano, quería consagrar ese día - o sea, el domingo- a sus devociones. Todos los secretarios siguieron su ejemplo, a fin de descansar un poco y ocuparse de sus propios asuntos, y la costumbre sigue en vigor hasta el día de hoy” (pág.155).

En síntesis, el *modelo andalusí* ha contribuido al enriquecimiento del este y del occidente, ha significado una apertura cultural, ha ayudado al descubrimiento de la tolerancia, y ha permitido el acceso a los conocimientos y más importante el modelo andalusí ha profundizado las nociones de alteridad, la visión del ‘otro’ y ha impulsado una valores universales de dialogo y de solidaridad.

Definitivamente, una mejor comprensión de la experiencia de al-Ándalus exige un enfoque cultural para abordar los mecanismos, procesos y articulaciones que, durante siglos, permitieron a tres conjuntos culturales y a tres religiones practicar “in vitro” una convivencia dinámica en la que en el diálogo se fecundaron recíprocamente.

4. El paradigma de Córdoba

El califato de Córdoba (929 – 1031) fue la etapa más brillante de la presencia musulmana en España. En el año 929 Abderramán III, acabó con las luchas internas y organizó el estado con una fuerte centralización y dio nuevos impulsos a la economía y a la cultura y completaba su obra al autoproclamarse *Califa* o *Jefe de los Creyentes*¹ tomando el título de califa y el título honorífico de al-Nasir. Por consiguiente el califato de Córdoba (929 – 1031) fue la época de máximo esplendor en todos los

¹ Unificaba el poder político y religioso; en el mundo cristiano sería como un emperador y Papa juntos.



campos: político, administrativo, económico, religioso y cultural (Córdoba atraía a artistas e intelectuales de todo el mundo musulmán). Más allá, Córdoba fue comparada en grandeza con la Bagdad de los abasíes y con la Constantinopla del Imperio bizantino.

En su libro *Praise of Diversity* ‘‘Elogio de la diversidad’’, Rami Jahanbegloo¹(2007) habla del paradigma Córdoba en referencia a la experiencia andalusí como uno de *los ejemplos paradigmáticos de alianza mediterránea*, que se produjo en un lugar y en un momento de la historia especialmente complejo, a través de la convivencia de las religiones más importantes del mundo.

Jahanbegloo (2010) considera la experiencia andalusí crucial para el mundo de hoy por tres factores. El primer es el nivel de civilización alcanzado en al-Ándalus. Córdoba era entonces la ciudad más avanzada del continente, y el islam medieval consiguió las más altas cotas de grandeza en la mayoría de los campos del saber y del quehacer humano: filosofía, arquitectura, matemáticas, astronomía, medicina, poesía, teología, etc. El segundo: al-Ándalus fue el depositario del saber y de la ciencia de la Grecia antigua y el eje de transmisión de dichos conocimientos al Occidente, que estaba bajo el dominio y la influencia del cristianismo; y el tercer factor es que actualmente la cultura andalusí es reconocida y valorada por el pluralismo religioso y cultural, y por su elevado grado de tolerancia.

De este modo el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo acuñó el término *paradigma de Córdoba* para sintetizar la idea de que era posible la convivencia entre las principales religiones y culturas de raíz monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam, y para enfatizar las experiencias pluralistas de diálogo e interacción cultural, y en la que la pluralidad cultural se consideró como un valor superior. Su propuesta recordaba los momentos en los que en la ciudad andaluza convivieron los tres cultos de Abraham que preservaron y recuperaron las raíces clásicas griegas y romanas del Mediterráneo. Todo ello convirtió a Córdoba, durante el siglo X, en la principal capital del saber en Europa.

Del mismo modo, la ciudad de Córdoba representa la fecunda interrelación entre diversas tradiciones y culturales, más allá, es sinónimo del espíritu de coexistencia y diálogo entre pensadores de distintas tradiciones religiosas (Menocal, 2000). Pues en la Córdoba medieval, las tres confesiones abrahámicas convivían en armonía constructiva. La tolerancia era un principio básico de la cultura andalusí.

¹ Rami Jahanbegloo (Teherán, 1956) filósofo iraní y profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Toronto, Canadá.



Este paradigma fue fruto de las estructuras mentales, sociales y culturales de la época, que permitieron una coexistencia inmensamente pacífica de los diferentes credos religiosos existentes en el marco de la sociedad. Esa innegable apertura en la consideración de lícitas de todas las ideas y el consiguiente incremento de la convivencialidad social a que ello lleva en un momento y en un lugar histórico que los hace excepcionales comparados con el resto del mundo, es lo que conforma eso que se ha dado en llamar el *Paradigma de Córdoba*.

Del mismo modo, este paradigma no sólo hace referencia a un periodo concreto, sino que tiene que ver con la propia palabra paradigma, entendida como conjunto de elementos fundamentales que conforman la cosmovisión de una sociedad determinada. El paradigma de Córdoba se daba, pues, no sólo en el siglo X, que fue su núcleo fundador, sino durante toda la Edad Media.

Otro aspecto a considerar, el *Paradigma de Córdoba* según Jahanbegloo (2007), tiene un sentido referencial histórico que hay que recuperar como proyecto de futuro. O sea que nace con voluntad de incidencia en la sociedad actual, como una potencialidad de cambiar sistemáticamente las cosas.

Por último, La lección para nosotros está clarísima. Si nosotros deseamos combatir todas las formas de xenofobia, discriminación y exclusión social y cultural, el paradigma de Córdoba, que puede interpretarse como una celebración del pluralismo cultural y religioso, debe servir de modelo, fuente de inspiración y ejemplo para seguir.

5. La dinámica del modelo pluralista en el califato de Abd al-Rahman III(929-961)

El reinado de Abd al-Rahman III se considera un punto culminante en lo que concierne a la tolerancia y respeto del pluralismo y el respeto de las diferencias culturales, la conciencia de igualdad de las distintas sensibilidades religiosas, la libertad de investigación de los teólogos y los filósofos, la libertad de los individuos, y el cuestionamiento del poder político y de la religión.

En aquella época, al-Ándalus se configuraba a partir de la confluencia de diferentes rasgos culturales y religiosos en un mismo territorio, en el cual encontramos componentes de las culturas mozárabe, judía sefardita, visigoda, árabe, siríaca y yemení, e hispanorromana (Gómez, 2007).

Abd al-Rahman III apostaba decididamente a favor del respeto por la diversidad cultural, la igualdad entre los individuos de distintas étnicas y culturas y la no discriminación, poniendo especial énfasis en la inclusión social y cultural. En este sentido, durante el transcurso de su reinado, Abd al-Rahman III ha establecido políticas que promuevan la



inclusión y la participación de todos los individuos garantizando la cohesión social y la vitalidad de la sociedad.

Según Alonso (1990) los mecanismos que favorecieron el pluralismo cultural en el reinado de Abd al-Rahman III fueron; un poder judicial excepcionalmente íntegro y autónomo que frenó los abusos del poder. Además, la gobernancia¹ (Governance) de Abd al-Rahman III que transformó en fecundo mestizaje el choque de las diferentes razas y tribus y que convertía la 'asabiyya' hacia la formación de un estado de estructura urbana y moderna cuya cohesión social permanecía en solidez. Del mismo modo, Abd al-Rahman III directa las energías positivas de las comunidades andalusíes hacia un nuevo espíritu de conversación intercultural y cooperación interconfesional (Gira, 2004).

De otro modo, Dozy (1984) afirma en su libro *Historia de los musulmanes de España*, que el modelo de integración nacional racial en al-Ándalus indiscutiblemente uno de los grandes logros políticos de 'Abd al-Rahmán III "pues que resultaba en la fusión de todas las razas de la península en una nación verdaderamente una" (p. 276). Si hay que considerar un elemento étnico como característico de lo andalusí, éste nunca será el árabe o el beréber. Todos los historiadores coinciden en que genealógicamente los andalusíes fueron el resultado de un componente predominantemente hispano más que árabe. De hecho, ni aún en sus momentos de mayor pujanza, árabes y bereberes llegaron a representar el 10% de la población de al-Ándalus. El historiador andalusí al-'Udhri (muerto 1085) explica que en el siglo XI no había en Huesca "ningún árabe puro o que sea descendiente de árabes", y eso en un momento en el cual la ciudad era mayoritariamente musulmana.

Otro aspecto a considerar, en materia del pluralismo religioso, la sociedad Andalusí en el tiempo del Abd al-Rahman III fue una sociedad interreligiosa e interconfesional, una sociedad que ha producido perceptiblemente un avance sin igual en el camino a la ampliación de derechos de las minorías religiosas y culturales, en un contexto en el cual religión y ciudadanía se confundían la una con la otra (Menocal, 2000).

Para comprender este fenómeno del pluralismo religioso en al-Ándalus es necesario una vez más considerar la islamización de la Península como un proceso de larga duración, en el cual la población autóctona acabó aceptando el islam y la lengua árabe de modo paulatino, sin alguna imposición. Esto quiere decir que dentro de las mismas familias podemos encontrar judíos, musulmanes y cristianos. Por el

¹ Un término que viene utilizándose desde la década de 1990 para designar la eficacia, calidad y buena orientación de la intervención del Estado en la administración de los asuntos de la sociedad.



hecho de que una persona se convierte a una religión no deja de ser hermano de sus hermanos e hijo de sus hijos, aunque estos pertenezcan a otra religión. La convivencia no se daba pues entre comunidades, sino en el interior de las familias. Al mismo modo, en la Córdoba del siglo X se podía ser musulmán, judío o cristiano y ejercer como tal, creer como tal y practicar los ritos de cada creencia con relativa libertad.

Más allá, en el reinado de Abd al-Rahman III, y durante mucho tiempo, la mezquita de Córdoba fue un templo compartido por musulmanes y cristianos, y que cada uno realizaba sus oficios en su tiempo y espacio señalados. Del mismo modo, la mezquita de Córdoba, era utilizado los viernes para los rezos de los musulmanes, los sábados por la comunidad judía y los domingos por los cristianos. Y también parece cierto que en la iglesia de San Martín de Arévalo, en Ávila, que fue en tiempos mezquita, hubo culto islámico y cristiano al mismo tiempo (Gira, 2004).

Del mismo modo, el filósofo Irani Ramin Jahanbeglo (2007) establece que obviamente el reinado de Abd al-Rahman III representó el nacimiento de un nuevo paradigma sociocultural, entre los tres credos surgidos de Abraham, fundamentado en una profunda experiencia interconfesional.

Por añadidura, desde el punto de vista de la vida corriente de las gentes, es bien habitual que los musulmanes españoles de aquella época acudamos a iglesias, ya sea por casamientos o por entierros de parientes o de amigos. Así pues, no hay que sorprenderse de lo que es absolutamente normal desde el punto de vista de la vida cotidiana, pero que parece exasperar a los sacerdotes y a los historiadores, ávidos de acotar a los creyentes de las diversas religiones en unas características únicas, estáticas y excluyentes.

En materia de pluralismo lingüístico, es bien sabido que la arabización no implicaba necesariamente el abandono de las lenguas locales o autóctonas. Ya que los musulmanes de la Península fueron mayoritariamente bilingües.

En la misma línea, Julián Ribera (1928) demostró hace tiempo la pluralidad lingüística existente en al-Ándalus, descubriendo el uso del romance no sólo en la vida popular sino incluso en las más altas esferas oficiales. Éste es el cuadro general que ofrece Ribera (pp.28-29): a) En la España musulmana coexistieron dos lenguas literarias: el árabe clásico y el latín clásico, y dos lenguas vulgares: el árabe vulgar y el latín vidgaro romance. b) El latín clásico se mantuvo como lengua religiosa (y en algunas épocas y lugares como lengua literaria) por los cristianos que permanecieron en Andalucía durante la dominación musulmana, especialmente por el clero, que tenía que instruirse en la lengua ritual. c)



El árabe clásico, como lengua literaria, no fue ya exclusiva de musulmanes, sino que se sirvieron de ella los cristianos andaluces.d) El árabe vulgar y el latín vulgar fueron dos lenguas usadas indistintamente por las mismas personas, no sólo por los cristianos de la España musulmana, sino también por los musulmanes andaluces.

De igual forma, Menéndez Pidal (1998) nos muestra que Abderrahmán III y sus cortesanos conocían la lengua romance, en pleno siglo X, y afirmaba que había entre los musulmanes muy altos personajes que no sabían hablar árabe y sólo se expresaban en lengua romance.

Más allá, en la corte de Abderrahmán III, centro del poder político, encontramos personajes que sólo hablan romance. Del mismo modo, José María Lacarra afirma que no existía ninguna frontera lingüística entre musulmanes y cristianos, y que la lengua árabe era patrimonio de unas minorías cultas, tanto cristianas como musulmanas o judías.

Otro punto importante, la conclusión principal que subraya Ribera (1984) es la libertad absoluta de la enseñanza en al-Ándalus: ni hubo centros estatales, ni planes oficiales de estudio, ni organización administrativa alguna que reglamentara la docencia. Esta enseñanza, carente de sistema organizativo y de ordenación legal, dio a luz una generalizada cultura básica, además de una muy especializada cultura superior de la que dan testimonio la producción bibliográfica autóctona a partir del siglo X. Ello demuestra la vitalidad de la sociedad civil andalusí. Más allá, La filosofía pura, hasta el tiempo de Abderrahmán, no tenía libertad de expresión, puesto que se sigue rigurosamente la letra del Corán, más gracias a la tolerancia de este emir, los buscadores de la verdad hallan la libertad necesaria para expresar sus ideas. La misma tolerancia que para la filosofía encuentran quienes cultivan las demás ciencias, como las matemáticas y astronomía. Estos sin duda son aspectos que reflejan una sociedad que tiene en cuenta sus diferencias y busca establecer mecanismos de coexistencia pluralista (Gira, 2004).

Pues a modo de conclusión podemos decir que Abd al-Rahman III ha permitido al Ándalus alcanzar una identidad común que trascienda las fronteras y que va más allá de parámetros como la pertenencia cultural o las creencias religiosas. En este sentido, podemos admitir que Abd al-Rahman III ha transformado Al Ándalus en un espacio común de todos los individuos más allá de sus diferencias y ha demostrado irrefutablemente que es posible conjugar la unidad de una sociedad con la diversidad de culturas y de grupos sociales.

Conclusión



En lo referente al tema de nuestra investigación, hemos llegado a conclusiones acerca de la problemática planteada. De este modo, se debe tener en claro que Al-Ándalus fue un periodo sustancialmente trascendental para la posterior evolución de la sociedad española y del Occidente.

De hecho, Abderramán III como califa de Córdoba (929 – 1031) fue un promotor del pluralismo cultural, lo que se encarnó en su compromiso de respetar las libertades fundamentales, las diversas sensibilidades religiosas y particularmente los derechos de las individuos que pertenecen a minorías étnicas o religiosas. De igual forma, Abderramán III adoptó unos mecanismos que permitieron la promoción y la priorización de la participación total y equitativa de individuos y comunidades en todas las esferas de la evolución de la sociedad andalusí así como asistirles en la eliminación de barreras para tal participación.

En la misma línea, Abderramán III alentó a las instituciones sociales, políticas y culturales para que respeten el carácter pluralista del estado. Consecuencialmente, una multiplicidad de los aspectos significativos del pluralismo cultural se encuentra perceptiblemente presentes en su reinado. Pues es innegable que Abderramán III integró toda la sociedad andalusí de aquella época a una realidad culturalmente pluralista.

Para acabar, esperamos que nuestro modesto trabajo pueda ayudar significativamente en las investigaciones relacionadas con el pluralismo cultural en la España musulmana en todas sus vertientes. Así pues, queda abierta la puerta, a la investigación, la documentación. De igual forma, solo con un estudio profundo y sistemático tendremos una visión acertada para comprender adecuadamente la complejidad del fenómeno abordado.

Bibliografía

Carlos, H, G. *Abd al-Rahman o Abderramán III, Califa de al-Andalus (891-961)*. en la web de las bibliografías. S.F. Disponible en: [file:///C:/Users/LENOVO/Desktop/abd%203/Abd%20al-Rahman%20o%20Abderram%C3%A1n%20III,%20Califa%20de%20al-Andalus%20\(891-961\).%20%C2%BB%20MCNBiografias.com.html](file:///C:/Users/LENOVO/Desktop/abd%203/Abd%20al-Rahman%20o%20Abderram%C3%A1n%20III,%20Califa%20de%20al-Andalus%20(891-961).%20%C2%BB%20MCNBiografias.com.html) . en el (17 de agosto 2016).

De Prado Rodriguez, Javier (2001) *Diversidad Cultural, identidad y ciudadanía*. Ponencias y comunicaciones presentadas en el Seminario Permanente organizado en Córdoba. Instituto de Estudios Transnacionales (INET) Córdoba. Disponible en: https://books.google.dz/books/about/Diversidad_cultural_identidad_y_ciudadan.html?id=Y0SvAAAACAAJ&redir_esc=y en el: (19 de agosto de 2016).



- Furnvall, J. S. (1944). *Netherlands India: A study of plural economy*. New York: Macmillan.
- Gimenez, C. (1996). *La integración de los inmigrantes y la interculturalidad*. En Arbor. CLIV, 607, julio, págs. 119-49.
- Glick, T. F. (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid: Ed. Alianza Editorial.
- Gómez P, R. (2007), *Convivir con el islam*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.
- Henri, P. (1983). *Esplendor de Al-Andalus*. Madrid: Ediciones Hyperion.
- Jameson, F y Zizek, S. (1998). *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Piados.
- Menocal, M, R, (2000). *Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model for Our Time*, Occasional Papers. Paper1.
- Menocal, M., R.(2002). *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown.
- Palacios Rizzo, A. y Romañach Cabrero, J. (2006): *El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, La Coruña: Ediciones Diversitas-AIES. Disponible en: <http://www.asoc-ies.org/docs/modelo%20diversidad.pdf> en el: (23 de agosto de 2016).
- Picotti, D. (2006). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Smith, M. G. (1965). *The plural society in the British West Indies*. California: University of California Press.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/taylor.pdf> en el: (28 de agosto de 2016).
- Vaughan, L, M. (2003) . *Convivencia: Christians, Jews, and Muslims in Medieval Spain*. University of Tennessee Honors Thesis Projects. Disponible en: http://trace.tennessee.edu/utk_chanhonoproj/692, en el: (29 de agosto de 2016).
- Vazquez, J. M. (1987). *Diccionario Unesco de Ciencias Sociales*. Barcelona: Planeta Agostini.