

Otras religiones ¿otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el «choque de civilizaciones» en el Medievo)¹

Emilio MITRE FERNÁNDEZ
Universidad Complutense, Madrid

El vocablo herejía no tiene en sus orígenes las connotaciones peyorativas que habitualmente se le otorgan. En principio significó filosofía libremente aceptada; un significado utilizado por algunos autores hasta fecha tardía. Un ejemplo nos lo facilita Isidoro de Sevilla quien fue, después de todo, una suerte de compendiador de cultura antiherética. La palabra herejía le sirve tanto para designar una desviación dentro del cristianismo como una escuela en el mundo de la medicina². Varios siglos atrás, sin embargo, ya Justino Mártir (100-165) empezó a privar a las herejías de ese sentido griego de escuelas respetables para darles el significado negativo que hoy se otorga a las sectas. El heresiarca sería, a su modo de ver, el falso profeta: si había una sucesión en la verdad, también la había en el error³.

Con los años esa visión negativa acabará primando hasta llegar a nuestros días, en los que la herejía se identifica con la negación de una verdad de fe o su pertinaz cuestionamiento⁴.

Que éste sea el criterio de la actual legislación canónica emanada de Roma, nos puede servir no sólo para introducirnos en lo que son las disi-

¹ El presente artículo desarrolla parte del contenido de una conferencia pronunciada en la Universidad de Granada en el marco de un seminario sobre *Minorías religiosas y étnicas en la España Medieval*, celebrado en febrero de 1997. Dicha intervención se publicó en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*. Universidad de Granada 1998 bajo el título: «Cismáticos, musulmanes y judíos ¿Los otros «herejes» del occidente medieval?», pp. 447-456.

² San Isidoro de Sevilla: *Etimologías*. Edición de J. Oroz Reta, M. Díaz y Díaz y M. A. Marcos Casquero. Madrid 1982. El lib. IV, cap. 4, habla «De tribus haeresibus medicorum» para referirse a metódicos, empíricos e hipocráticos. El lib. VIII, cap. 5, está dedicado a «De haeresibus Christianorum» en donde se recoge una amplia relación de errores que se inicia con los simoníacos y concluye con los agnoítas y triteítas.

³ A. Le Boulluec: *La notion d'hérésie dans la littérature greque, II-III siècles*. París 1985, p. 89.

⁴ *Código de derecho canónico*, lib. III, c. 751.

dencias dogmáticas producidas en su seno, sino también para indagar en la sesgada aplicación del vocablo a opciones religiosas situadas en sus fronteras.

La división, primero bipartita y más tarde tripartita, del mundo mediterráneo desde la alta Edad Media puede ser un buen motivo para reflexionar sobre un tema tan en boga como el *choque de civilizaciones*.

¿De qué forma —especialmente en el Occidente— fraguó una idea de superioridad sobre *el otro* basada en una mayor pureza religiosa?

El Pontificado, articulador de su vida religioso-institucional en el Medioevo, proclamó sin ambages esa conciencia aunque sólo fuera sobre la base de los defectos de los rivales. Es ilustrativo, por ejemplo, que en 1245, el papa Inocencio IV al hablar de los peligros que padecía el mundo latino se refiriese a: la insolencia de los sarracenos, el cisma de los griegos, la ferocidad de los tártaros⁵. Siglo y pico más tarde, San Vicente Ferrer, escandalizándose del cisma que desgarraba a la Iglesia del Occidente, rememoraba los otros tres *cismas* anteriores que suponía producidos en un tronco común: el de los judíos, el de los sarracenos y el de los griegos⁶.

A mediados del siglo XV, y moviéndose esta vez en positivo, el papa Pío II recordaría al sultán Mahomet II las virtudes que adornaban a los pueblos que espiritualmente se situaban en la órbita romana: valiente España, guerrera Francia, populosa Germania, fuerte Gran Bretaña, intrépida Polonia, enérgica Hungría, y rica, ardiente y experta en armas Italia⁷.

El proceso de autoafirmación de las distintas sociedades del Medioevo propiciaría el lanzamiento de acusaciones contra *el otro*: barbarie, infidelidad, cisma, apostasía, blasfemia, idolatría y, por supuesto, herejía.

Dentro de esa línea, Occidente definió con frecuencia como herejías o, al menos, difusoras de herejías, a las dos culturas religiosas con las que se enfrentó más asiduamente a lo largo del Medioevo: el Oriente bizantino y el mundo islámico.

I. CISMA Y HEREJÍAS. EL CASO BIZANTINO

Quienes más han insistido en la historia de los aspectos externos de la Iglesia han puesto especial énfasis en los cismas que la han desgarrado. Desde el punto de vista técnico, cisma deriva del griego *skhisma* que significa des-

⁵ Cfr. J. Le Goff: *Saint Louis*. París 1996, p. 50.

⁶ Cuatro cismas que identificaba con las cuatro bestias de la literatura apocalíptica. «Tratado del cisma moderno» en *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Edición de J. M. Garganta y V. Forcada. Madrid 1956, pp. 640-641.

⁷ Recogido por D. De Rougemont: *Tres milenios de Europa. La conciencia europea a través de sus textos. De Hesíodo a nuestro tiempo*. Madrid 1963, p. 81.

garradura; implica una ruptura de la unidad de la Iglesia que no supone forzosamente existencia de un error doctrinal⁸.

1. Cisma: ruptura de unidad y cuestionamientos dogmáticos

El canonista Graciano, uno de los padres del derecho eclesiástico, lo expresó a mediados del siglo XII con toda claridad: los herejes profesaban dogmas perversos, mientras que los cismáticos provocaban disensiones en el seno de la Iglesia⁹.

La confusión —intencionada o no— entre ambos conceptos ha sido, sin embargo, bastante frecuente desde fecha temprana. Los encontraremos unidos en algunos textos de Padres de la Iglesia: San Agustín, sin ir más lejos, llegó a la convicción de que el cisma constituye un camino que conduce fácilmente a la herejía¹⁰. Un botón de muestra lo facilitaba el movimiento donatista. Creó una iglesia paralela a la oficial en el Norte de África sin por ello poner en cuestión ninguna de las verdades de fe básicas¹¹. Pese a ello sería anatematizado como herético y objeto de una dura represión¹².

La coletilla «cismático y herético», para enfatizar en los errores o los simples comportamientos del antagonista, sería recurrente a lo largo del Medievo. Así, en el II concilio de Letrán de 1139 en la condena lanzada contra el antipapa Anacleto II se dice «declaramos nulas las ordenaciones conferidas por Pierleone y demás cismáticos y herejes»¹³. Unos años después, se dirá del tribuno y reformador Arnaldo de Brescia que era «muy propenso a crear herejía, revueltas y cismas»¹⁴. Y en el ocaso del Medievo, se acusará a los papas que mantenían el Gran cisma de Occidente de incurrir en herejía por prolongar tan anómala situación. A otro nivel se les podía también achacar que facilitasen con su comportamiento que ciertas herejías —caso del husismo— campasen

⁸ L. Bouyer: *Diccionario de teología*, voz «Cisma», Barcelona 1977, p. 152.

⁹ *Decretum Gratiani*, col. 1428, p. 2.^a, Causa 24. Cuestio 3.^a, cap. 26.

¹⁰ L. G. Müller: «St. Augustin concept of Heresy», Introducción a *The De haeresibus of Saint Augustin. A translation with a introduction and commentary*. En *The Catholic University of America Patristic Studies*, vol. XC. Washington 1956, p. 44.

¹¹ Destacado por P. Brown en *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid 1970 pp. 279 y ss. El obispo católico Optato de Milevis redactaría una obra bajo el título *Sobre el cisma donatista* en la que exhortaba a las partes enfrentadas a llegar a un acuerdo. De ahí que muchos autores prefieran hablar más de «cisma» que de «herejía» donatista. Un clásico sobre el tema sigue siendo W. H. Friend: *The donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford 1952.

¹² En la justificación de su represión se acostumbra a detectar, precisamente, uno de los orígenes ideológicos de la Inquisición. Vid. a este respecto una obra de todavía útil consulta H. Maisonneuve: *Études sur les origines de l'Inquisition*. París 1942.

¹³ «Decretos del Segundo concilio de Letrán». En R. Foreville: *Letrán I, II y III*. Vitoria 1972, p. 246.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 235-236.

por sus respetos cuando una de sus principales preocupaciones debía de ser su erradicación¹⁵.

El cisma, aunque técnicamente no fuese una herejía, sí al menos era propiciador de herejías. He aquí una de las claves bajo las que la iglesia latina se moverá no sólo en relación con sus disputas internas sino sobre todo en sus contactos con el oponente del otro extremo del Mediterráneo.

2. Bizancio: la Iglesia de los siete concilios

La inauguración por Constantino en el 330 de una nueva capital del Imperio a orillas del Bósforo habría de tener una inusitada repercusión. Constantinopla, la *segunda Roma*, acabaría nucleando las tierras del Mediterráneo oriental en esa entidad que académicamente denominamos Imperio Bizantino. Esas tierras, en las que más tempranamente había germinado la semilla del Cristianismo, se vieron frecuentemente desgarradas por querellas teológicas rastreables en la consolidación misma de la Gran Iglesia. Unas querellas que se vieron favorecidas por la innata tendencia de los orientales a la polémica tal y como algún padre de la Iglesia irónicamente resaltaba¹⁶.

El arrianismo fue la primera gran crisis que dio pie a la también primera solemne proclamación dogmática: la consustancialidad de las dos primeras Personas de la Trinidad (Cristo *omousios* en relación en Padre) expresada en el I Concilio de Nicea del 325 y ratificada en el I Concilio de Constantinopla del 381 que hizo extensiva esta condición al Espíritu Santo¹⁷. Como ha escrito algún relevante autor, el símbolo de Nicea (o niceno-constantinopolitano) acabó por convertirse en una suerte de «carta de ciudadanía» del Imperio cristianizado en el que se corría el riesgo de «civilizar» la Iglesia más que de cristianizar la civilización¹⁸.

Los problemas trinitarios y cristológicos que fueron sacudiendo al Imperio de Constantinopla a lo largo de los años siguientes¹⁹ produjeron la sece-

¹⁵ Referido a Juan XXIII ante su huida del concilio de Constanza. *Vid. Chronique du Religieux de Saint-Denys*, vol. 3, t. 1, p. 683. París 1842 (Reimpresión con introducción de B. Guenée. París 1994).

¹⁶ Nos referimos a Gregorio de Nisa quien recordaba que cambistas o panaderos del oriente mediterráneo a preguntas sobre el cambio de moneda o el valor del pan respondían con largas prédicas sobre la naturaleza de las distintas personas de la Trinidad. *Cfr.* H. I. Marrou: «Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno», en t. I de *Nueva historia de la Iglesia*. Dirigida por J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles. Madrid 1964, p. 304-305.

¹⁷ La trayectoria del problema está ordenadamente tratada en I. Ortiz de Urbina: *Nicea y Constantinopla*. Vitoria 1968. Para el caso de la Tercera Persona de la Trinidad, *vid. El concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo*. Semana de Estudios trinitarios. Salamanca 1983.

¹⁸ Ch. N. Cochrane: *Cristianismo y cultura clásica*. México 1939, p. 331.

¹⁹ *Vid.* para ello la panorámica que facilita J. Jarry: *Hérésies et factions dans l'empire Byzantin du IV au VII siècle*. El Cairo 1968.

sión —primero religiosa y más adelante también política como producto de la irrupción islámica— de sus provincias orientales. En ellas se constituirían iglesias regionales con una opción herética erigida en cemento de unidad social. El caso del monofisismo en Egipto sería el más llamativo. Se podría hablar de consolidación territorial de determinadas herejías pero también, sin reparo alguno, de cismas *en* Oriente. Más púdicamente se habla hoy en día de «iglesias apostólicas de Oriente»²⁰. Ejercicios verbales aparte, a finales del siglo VII los orgullosos patriarcas de Constantinopla apenas si gobernaban sobre Asia Menor, Tracia y el sur de la Península Balcánica.

Este contratiempo no fue obstáculo para que se fortaleciera una conciencia: el patriarcado de la *nea Roma* y la autoridad imperial que a menudo le mediatizaba habían definido y defendido la ortodoxia merced a las formulaciones de sus teólogos y a su proclamación en las primeras grandes asambleas conciliares. La Iglesia de Constantinopla se convertía, para la tradición y para las iglesias filiales que irían surgiendo en la Europa Oriental, en la «Iglesia de los Siete Concilios», escalonados entre el I de Nicea del 325 y el II de Nicea del 787. Enfáticamente, algunos los identificarían con los siete pilares de la fe²¹.

La superioridad intelectual que mantuvieron los padres griegos durante los primeros siglos de la historia del cristianismo, permitió mantener el mito y tratar con marcado desprecio a sus colegas de la otra cuenca del Mediterráneo. Entre el alto clero bizantino primó durante siglos la idea de que «los latinos, que no han salido completamente de la barbarie, son incapaces de captar los matices del dogma y apenas si están capacitados para entender el misterio trinitario»²² Sin embargo, a medida que Occidente se fue haciendo dueño de su pensamiento teológico²³ y a medida también que el pontificado se fue dotando de una sólida estructura de poder, esta imagen fue progresivamente puesta en cuestión.

No carecían de argumentos los latinos cuando fabricaban la imagen de un Oriente minado por las herejías frente a las cuales, empezaban a esgrimir argumentos de factura propia. Lo hizo ya el papa Leon I al enviar a Oriente el *Tomo a Flaviano*, básico para la discusión entre monofisitas y ortodoxos a me-

²⁰ Vid. sobre esta cuestión la síntesis, clara y no por ello menos rigurosa de J. Nadal Cañellas: *Las iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Madrid 2000, en donde se da una panorámica de la pluralidad de comunidades eclesíásticas surgidas de las diversas escisiones del ámbito espiritual bizantino y que presentan un abierto contraste con el carácter uniformista del mundo religioso latino.

²¹ Tal y como, por ejemplo, proclamaba el metropolitano Juan II de Rusia a finales del siglo XI. Cfr. T. Ware: *The Orthodox Church*. Londres 1967, p. 26.

²² Citado por H. Ahrweiler: *L'ideologie politique de l'empire byzantin*. París 1975, p. 54.

²³ De forma incuestionada desde San Agustín según H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. París 1949, p. 697. Refiriéndose en concreto a su tratado *De Trinitate* dice este autor que Occidente podrá dar desde ese momento una concepción propia del gran misterio.

diados del siglo V²⁴. En la España visigoda, San Isidoro en un concilio provincial celebrado en Sevilla en el 619, se permitiría un contundente alegato teológico contra un obispo de procedencia siria de nombre Gregorio adalid de la herejía de los acéfalos²⁵. En la memoria histórica quedaría la imagen del Hispalense como el hombre que, defendiendo la ortodoxia «por su permanente insistencia, salva para siempre de su antiguo error al mencionado obispo»²⁶.

Años más tarde, en el 968, un embajador del emperador germánico Otón I, Liutprando de Cremona se manifestaría con extraordinaria contundencia al decir al emperador de Constantinopla que «Todas las herejías han nacido entre vosotros, han logrado éxito entre vosotros. Nosotros los occidentales, las hemos yugulado, las hemos aniquilado»²⁷.

3. Las diferencias teológicas en la dialéctica Oriente-Occidente

No es ocasión de entrar en el detalle de lo que ha sido el traumático proceso de distanciamiento entre las cristiandades de las dos cuencas del Mediterráneo. Se ha insistido que estamos ante dos concepciones teológicas diferentes: la más especulativa y mística de Oriente y la más jurídica, institucional y realista de Occidente²⁸. En puridad teológica, en ese desencuentro —cisma en la expresión más agresiva— no se dio más que una diferencia sustancial: la cuestión del *Filioque*²⁹ sobre la que más adelante insistiremos. Sin embargo, circunstancias de la más variada naturaleza acabarían por imposibilitar una pacífica comunión³⁰.

Algunos jalones se han destacado en este proceso.

Se ha recordado, por ejemplo, el *cisma acaciano* (del nombre del patriarca Acacio) que provocó una ruptura de relaciones entre patriarcas y papas entre el 484 y el 519. En ese lapso se produjo incluso un duro cruce de cartas entre el papa Gelasio y el emperador Anastasio. El primero recordaba la existencia de dos poderes en la tierra dotados de un especial significado: la autoridad de los pontífices y el poder imperial. El primero, al ser responsable ante

²⁴ Vid. una clara y ordenada exposición de los problemas cristológicos en P. Th. Camelot: *Éfeso y Calcedonia*. Vitoria 1971.

²⁵ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Ed. De J. Vives, T. Marín y G. Martínez Díez. Madrid-Barcelona 1963, pp. 171 y ss.

²⁶ *Crónica Mozárabe de 754*, Ed. De J. E. López Pereira. Zaragoza 1980, p. 33.

²⁷ Cfr. J. Le Goff: *La civilización del Occidente Medieval*. Barcelona 1969, p. 196.

²⁸ M. Simon y A. Benoît: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*. De Antíoco Epífanés a Constantino. Barcelona 1972, p. 102.

²⁹ Para esta cuestión en concreto puede consultarse mi «El cisma de Oriente y la configuración del dogma trinitario». Ponencia de las *IV Jornadas de Historia sobre Bizancio*. Alcalá de Henares 1984. Publicada en *Erytheia*, n.º 7, mayo 1986, pp. 11-26.

³⁰ Desde la óptica de los orientales, el patriarcado de Roma «se separó del viejo tronco ortodoxo». O. Clement: *L'Eglise orthodoxe*. París 1965, p. 10.

Dios de la actuación de los mismos gobernantes, tenía una entidad superior³¹. La réplica de Anastasio recomendaba la humildad de Cristo como modelo a imitar por el papa y le advertía que aunque el emperador estuviera dispuesto a soportar sus insultos en ningún caso lo estaba a recibir sus órdenes. Y ante el Senado de Roma, el soberano de Constantinopla se titularía *Pontifex Inclutus*, recordando el carácter sacerdotal de la autoridad imperial³².

Se han recordado también las grandes reservas del Occidente a acatar algunas disposiciones del V Concilio Ecuménico (II de Constantinopla) del 553 convocado por Justiniano y en el que se condenaron las doctrinas nestorianizantes (los Tres Capítulos) de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa³³.

Otro importante hito en las tormentosas relaciones entre las dos cristiandades, lo marca la querrela de las imágenes. Es bien sabido que, después de la durísima pugna entre iconoclastas e iconófilos que sacudió al Imperio Bizantino, el II concilio de Nicea del 787 restauró su culto. Los teólogos occidentales consideraron inadmisibles la fórmula promulgada en él por creerla excesivamente iconófila. Se creyeron por ello legitimados para exponer su especial punto de vista sobre el problema que plasmaron en los *Libri Carolini* y en la celebración del Concilio de Franckfurt del 794. Reafirmaron entonces la vieja sentencia del papa Gregorio Magno: «Ni adorar a las imágenes ni destruirlas»³⁴.

Los *Libri Carolini*, afirmó G. Ostrogorsky, tenían una finalidad esencialmente política ya que aspiraban, ante todo, a defender la independencia religiosa del reino franco en relación con Bizancio. La polémica que despertaron

³¹ Recogida la carta en Migne, *Patrología Latina*, t. LIX, col. 42. Transcrita, entre otros, por M. Pacaut: *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. París 1957, pp. 228-229.

³² Vid. S. Runciman: *The Byzantine Theocracy* Cambridge 1979, pp. 44-45.

³³ Para el caso español vid. A. Barbero: «El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispanicas en los siglos VI y VII» en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid 1992, pp. 136-167. Recordemos, a este respecto que en el III Concilio de Toledo del 589 en el que la monarquía visigoda hizo solemne abjuración del arrianismo, se invoca la memoria de los concilios I de Nicea, I de Constantinopla, de Éfeso y de Calcedonia, obviándose el recuerdo del de los Tres Capítulos. Vid. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Ed. De J. Vives, G. Martínez Diez y T. Marin. Madrid 1963, p. 112. En ciertos sectores —especialmente occidentales— se consideraba que las decisiones de este último en alguna forma desautorizaban las tomadas en Calcedonia. Un texto de época tardía presentará a Justiniano en los siguientes términos: «abrazando la herejía de los acéfalos, condena a los obispos adheridos al Concilio de Calcedonia». Un error luego subsanado por otro emperador: Justino «el menor». Vid. «Crónica albedense», en *Crónicas asturianas*. Ed. de J. Gil, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña. Oviedo 1985, p. 237.

³⁴ F. L. Ganshof: «Observations sur le synode de Francfort de 794», en *Miscellanea historica in honorem A. De Meyer*. Lovaina 1946. Para estas cuestiones vid. VV.AA.: *Il concilio nice-no (787) e il culto delle imagini*. Messina (septiembre 1987) 1993. D. J. Sahas: *Icon and Logos: sources in eighth century iconoclasm (A annotated translation of the sixth session of the seven Ecumenical Council (Nicea 787) containing the definition of the council of Constantinopla (754) and historia refutation and the denition of the seventh Ecumenical Council*. Toronto 1988.A. Bryer y J. Herrin (eds.), *Iconoclasm*. University of Birmingham 1977.

no tiene que ver con el fondo del problema que decían abordar ya que la traducción al latín de las actas del concilio II de Nicea estaba llena de errores y el punto de vista que los teólogos occidentales adoptaron no coincidía con la verdadera postura de los orientales³⁵. El cualquier caso, con su gesto ante un espinoso tema teológico, los eclesiásticos francos se situaban al margen del tradicional magisterio que se había reconocido a la iglesia griega.

Esa conciencia se acentuaría en los años siguientes cargando más aún las tintas políticas. En esa línea se sitúa la conocida carta enviada por Alcuino de York a Carlomagno, en junio de 799, en la que se hace un recordatorio de las «tres personas que están en lo más alto de la jerarquía del mundo»: el papa, el titular de la dignidad imperial afincado en la segunda Roma y el titular de la dignidad real. Este último eclipsaba en esos momentos a los dos anteriores ya que en él «se apoyaban las iglesias de Cristo por cuanto de él sólo esperaban la salvación como vengador de crímenes, guía de los que yerran, consolador de afligidos y sostén de los buenos». El rey de los francos aparece así, dadas las dificultades padecidas en esos momentos por la autoridad papal y el soberano de Constantinopla, como la única esperanza del mundo cristiano³⁶.

En los meses siguientes, dice Robert Folz, se consolidaría el contacto entre tres realidades: una realeza prestigiosa; el rango *quasi* imperial de Carlomagno y la tradición constantiniana que el papa León III se esforzó en orientar sobre el rey de los francos³⁷. El final lógico sería la coronación imperial de la Navidad del 800 que conllevaba un riesgo: desairar a los gobernantes de Constantinopla que, a la postre, hubieron de aceptar la coexistencia de dos emperadores.

4. Bizancio y las cristiandades de Oriente: el cisma y la herejía en el contacto de civilizaciones

Es evidente que la comunión entre latinos y griegos había sufrido un grave deterioro con motivo de la querrela iconoclasta y de las emulaciones políticas entre francos y bizantinos. Sin embargo, en los términos más académicos no se habla de cisma entre griegos y latinos más que con el enfrentamiento entre el pontificado y el patriarca Focio a partir del 863. Diferencias sobre la naturaleza y alcance del primado romano, enfrentamiento por la jurisdicción sobre la recién cristianizada Bulgaria, contencioso sobre las provincias del Ilirico, diferencias en torno al celibato eclesiástico y otras cuestiones disciplinarias parecen pesar más en el enfrentamiento entre Roma y Constantino-

³⁵ G. Ostrogorsky: *Historia del Estado Bizantino*. Madrid 1983, p. 193.

³⁶ Recogido en L. Halphen: *Charlemagne et l'empire carolingienne*. París 1968, p. 114.

³⁷ R. Folz: *Le couronnement imperial de Charlemagne. 25 decembre 800*. París 1989, p. 162.

pla que los problemas de índole estrictamente dogmática. Mucho se ha debatido, también, en torno a las responsabilidades de una y otra parte y en torno a las cambiantes relaciones de Focio con Roma, en especial durante la última etapa de su vida³⁸.

Nadie prácticamente pone en duda la capacidad de este personaje para el debate intelectual. Una de sus obras —la *Mistagogia del Espíritu Santo*— es una denuncia de la doctrina latina de la doble procesión de la Tercera Persona de la Trinidad que, consideraba, falseaba el símbolo de fe. La polémica se arrastrada desde tiempo atrás y había tenido ya en el II Concilio de Nicea y en la réplica de los citados *Libri Carolini* uno de sus hitos³⁹. El choque de posturas se agravaría años más tarde cuando, en un concilio celebrado en Santa Sofía en el 867, se anatematizó al papa Nicolás I. La condena, sin embargo, en opinión de Dvornik, no se hacía extensiva a la iglesia de Roma en su conjunto ni al papado en cuanto institución⁴⁰.

El *Filioque* se podía considerar desde Oriente como una forma herética de enfocar un misterio en tanto rompía el delicado equilibrio entre unidad y variedad en el seno de la Trinidad. Al año siguiente los teólogos occidentales entraban en acción acusando también de hereéticos a sus oponentes griegos utilizando similares pretextos⁴¹. Una ruptura de comunión se veía acompañada en los dos bandos de la acusación de tergiversación del dogma.

Es significativo también que en el momento en que se deseó solventar las diferencias, los perdedores de la disputa fueran acusados genéricamente de desviación teológica. Así sucedió en junio de 869, cuando los legados pontificios llevaron a la capital imperial un polémico documento a suscribir por los padres asistentes al IV Concilio de Constantinopla. Fue el *Libellus satisfactionis* en el que, al referirse a Focio y a sus seguidores, se dice: «Atamos con los lazos insolubles del anatema a las sinagogas de los inicuos, la caverna de los ladrones y los conventículos de los sanguinarios, a los mentirosos y a los inventores de dogmas perversos, que bajo el emperador Miguel (III) conspiraron facciosamente...»⁴². Aunque sólo fuera a nivel retórico, una cuestión de carácter jurídico o disciplinario podía derivar en una polémica dogmática. O, mejor aún, una diferencia de índole política podía desempolvar viejas diferencias teológicas que en circunstancias normales no se consideraban trascen-

³⁸ En especial a partir de la publicación del libro de F. Dvornik: *Le schisme de Photius. Histoire et légende*. París 1950.

³⁹ El primero habló del Espíritu como procedente del Padre a través del Hijo (*per filium* en latín). Los *Libri Carolini* replicaron diciendo que el Espíritu procedía del Padre y del Hijo («ex Patre *Filioque* procedit»).

⁴⁰ F. Dvornik: *Bizancio y el primado romano*. Bilbao 1968, pp. 121-122.

⁴¹ El 16 de mayo del 868 los obispos de Germania redactaban una *Réplica sobre la fe en la Trinidad contra la herejía de los griegos*. En *Patrología Latina*, 119, 1201-1212. Cfr. D. Stiernon: *Constantinopla IV*. Vitoria 1969, p. 79.

⁴² «*Libellus satisfactionis*», en *ibid.*, p. 323.

dentales. Quien se suponía había roto la comunión —el cismático— quedaba así convertido también en herético.

Se acostumbra a contraponer el cisma de Focio —superado a la postre— con el de Miguel Cerulario considerado por algunos autores tan grave como la ruptura luterana de 1517⁴³. Puede parecer una afirmación exagerada si tenemos en cuenta que, después de 1054, no faltaron intentos de reensamblaje entre las dos Iglesias. Lo es un poco menos si llegamos a la conclusión de que todos ellos estuvieron abocados al fracaso.

Uno de los señuelos lanzados por la jerarquía eclesiástica occidental para limar asperezas fue el apoyo militar a Bizancio en sus cuitas con sus enemigos fronterizos. El gesto acabó tomando caracteres de desmesura al desencadenar el movimiento cruzado con todas sus implicaciones de choque entre civilizaciones. El contacto masivo de dos sociedades —no sólo de sus elites culturales— propició que latinos y griegos aprendieron a conocerse mejor... y también a odiarse más profundamente. En efecto, mientras los teólogos podían exponer sus diferencias a través de un discurso más o menos elaborado y con los debidos matices, en otros niveles se procedía de forma más burda y elemental. Constituye ya un lugar común afirmar que las cruzadas contribuyeron a ahondar el foso entre bizantinos y occidentales más que cualquier diferencia dogmática.

A reforzar la imagen negativa entre ambos bandos colaborarían activamente algunos cronistas con sus ásperas invectivas. Para los bizantinos los occidentales eran los latinos/ celtas/ bárbaros/ francos... que habitaban entre el Adriático y las columnas de Hércules y que se habían movilizado al completo «hacia Asia, a través de toda Europa (haciendo) la ruta con todos sus enseres» tras la llamada de Pedro el Ermitaño y de Urbano II⁴⁴. Para el occidental, a su vez, el griego era cismático, pero también algo más que cismático⁴⁵. La mala fe griega acabó siendo entre los occidentales una suerte de trasunto de lo que había sido la mala fe púnica para los clásicos. El autor de la *Crónica anónima de la Primera Cruzada* al referirse a las diferencias entre los expedicionarios europeos y el emperador Alejo Comneno no duda en calificar a éste de «maldito», «funesto» e «inicuo» y extenderá esta maldición al conjunto de Bizancio⁴⁶. Por el con-

⁴³ M. D. Knowles, D. Obolensky y C. A. Bouman: *La Iglesia en la Edad Media*, tomo II de Nueva Historia de la Iglesia. Madrid 1977, p. 123.

⁴⁴ Ana Comneno: *La Alexiada*. Ed. De E. Díaz Rolando, Sevilla 1989, pp. 406-407.

⁴⁵ Las tormentosas relaciones entre griegos y latinos al calor de las cruzadas han sido objeto de numerosos estudios desde hace ya casi un siglo en que L. Brehier publicó su *L'Eglise et l'Orient au Moyen Âge: les croisades* París 1907. Sobre los orígenes de ese «choque de civilizaciones» vid. F. J. Faci: «El imperio bizantino y la primera cruzada», en *La primera cruzada novecientos años después: el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado* (Jornadas internacionales sobre la primera Cruzada). Madrid 1995. Castellón 1997, pp. 109-118.

⁴⁶ *La Geste des Francs. Chronique Anonyme de la première croisade*. Ed. De A. Matignon. París 1992, pp. 92-96.

trario, para este mismo autor, los occidentales son «los nuestros», «los cristianos», «los caballeros», etc... Raimundo d'Aguillers, cronista también de la Primera Cruzada, pone en duda las buenas intenciones de esas gentes orientales a las que había considerado sus hermanos en la fe⁴⁷.

Lo que académicamente conocemos como Cuarta Cruzada (1204), «desviada» hacia una Constantinopla no haría más que agravar el problema⁴⁸. Para los autores latinos, que presentaron el evento de la forma más púdica posible, la toma de la ciudad fue resultado de las discordias internas entre los diversos pretendientes al trono y del incumplimiento de sus promesas de volver a la obediencia a Roma. Godofredo de Villehardouin nos habla de ocupación de la ciudad, reparto del botín y elección como emperador de Balduino de Flandes⁴⁹. El caballero Roberto de Clari, prototipo del cruzado medio, refleja en su testimonio cronístico lo que era justificación muy extendida en Occidente ante el desvío de la cruzada: los orientales eran impíos y peor que los judíos. La operación militar había tenido una finalidad tan sagrada como la lucha contra los infieles: el castigo de los heréticos⁵⁰. Por el contrario, autores orientales como Juan Masarités, metropolitano de Efeso, y el historiador Nicetas Koniátés se extienden en escabrosos detalles: saqueos de palacios e iglesias, matanzas, violaciones, etc... que sólo concluyeron cuando los caballeros occidentales y sus comanditarios venecianos se repartieron los despojos del Imperio bizantino. Poco les importó ya proseguir las operaciones hacia el objetivo que se suponía propio de una cruzada: Jerusalén⁵¹.

Si Constantinopla despertaba en los occidentales esa mezcla de admiración y de odio tanto por su riqueza⁵² como por sus posiciones doctrinales, algo

⁴⁷ R. D'Aguillers: *Historia francorum qui ceperunt Iherusalem*. Ed. De J. H. Hill y L. L. Hill: Philadelphia 1968, p. 27, refiriéndose igualmente al comportamiento de Alejo Comeno con los cruzados después de la recuperación de Nicea.

⁴⁸ A. Frolow: «La Déviation de la quatrième croisade vers Constantinople. Problème d'histoire et de doctrine», en *Revue d'histoire des religions*, t. CXLV, 1954, pp. 168-187, y t. CXLVI, 1954, pp. 67-89, 194-219.

⁴⁹ Villehardouin: *La conquête de Constantinople*. Ed. De E. Dufournet. París 1969, pp. 100-104.

⁵⁰ Citado por H. Ahrweiler: *op. cit.*, p. 105, en donde se recoge también la opinión del monje alemán Günther, para quien el mundo griego era «la madre de todos los vicios».

⁵¹ M. Kaplan: «Le sac de Constantinople», en *Les Croisades*. Ed. De R. Delort. París 1988, pp. 202-210.

No resulta así extraño que la «desviación» de la cruzada contra esa mezcolanza de cismáticos-heréticos-impíos que eran los bizantinos experimentara más adelante un nuevo desplazamiento (*crux cismarina* a diferencia de la *crux transmarina*) esta vez contra los herejes del Mediodía de Francia en una operación definida como *negotium fidei et pacis*. *Vid.*, entre otros trabajos, el colectivo —ya antiguo pero todavía útil— *Paix de Dieu et guerre Sainte en Languedoc*. Cahiers de Fanjeaux. 4. Toulouse 1969.

⁵² La capital del Imperio bizantino será la «Citez vaillant» con sus cúpulas resplandecientes cuidados jardines y elegantes caballeros. *Le pèlerinage de Charlemagne*. Ed. De Isabel de Riquer. Barcelona 1984, p. 53. Simboliza la riqueza, en la misma medida que Jerusalén la santidad y París la fuerza. *Cfr.* J. H. Grisward: «Paris, Jérusalem, Constantinople dans le Pélerinage de Charle-

similar cabría decir a propósito de otras iglesias de Oriente. El obispo y cronista Jacobo de Vitry, muerto en el 1240, nos ha legado de ellas una imagen hartamente negativa. Nos dirá así que «los griegos al igual que los sirios consideran excomulgados a los latinos». De los jacobitas dirá que están inmersos «en la ignorancia y envueltos en tinieblas casi palpables». A los maronitas les considera, a su vez, arrastrados por «una ilusión diabólica»⁵³.

5. El cisma ¿conductor y coadyuvador de herejías?

Incluso en los momentos en que griegos y latinos intentaron un acercamiento de posiciones, no faltaron gestos de escasa elegancia que resaltaban los defectos de la otra parte.

Así sucedió con motivo de la convocatoria del II concilio de Lyon en 1274. Uno de los móviles para su celebración era la reunificación de las iglesias, perseguida no sólo por el papa Gregorio X sino también por el emperador Miguel Paleólogo que hubo de enfrentarse por ello a las resistencias de buena parte del clero griego⁵⁴.

Desde la perspectiva de los orientales, no se trataba sólo de cuestionar la manera en que los papas planteaban el tema del primado, sino también la forma en que se veía el tema del *Filioque*. Se pensaba que no era tanto una dificultad teológica como una «adición» que enturbiaba el símbolo de fe niceno. Más aún, a los ojos de algunos prohombres de la Iglesia bizantina, los latinos estaban próximos al modelo de los armenios considerados pueblo enfermo y rebelde, prototipo de los heréticos que no estaban totalmente dentro de la romanidad pero tampoco completamente excluidos de ella. La visión de la herejía trascendía de lo puramente teológico para entrar, dice G. Dagron, en lo etnológico. Es en esta percepción religiosa donde debe rastrearse el verdadero eco del *Filioque*, una de tantas costumbres enumeradas por Melecio el Galesiota para diseñar de los latinos un retrato herético⁵⁵.

Desde el lado de los latinos, se contaba con el tratado redactado por Santo Tomás de Aquino en 1264 bajo el título *Contra errores graecorum*. Aunque considerado modelo de seriedad e irenismo, el texto del gran escolástico abundaba en la idea de los poderes de Pedro y sus sucesores sobre el conjunto de la Iglesia y en la filiación *ab utroque* del Espíritu Santo: «Esta claro que por ningún motivo se puede admitir la opinión de los que niegan que el Espíritu

mage. Trois villes, trois fonctions», en *Jerusalem, Rome, Constantinople. L'Image et le mythe de la ville*. Ed. De D. Poirion. París 1986, pp. 75-82.

⁵³ Jacques de Vitry: *Historia de las cruzadas*. Ed. De N. Guglielmi. Buenos Aires 1991, pp. 64-67.

⁵⁴ Vid a este respecto J. Darrouzès: «Les documents grecs concernant le concile de Lyon», en *1274 Année charnière. Mutations et continuités*. Lyon-París 1974, París 1977, pp. 165-177.

⁵⁵ G. Dagron: «Byzance et l'Union», en *ibid.*, p. 197.

Santo procede del Hijo»⁵⁶. Otros gestos posteriores pensados para el acercamiento se vieron igualmente empañados por declaraciones escasamente amistosas. Uno de ellos se encuentra en el informe preparado por el general de los dominicos Humberto de Romans sobre la situación de la Iglesia: el *Opusculum Tripartitum*. Junto al análisis histórico del distanciamiento entre griegos y latinos, se insistía en las responsabilidades por el cisma y en las posibles soluciones al problema⁵⁷.

Sobre los orientales recaía la principal responsabilidad por la prolongación de la ruptura y por la caída en numerosas herejías: «los griegos, cismáticos en un principio (por la diversidad, la provocación de los latinos y su propio orgullo) han incurrido a través de los siglos en diversos errores y herejías, y se obstinan en defenderlos. Por lo tanto, hay que considerarlos actualmente no sólo como cismáticos sino como públicos herejes. Han sido introducidos y alimentados en estos errores y herejías por sus monjes»⁵⁸.

Tales errores, además, habían sido contagiados a sus vecinos: «Así como la caída de una torre cerca del campamento arrastra en su ruina a los otros edificios vecinos, así también los griegos han arrastrado consigo a muchos jacobitas y a otros orientales, como la cola del dragón arrastró a la tercera parte de los astros del cielo»⁵⁹. Recuerda asimismo Humberto que los griegos, cegados por la envidia ante los éxitos obtenidos en Bulgaria por los latinos, acusaron a éstos de heréticos por defender la doble procesión del Espíritu. A partir de ahí, «poco a poco comenzaron a oponerse a los latinos en otros artículos de fe»⁶⁰.

Humberto de Romans tampoco eximía de culpa a los occidentales puesto que no habían sabido poner remedio a tiempo, no se habían preocupado de reformar muchas de sus costumbres y mantenían hacia los orientales un distanciamiento basado en la ignorancia de la cultura griega y en una frecuente in comunicación. Sin embargo, al destacar esa enfermiza proclividad de los orientales a la herejía, al depositar en el pontificado la responsabilidad de encabezar un cambio de la situación y al admitir que aunque a los griegos no se les debía exigir obediencia total su patriarca tenía que ser confirmado por el papa⁶¹, el general de los dominicos no hacía más que resaltar la clara superioridad moral y jurisdiccional del Occidente.

⁵⁶ Cfr. H. Wolter y H. Holstein: *Lyon I y Lyon II*. Vitoria 1979, pp. 191-193. Extraído de la ed. De P. Glorieux. Tournai-París 1957, p. 168.

⁵⁷ Vid. para ello el sumario pero agudo análisis de C. Carozzi: «Humbert de Romans et l'union avec les Grecs», en 1274. *Année charniere*, pp. 491-494.

⁵⁸ «Extracto del informe de Humberto Romano sobre la situación de la iglesia» en H. Wolter y H. Holstein: *op. cit.*, p. 317, extraído de MANSI, vol. XXIV, 125 b-132d. Se traduce el término calogero —anciano, antiguo— por monje, que es como se designaba generalmente a los monjes griegos.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 318.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 320.

⁶¹ *Ibid.*, p. 321.

Pese a todo, Miguel Paleólogo aceptó las condiciones de Roma para la unión. Reconocía que «la santa iglesia romana posee también el primado y la autoridad soberana y entera sobre toda la iglesia católica» y ha «honrado a muchas iglesias, y sobre todo a las iglesias patriarcales con diversos privilegios». En el tema teológico de más envidia reconocía que «creemos también en el Espíritu Santo, Dios pleno, perfecto y verdadero, que procede del Padre y del Hijo, igual en todo y consustancial, igualmente eterno en todo como el Padre y el Hijo»⁶².

El fracaso en que derivó la unión propiciada en el Segundo Concilio Lugdunense no haría sino acrecentar en los occidentales ese sentimiento de superioridad que insistía en la proclividad de sus oponentes al cisma y a la herejía. Dos divulgados manuales de inquisidores abundarían en esa dirección.

El de Bernard Gui, redactado hacia 1320, consideraba que si se deseaba abjurar del cisma era necesario hacerlo previamente de las herejías características del mundo griego⁶³. El de Nicolau Eimeric, que fue redactado a finales del siglo XIV y anotado dos siglos más tarde por Francisco Peña, siguió jugando con esa conexión. Aunque se reconocía la distinción entre cisma (división) y herejía (error) se sostenía que el cismático «si se aparta de la Iglesia en la obediencia, no está lejos de apartarse de la creencia». Dicho con otras palabras: el cismático se arriesga más que nadie a negar dogmas de fe⁶⁴.

En esa convicción se mantendrían los occidentales hasta el mismo ocaso del Medievo pese a los postreros intentos de acercamiento.

El más importante tuvo lugar el 3 de junio de 1439, con motivo de la celebración del concilio de Basilea cuyas sesiones el papa Eugenio IV desplazó a Ferrara y más tarde a Florencia. La diferencia teológica de más entidad seguía siendo la de la procesión del Espíritu Santo, susceptible de convertirse en arma arrojadiza para acusarse mutuamente de herejía. Juan de Segovia, destacado teólogo castellano que —como veremos más adelante— acabó sus días interesado por las relaciones entre Cristiandad e Islam, redactó en esas fechas dos tratados en los que se exponía la posición de los occidentales: *De profunda speculatione emanationis divinarum personarum* y *Tractatus de procesiones Spiritus Sancti a Patre et Filio*⁶⁵, dedicado este último al cardenal Juan de Cervantes. Las diferencias se solventarían gracias a los buenos oficios de Teodoro de Mitilene y Besarión de Nicea. El primero invocó la vieja fórmula de Máximo el Confesor susceptible de asimilarse a la propugnada por los latinos: «El Espíritu procede sustancialmente del Padre por el Hijo». El segundo consideró que la inclusión de la doble procesión en el Credo era conforme a la tra-

⁶² «Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo», en *ibid.*, pp. 326-328.

⁶³ B. Gui: *Manuel de l'inquisiteur*, ed. De G. Mollat, vol. II, París 1964, p. 51.

⁶⁴ N. Eimeric y F. Peña: *El manual de los inquisidores*. Ed. De L. Sala Molins. Barcelona 1983, pp. 96-97.

⁶⁵ D. Cabanelas Rodríguez: *Juan de Segovia y el problema islámico*. Madrid 1952, p. 83.

dición ya que el Espíritu Santo derivaba en su esencia y por su propia naturaleza del Padre y del Hijo.

La unión, sin embargo, contó con las reservas de algún destacado miembro de la jerarquía oriental como Marcos de Éfeso que capitalizó la vieja inquina contra los latinos. El fracaso de la cruzada de los occidentales en Varna, derrotados por las fuerzas del sultán Amurates en 1444, liquidó el último esfuerzo militar importante por socorrer a Constantinopla y acentuó el escepticismo de los bizantinos. Aún el 12 de diciembre de 1452 tendría lugar una solemne ceremonia en la catedral de Santa Sofía para materializar ese esfuerzo hacia la concordia; eran las vísperas del ataque final de los turcos a Constantinopla y el gesto podía parecer oportuno para lograr un nuevo apoyo militar. Fue un vano intento por partida doble: porque la capital acabaría cayendo en manos de los otomanos y porque a nivel popular había calado en Oriente la frase atribuida al declarado antiunionista Lucas Notaras de preferir el turbante del sultán al capelo del cardenal⁶⁶.

El hilo del desastre, Pío II, un antiguo conciliarista reciclado en ardiente defensor de las prerrogativas pontificias, presentaría a los orientales en bloque como una suerte de malos cristianos. «Están imbuidos de error» —decía— «aunque rindan culto a Cristo: los armenios, los maronitas, los jacobitas y los demás. Los griegos se separaron de la unidad de la iglesia romana cuanto tu (Mahomet II) invadiste Constantinopla. No han aceptado nunca los acuerdos concluidos en Florencia y han permanecido en el error»⁶⁷. Que los territorios de comunión ortodoxa estuvieran cayendo inexorablemente en manos de los otomanos era a los ojos del pontífice una especie de castigo divino por su perversa conducta al resistirse a la reunificación con Roma.

Una conclusión similar —idea de expiación— aunque por otros motivos, se sacaría desde la Iglesia rusa hija espiritual de Bizancio desde la conversión del príncipe Vladimiro a fines del siglo X. La caída de Constantinopla era el justo castigo... por sus reiterados intentos de volver a la comunión con un inicuo papado. En 1524 el monje Filoteos del monasterio de Pskov, haciendo una invocación a la ruina de los imperios sostenía que, caída la primera Roma (del Tíber), «la mujer huyó a la nueva Roma (del Bósforo) que es la ciudad de Constantino. Pero allí tampoco encontró descanso alguno, pues en el octavo concilio (de Florencia) se había unido a los latinos; la Iglesia de Constantinopla fue destruida. Pero la mujer huyó a la tercera Roma, que es la nueva y grande Rusia»⁶⁸. La última Roma iba a erigirse en la defensora de las esencias de la ortodoxia frente a las perversiones de las que la habían precedido.

⁶⁶ S. Runciman: *La caída de Constantinopla*. Madrid 1973, p. 86.

⁶⁷ Cfr. nota. 7

⁶⁸ W. Lettenbauer: *Moscú la tercera Roma*. Madrid 1963, p. 46. También O. Novikova: *La tercera Roma*. Madrid 2000, pp. XXVI-LX.

Por los mismos años en que Pío II enviaba su carta al sultán otomano, el cardenal español Juan de Torquemada, uno de los más destacados teólogos del momento, seguía estableciendo las diferencias entre cisma y herejía pero sostenía que «cisma via est ad haeresim». Y recordaba a este respecto los casos de griegos, jacobitas, armenios y «nunc Bohemorum qui in colorem separationis ad Ecclesia Romana multa haeresis confinxerunt»⁶⁹ refiriéndose al mundo checo invadido por la herejía husita.

II. LA VISIÓN DEL ISLAM: UNA EXTREMA MANIPULACIÓN DEL VOCABLO HEREJÍA

«La ruptura de la tradición antigua tuvo por instrumento el avance rápido e imprevisto del Islam». En estos términos se expresó hace ya muchos años Henri Pirenne para quien la expansión musulmana rompió irremisiblemente lo que no habían logrado fracturar los germanos unos siglos atrás: la unidad económica, institucional, social y cultural que sobre el Mediterráneo había creado el imperio romano⁷⁰.

La conocida tesis del ilustre medievalista belga fue objeto de contestación desde el mismo momento de ser expuesta. También mereció diversas revisiones actualizadoras que, en más de un caso, se han utilizado para rendir homenaje a la memoria de su autor⁷¹. Hoy en día resultaría cómodo acusar a Pirenne de exceso de eurocentrismo y, en un deje de frivolidad, de *políticamente incorrecto*.

Viendo las cosas desde otras perspectivas, el Islam no aparece como un elemento necesariamente perturbador⁷². Mucho se ha insistido en lo que aportó al enriquecimiento de la ciencia y la cultura europeas: llámese el sistema numeral de base diez, de origen posiblemente indostánico y llegado a España a través de los árabes, o la posible inspiración islámica —la ascensión de Mahoma a los cielos— de la *Divina Comedia* de Dante, según la conocida tesis de Asín Palacios⁷³. Las perturbaciones se producen en el terreno más prima-

⁶⁹ Juan de Torquemada: *Summa de Ecclesia*. Venecia 1561, f. 558 r-565 v.

⁷⁰ H. Pirenne: *Mahomet et Charlemagne*. París 1970 (original de 1935), pp. 214-215.

⁷¹ A título de ejemplo, la obra colectiva bajo el título *Carlomagno y Mahoma*. Ed. española, Madrid 1987, que ha reunido las colaboraciones de destacados autores: A. Lyon, A. Guillou, F. Gabrieli y H. Steuer.

⁷² *Vid.*, entre otras obras, la antología bajo el título de *The Pirenne Thesis. Analysis, Criticism and Revision*, recopilada por A. Havighurst, en la serie *Problems in European Civilization*, Boston 1958. En ella se recogían algunas de las tempranas opiniones críticas a la tesis del maestro de medievalistas.

⁷³ M. Asín Palacios: *La escatología musulmana en la «Divina Comedia»* Madrid 1919, objeto de distintas reediciones. También J. L. Gotor: «Le fonti araba della “Divina Commedia”» *XLIII Convegno di Studi. Centro Studi Bonaventuriani. Il tempo di San Bonaventura e la Cultura Araba*. Bagnoregio (Viterbo) 1995. Sobre las relaciones Islam-Occidente *vid.* el útil esquema de J. Vernet, *El Islam y Europa*, Barcelona 1982, específicamente pp. 45 y 88.

riamente espiritual que es donde el *choque de civilizaciones* se presenta más ásperamente. Como en otras ocasiones, la palabra maldita —*herejía*— se utilizará más de lo debido.

Dada la permanencia del Islam hasta el ocaso mismo del Medievo, la Península Ibérica sería, evidentemente, un magnífico laboratorio para la fabricación del *otro* religioso.

1. Los primeros tiempos en la recíproca visión de dos religiones

Frente a la pugna de judíos contra cristianos y las divisiones en el seno del cristianismo «El Islam se presenta como la restauración de la verdad única que debe hacer la unidad de todos los creyentes» afirma R. Arnáldez a propósito de la elaboración en el mundo Mediterráneo de la idea de un Dios único⁷⁴.

Mahoma en cuanto enviado de Dios no desea abolir las sucesivas revelaciones de Moisés y Jesús, sino depurarlas y proclamarlas frente a las falsificaciones que de ellas han hecho judíos y cristianos⁷⁵. Jesús, por ejemplo, es devuelto al lugar debido: un hombre hijo de María, no el hijo de Dios lo cual es blasfemo⁷⁶. Se trata de lo que Mikel de Epalza llama la «recuperación reductora» de Jesús que queda redimensionado a la medida de los profetas del Islam. Aunque no haya una explícita prohibición coránica de hacer comparaciones entre profetas, se da por hecha la superioridad indirecta y fundamental de Mahoma sobre Jesús en tanto Mahoma es el «Sello de los profetas»; los personajes religiosos de la tradición judeo-cristiana quedan reducidos al modelo de Mahoma⁷⁷. La Escritura recibe así una visión dinámica, no estática: «una Escritura confirma la otra. Jesús confirma la revelación que se hizo a Moisés y Mahoma confiesa la revelación que se hizo antes a los judíos y los cristianos»⁷⁸. El Espíritu Santo ocupa el papel de un ángel cuya función implica aportar a los profetas —llámense Jesús o Mahoma— la revelación divina⁷⁹.

La primitiva predicación de Mahoma sería resultado, sostienen algunos estudiosos del Islam, de un sincretismo de ideas judaicas y cristianas ampliadas y transfiguradas por su especial genio. Con el discurrir del tiempo su papel de simple purificador de costumbres quedaría desbordado por el de llamado por Dios que relega a un recuerdo lejano las aportaciones de las otras dos grandes religiones monoteístas⁸⁰. Mahoma —y esta puede ser considerada

⁷⁴ R. Arnáldez: «Un solo Dios», en *El Mediterráneo*. Dir. F. Braudel. Madrid 1987, p. 181.

⁷⁵ *El Corán*, V, 14-15, 54-56; VI, 161.

⁷⁶ *Ibid.*, V, 80.

⁷⁷ M. De Epalza: *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*. Granada 1999, pp. 111 y 126-127.

⁷⁸ T. Andrae: *Mahoma. Su vida. Su fe*. Madrid 1966, p. 133. *El Corán*, IV 135.

⁷⁹ H. Serouya: *La pensée arabe*. París 1967, p. 49.

⁸⁰ C. Cuevas: *El pensamiento del Islam*. Madrid 1972, p. 53.

también como otra novedad— se acerca con el libro a un pueblo «que antes no había tenido ningún maestro»⁸¹.

No era ésa, evidentemente, la visión que desde otras posiciones religiosas se daría del Islam.

El cristianismo consideraba que la historia había discurrido a través de tres momentos: uno el anterior a la ley; el segundo correspondiente a la ley, abierto con Moisés y que había tenido como protagonista al pueblo judío; y un tercer momento de plenitud, de triunfo de la gracia, abierto con la venida de Cristo en quien la revelación había culminado⁸². El mensaje de Cristo había de extenderse a todos haciendo de sus fieles una suerte de nuevo —y verdadero— Israel. Para San Agustín, que habría de marcar un hito en la filosofía de la Historia cristiana, ya todo estaba dicho. Sólo cabía esperar ya la llegada de la séptima edad del mundo, momento del fin de los tiempos, cuyo inicio resultaba impredecible para cualquier hombre⁸³.

Afirmado el cristianismo en esta idea, la aparición del Islam y su rápida expansión tuvo que causar un profundo desconcierto: sólo se podía entender la figura de Mahoma y su mensaje como una enojosa anomalía dentro del esquema histórico-teológico construido.

Se han recordado algunos tempranos coloquios entre musulmanes y cristianos habidos en Oriente: el del patriarca jacobita Juan I con el emir Amrou en el 639, el del príncipe Constantino con este mismo jerarca islámico, o el del emperador bizantino León III con el califa Umar II a principios del siglo VIII⁸⁴. Se ha destacado, asimismo, el papel desempeñado por San Juan Damasceno y su *De heresibus Liber* redactado en la primera mitad del siglo VIII. Se trata de un texto poco original ya que recoge lo dicho por autores anteriores como Epifanio de Salamina o Teodoreto de Ciro, añadiendo aquellas herejías que como el paulicianismo o la iconoclastia se desarrollaron con posterioridad a la vida de estos dos personajes⁸⁵. Como otros autores del ámbito bizantino, el Damasceno consideraba al Islam en el contexto de otras herejías que se había desarrollado en el Mediterráneo oriental: podía encontrarse cercano al arrianismo o podía tratarse de una amalgama de herejías cristianas⁸⁶.

⁸¹ T. Andrae, *op. cit.*, p. 134. *El Corán*, XIII, 40.

⁸² J. A. Fitzmayer: *Teología de San Pablo*. Madrid 1975, p. 86. Una división tripartita que el joaquinitismo reelaboraría desde fines del siglo XII al hablar de una Edad (estado) del Padre, *grosso modo* el Antiguo Testamento; una Edad del Hijo, abierta con la redención de Cristo; y otra Edad del Espíritu, que lo sería en un futuro (1260 sería una de las fechas emblemáticas) con la creación de una iglesia puramente espiritual. *Vid.* entre otros trabajos sobre el tema el claro y ordenado de D. C. West y S. Zimdars-Swartz: *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*. México 1986.

⁸³ San Agustín: *La Ciudad de Dios*. Ed. De F. Montes de Oca, Méjico 1978, p. 603.

⁸⁴ D. Millet-Gerard: *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne de VIII-IX siècles*. París 1984, p. 167. También M. De Epalza, *op. cit.*, pp. 144-145.

⁸⁵ B. Altaner: *Patrología*. Madrid 1962, p. 549.

⁸⁶ D. Millet-Gerard: *op. cit.*, pp. 186-189.

A mediados del siglo siguiente, la traducción latina de la obra bizantina *Cronografía de Teófano*, facilitó más munición para desacreditar a Mahoma: era un falso profeta, surgido de la estirpe de Ismael; un huérfano arribista que sedujo a una viuda rica; y un herético que había difundido una falsa religión en la que se prometía un paraíso lujurioso⁸⁷.

En esas visiones más hostiles que desde el Cristianismo se daban del Islam, se aprecia una gran resistencia a reconocer en éste una religión revelada dotada de su propia originalidad y autonomía. El Islam era una suerte de reverso del Cristianismo: herejía culpable de violencia e intolerancia, expresión del mal y una especie de prueba lanzada por Dios para castigar a los cristianos por sus pecados. En esa forma se manifestará el *Liber Pontificalis* al referirse al saqueo de los alrededores de Roma en el 846 por piratas sarracenos⁸⁸.

Las imposturas teológicas de Mahoma se explicaron a través de una leyenda que habría de resistir todo tipo de avatares: un perverso monje de nombre Sergio, o Bahira (o Nestorio) había profetizado a Mahoma su espléndido porvenir⁸⁹. ¿Qué mejor forma de presentar al Islam como una desviación herética?

La propia simplicidad de este esquema le permitiría gozar de un enorme predicamento. En el otro extremo del Mediterráneo —en la España mozárabe sometida al Islam tras la desaparición del reino hispanogodo de Toledo en el 711— cobraría una especial virulencia⁹⁰.

Al margen los juicios de valor que merezcan las actitudes martiriales de algunos personajes de la mozarabía⁹¹, hay algo que parece fuera de duda: el

⁸⁷ Vid. Ph. Sénac: *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam*. París 1983, pp. 29-30.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁹ D. Millet-Gerard, *op. cit.*, especialmente pp. 133 y 186. Sobre la imagen de Mahoma en el mundo cristiano hay una importante bibliografía que cabe remontar a obras como la de P. Alphandery: *Mahomet antechrist dans le Moyen Âge*. París 1909 o A. Ancona: *La leggenda di Maometto in occidente*. Bologna 1912. Para la visión del Islam en el Oriente cristiano, *cfr.* A. Ducllier: *Le Miroir de l'Islam, musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Âge (VII-XI siècle)*. París 1971. Para la misma en Occidente M. T. D'Alverny: «La connaissance d l'Islam en occident du IX siècle au milieu du XII siècle», en *L'Occident et l'islam dans le Haut Moyen Âge*. Spoleto 1964. R. W. Southern: *Western Views of islam in the Middle Ages*. Cambridge 1962, J. J. Waardenburg: *L'Islam dans le miroir de l'Occident* París La Haye 1963, M. W. Watt: *L'Influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*. París 1980. P. Sénac: *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident medieval face à l'Islam*. París 1983 o R. Barkai: *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*. Madrid 1984.

⁹⁰ Algunos autores como M. De Epalza piensan que está muy débilmente documentada la transmisión a la Península de los escritos antiislámicos orientales; *op. cit.*, p. 277.

⁹¹ La producción escrita de los mozárabes goza de distintas ediciones. Útil y manejable es la de J. Gil: *Corpus scriptorum muzarabiorum*. 2 vols., Madrid 1973.

Los estudios sobre esta comunidad, no sólo en sus relaciones con el Islam sino también por los problemas de convivencia con las renovaciones litúrgicas que se van produciendo en el Occidente, oscilan entre la apasionada exaltación de los protagonistas y la aplicación de rigurosos criterios científicos. Dignos de recordar resultan algunos títulos. Hay dos ya antiguos F. Simonet:

sentimiento de impotencia ante la decadencia de una cultura latino-cristiana heredera de las tradiciones de San Isidoro⁹². Personajes como Alvaro o Eulogio luchaban tanto por la salvación personal de los cristianos a la espera del Juicio Final⁹³ como contra la creciente influencia del Islam en sus vidas. Éste será presentado bajo las descalificaciones de enfermedad, locura, bestialidad⁹⁴, conceptos que habían sido ya vertidos contra las herejías. Mahoma era el herético sello de falsos profetas.

Una lectura, aunque no sea muy profunda, de las obras más polémicas de los autores mozárabes permiten calibrar la importancia de un primario lenguaje de choque.

Así, Eulogio pondrá en boca del monje y mártir Isaac una invectiva: «Mahoma, hombre diabólico dado a las artes de la magia y propinando la copa envenenada del mal, expía ya con la eterna condenación»⁹⁵. Mahoma es también «el autor de la perversa doctrina y destructor de muchas almas» que «fundando con instinto diabólico una secta perniciosa, se separó de la unidad católica». Es asimismo el «propagador de la idea de «un paraíso henchido de manjares y deleites carnales»⁹⁶. Y —por lo que aquí más nos interesa— Mahoma es el *heresiarca*⁹⁷ abrasado por la lujuria⁹⁸ fundador de una «nueva secta supersticiosa separándose enteramente del gremio de la Iglesia»⁹⁹. Y, como no podía ser de otra forma en el marco de una literatura de combate, las invectivas de Eulogio van acompañadas de los consabidos improperios contra el Islam y su fundador: sacrilegio, blasfemia, Mahoma como perro inmundo, cloaca de inmundicias, lazo de perdición, etc.¹⁰⁰

Algo parece común a la producción de los autores mozárabes: las acusaciones de perversión sexual contra Mahoma en particular y los musulmanes en

Historia de los mozárabes de España. 4 vols., Madrid 1897-1903, en una línea muy apologética e I. De las Cagigas: *Los mozárabes*, Madrid 1947. Más recientes son, aparte del antes citado de D. Millet-Gerard, E. P. Colbert: *The martyrs of Cordoba (850-859). A study of the sources*. Washington 1962; K. Wolff: *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge 1988. Th. E. Burman: *Religion polemic ant the intellectual history of the mozarabs. 1050-1200*, Leiden 1994.

⁹² Tesis defendida, entre otros por D. Millet-Gerard, en la obra antes citada, a propósito de algunos pasajes del libro de Álvaro de Córdoba *Indiculum luminosus* o de la *Epistola Saulo episcopo directa*, en la que se habla de «tempestad de este siglo y calamidad de la época», *Corpus scriptorum muzarabicorum*, vol. I, p. 221.

⁹³ Sobre las previsiones de la llegada del Anticristo en relación con la crisis mozárabe vid. J. Guadalajara Medina: *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid 1996, pp. 257-258.

⁹⁴ D. Millet-Gerard, *op. cit.*, pp. 145-148.

⁹⁵ «Prólogo» a «Memorial de los santos». Ed. De A. Ruiz a *Obras completas de San Eulogio*. Córdoba 1959, p. 59.

⁹⁶ «Memorial», p. 79.

⁹⁷ «Libro apologético de los mártires», en *Obras completas*, p. 377.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 579.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 379.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 81. Para la oposición entre virtudes de Cristo y vicios de Mahoma en la literatura mozárabe vid. E. P. Colbert, *op. cit.*, p. 293.

general y la reducción de toda la dogmática islámica a una mera disidencia del cristianismo cuya unidad había roto. Las discrepancias trinitarias entre antagonistas podían facilitar un pretexto para semejante reduccionismo¹⁰¹.

Para la comunidad mozárabe, en definitiva, el Islam aparecía como una herejía pero —como han destacado distintos especialistas— un tanto atípica¹⁰². Los cristianos de al-Andalus, impregnados de la lectura de textos apocalípticos pensaban que estaban ante una trampa del Maligno. Encerrados en su mundo, los autores mozárabes más combativos vivían a la espera del Juicio Final que había de venir precedido de una serie de pruebas; las herejías en lugar destacado. El Islam pasaba a ser ahora una prueba extrema a la que había que enfrentarse desde posiciones también extremas: con las más duras argumentaciones teológicas —insectiva incluida— y, llegado el caso, con el propio martirio¹⁰³.

Otra cuestión no menor, es la de la querrela trinitaria que se produciría en el marco de la mozarabía —el adopcionismo— que algunos autores han querido explicar como un intento cristiano de tender puentes hacia un Islam radicalmente monoteísta que no veía en Cristo más que un gran profeta¹⁰⁴. En

¹⁰¹ Se ha destacado a este respecto una obra del abad Esperaindeo, maestro de Eulogio y Álvaro, en la que se refutan algunos puntos de vista del Islam, especialmente aquellos que afectaban al dogma trinitario. «Speraindeo Abbas, contra heréticos quosdam negantes trinitatem personarum et úntate substantiae atque divinitatem in Christo», recogido en Migne, *Patrología Latina*, t. 115, col. 959-966.

¹⁰² Álvaro, por ejemplo, consideró que el Islam era equiparable a otras herejías y errores doctrinales. Sin embargo, de la lectura de su *Indiculus* parece deducirse que le consideraba algo peor que una simple herejía cristiana. E. P. Colbert, *op. cit.*, p. 272.

¹⁰³ D. Millet-Gerard: *op. cit.*, pp. 201-203.

¹⁰⁴ La réplica de Elipando a Migeccio como punto de arranque de la polémica, en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, vol. I, pp. 68-111. La controversia adopcionista en el marco de la cultura mozárabe y de sus dificultades ha sido objeto de distintos trabajos. F. Rivera Recio: «Doctrina Trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe», en *Revista española de teología* 1944, pp. 193-216. M. Riu defendió hace años la idea de que Félix de Urgel —el otro adalid del adopcionismo— movido por su celo misional hacia los musulmanes asentados en tierras del Pirineo pudo dejarse arrastrar por este tipo de experiencias teológicas. «Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel», en *Anuario de Estudios Medievales*. 1, 1964, pp. 77-96. Para M. De Epalza, Elipando de Toledo era un eclesiástico cristiano que pudo conocer la doctrina musulmana sobre Dios y trató de buscar en la tradición cristiana ortodoxa fórmulas que, aun defendiendo la fe cristiana, incorporasen algunos planteamientos islámicos. Otras influencias islamizantes, aunque en este caso referidas a la negativa al culto a las imágenes, se darían en el obispo claudio de Turín. *op. cit.*, pp. 264-266. Uno de los recientes editores de la obra de Beato de Liébana (A. Del Campo Hernández) no pone en duda que Elipando defendiese la naturaleza divina del Verbo, con lo que no podría calificársele de arrianizante. Opta más bien por considerarle adepto a un nestorianismo vergonzante producto de las influencias recibidas de cristianos nestorianos llegados a Hispania con los musulmanes. «Introducción al *Apologético*», en *Obras completas de Beato de Liébana*. Ed. De J. González Echegaray, A del Campo y L. G. Feeman. Madrid 1995, pp. 682-683. El adopcionismo como opción espiritual explicable en el marco general de las transformaciones eclesiásticas del mundo hispanocristiano del momento ha sido también objeto de interés. Al clásico e importante estudio de R. D'Abadal *La batalla del adopcio-*

cualquier caso —y no vamos a insistir más en el tema— la presencia del Islam en el extremo occidental de Europa podía constituir un factor adicional a la hora de utilizar la acusación de herejía contra el antagonista teológico.

Quedaría incompleto el cuadro de la visión del Islam forjado por los cristianos del Alto Medioevo si obviamos el papel intelectual de los núcleos de resistencia del Norte de la Península.

Se han considerado los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato —debelador además de la herejía adopcionista— como una suerte de inyección de moral para quienes, cerca de los Pirineos, intentaban arrancar al Islam algo del territorio que recientemente habían ocupado. Esa obra, de acuerdo con tal argumento, formaría un «apoyo teológico a la naciente reconquista»¹⁰⁵.

En cuanto a lo que nos transmiten las crónicas del reino Astur, lo que prima en ellas es, como resulta bien sabido, ese sentimiento de expiación por los pecados de los últimos monarcas visigodos que habían propiciado la destrucción del reino toledano¹⁰⁶. La esperanza en el fin del dominio sarraceno se deposita en Alfonso III quien, tras lograr que mengüe el poder de éstos «reinará en tiempo próximo en toda España»¹⁰⁷. Pocos juicios de valor se hacen sobre la religión de los invasores aunque, sí, Mahoma aparezca en la genealogía de los sarracenos como: «del que creen los suyos que es profeta»¹⁰⁸ o como el «inicuo profeta»¹⁰⁹.

2. Cristianos y musulmanes: representaciones ante una estabilización del frente geopolítico

Pertenece ya a la vulgata del medievalismo que el cambio de milenio va a marcar una inflexión en las relaciones Islam-Cristiandad. Occidente va a sa-

nismo en la desintegración de la iglesia visigoda, Barcelona 1949, cabe añadir los recientes trabajos de J. C. Cavadini: *The last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul*, Filadelfia 1993, y A. Isla Frez: «El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas en el reino astur», *Hispania* LVIII/3 n.º 200 (1998) pp. 971-993. Distintos puntos de vista sobre la querrela pueden encontrarse también en E. D. Colbert, *op. cit.*, pp. 64-85.

¹⁰⁵ Ph. Sénac: *op. cit.*, p. 35. De la lectura del farragoso texto de Beato no cabe deducir tan brillante idea. No hay unas claras referencias al Islam aunque, por analogía, se le pueda asociar a esas herejías, cismas, supersticiones e hipocresías a las que se refiere el autor en el sentido de peligros que acosan a la Iglesia. «Comentarios al Apocalipsis de San Juan», en *Obras completas de Beato de Liébana*, pp. 59-61. Más asumibles resultan otros postulados que presentan el texto de (o atribuido a) Beato enmarcado simplemente en una tradición milenarista que, en su caso, tomaba el año 800 como el momento de la finalización del mundo. A. Del Campo Hernández: «Introducción al comentario del Apocalipsis de Beato de Liébana», en *ibid.*, p. 21.

¹⁰⁶ A título de ejemplo, la actitud de Rodrigo que «anduvo en los pecados de Vitiza, y no sólo no puso término al escándalo, armado con el celo de la justicia, sino que lo amplió más». «Crónica de Alfonso III, Versión a Sebastián», en *Crónicas Asturianas*, p. 201.

¹⁰⁷ «Crónica Albeldense», p. 262.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 255.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 261.

cudirse muchos de sus antiguos complejos y a lanzarse a una contraofensiva en diversos frentes: la Península Ibérica, el Mediodía de Italia y el próximo Oriente.

¿Hasta que punto este cambio de situación podía acentuar la conciencia de pertenecer a un mundo dotado de su propia entidad y, por ende, absolutamente incompatible con sus vecinos? ¿hasta donde podemos extrapolar las características de las relaciones latinos-bizantinos a la confrontación musulmanes-cristianos?

Constituye otro lugar común hablar para la Edad Media clásica de una convivencia entre civilizaciones por mor de los intercambios culturales producidos en centros como Toledo¹¹⁰.

Algunas lucubraciones literarias y filosóficas pueden dar cierto juego en este sentido.

Posiblemente de fines del siglo XI es el apólogo de los tres anillos del hispano-hebreo Yehuda-Halevi que, sin duda alguna, son símbolo de las tres religiones monoteístas que tienen un fondo común y, en alguna forma, están llamadas a entenderse. Hermosa leyenda que Boccaccio incorporaría a mediados del siglo XIV en su obra más popular¹¹¹. Diálogo entre religiones monoteístas se da a nivel de reflexión teórica a mediados del siglo XII en una de las obras de Pedro Abelardo... caso de que el «filósofo» que figura en ella pueda identificarse con un musulmán como sugirió Jolivet¹¹². En cualquier caso, uno de los objetivos de este texto es mostrar la pluralidad de credos y la necesidad de un discernimiento moral para optar por uno de ellos.

Un conocimiento en profundidad de las relaciones entre musulmanes y cristianos nos llevaría a la conclusión de que estamos ante proyectos de limitados efectos. Tan limitados como aquellos centrados en la predicación. Los intercambios entre Islam y Cristiandad —como los que se dieron entre judíos y cristianos— toparon con numerosos inconvenientes. A la postre, la sociedad europea supuestamente *abierta* del siglo XII¹¹³ sería sustituida por otra más

¹¹⁰ A la obra de J. Vernet antes citada puede añadirse la de C. Sánchez Albornoz: *El Islam de España y el Occidente*. Madrid 1974, especialmente pp.183 a 214. Se trata de una obra cuyo fondo y forma están muy distantes de la conocida vehemencia del maestro de medievalistas. Demolidora con el tópico de la convivencia entre civilizaciones es la reciente obra de S. Fanjul: *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*. Madrid 2000,

¹¹¹ F. Boccaccio: *El Decamerón*, ed. De J. C. Luaces. Barcelona 1973, pp. 44-46.

¹¹² J. Jolivet: «Abélard et le Philosophe (Occident et l'Islam au XII siècle)», en *Revue de l'histoire des religions*, vol. CLXIV, 1963. T. Thomas en *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abelards*. Bonn 1966 piensa a su vez que ese filósofo no es un pagano clásico sino un pagano «actualizado», educado en la cultura árabe pero emancipado del Islam a través de la reflexión filosófica. Cfr. las consideraciones de A. Sanjuán y M. Pujadas en la «Introducción» a la edición castellana de Pedro Abelardo: *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Zaragoza 1988, pp. 69 y ss.

¹¹³ Está ya plenamente incorporada al acervo de los medievalistas la expresión «renacimiento» aplicada a las corrientes culturales del siglo XII. Vid. A este respecto obras como G. Paré,

cerrada en el siglo siguiente¹¹⁴. La negación de los fundamentos de la fe con argumentos racionales a que podían dar lugar las ideas de Aristóteles comentadas por Averroes, fue vista desde los sectores más oficiales del cristianismo en clave de herejía. Autores como Ramón Martí y Raimundo Lulio pergeñaron un sistema por el que, demostrando las verdades teológicas por procedimientos racionales, se pudiera vencer a los rivales con sus mismas armas¹¹⁵.

Desde otras esferas de la vida intelectual se procedió con mayor radicalidad.

Así en 1270 el tratado de Gil de Roma *Sobre los errores de los filósofos* presentará a Averroes como renovador de todos los errores de Aristóteles y de belador consciente de cualquier especie de revelación. A su lado se planteaban también amplias reservas contra Avicena, Al Gazali, Al Kindi y Maimónides a fin de precaver contra la tendencia de confiar en exceso en los filósofos del pasado. Si la filosofía viene de los infieles es dos veces infiel al ser sus partidarios infieles a su propia ley¹¹⁶.

En el mismo año, el obispo de París Esteban Tempier lanzó una condena formal contra trece proposiciones de filósofos, entre ellas la unidad del intelecto agente, la negación del libre albedrío, la influencia de los cuerpos celestes en los acontecimientos terrenales o la corrupción del alma junto con el cuerpo. La instigación del Papa Juan XXI indujo al prelado a proseguir sus indagaciones que, en 1277 desembocaron en la condena de hasta 219 tesis que se consideraban opuestas a la fe católica y creadoras de una imagen: la de que existían dos tipos de verdades; unas para la filosofía y otras para la fe. Se cavaba un importante foso entre teología y filosofía que, sin embargo, no impediría la expansión del aristotelismo ni la tradición averroísta¹¹⁷.

A., Brunet y P. Tremblay: *La Renaissance du XII siècle: les écoles et l'enseignement*, París 1933, un verdadero clásico a cuya estela han aparecido otros títulos como M. Gandillac y E. Jeuneau: *Entretiens sur la Renaissance du XII siècle*, París 1968, o R. L. Benson y G. Constable (eds.) *Renaissance and Renewal in the XII Century*, Cambridge (Mass.) 1982.

¹¹⁴ *Vid.*, a este respecto, la contraposición establecida por F. Heer en *El mundo medieval*, Madrid 1963.

¹¹⁵ M. Ambrosio Sánchez: «La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval», en *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*. Salamanca 1998, p. 100. Sobre los métodos de Raimundo Lulio, «gigantesco varón de deseos» para la confrontación entre cristianismo e Islam, *vid.* B. Parera, «La teología española desde mediados del siglo XIII hasta las primeras manifestaciones del Humanismo», en *Historia de la Teología española*, t. I., Fundación Universitaria Española. T. I. Madrid 1983.pp. 447 y ss. En el caso de Ramón Martí se ha destacado la influencia recibida de pensadores árabes como Algazel, Averroes, Avicena, Alfarabi, ibn Al Jatib y Rasi. A. Rodríguez Bachiller: *Influencia de la filosofía árabe en el «Pugio» de Raimundo Martí*. Madrid 1969.

¹¹⁶ A. De Libera: *Pensar en la Edad Media*. Barcelona 2000, p. 99.

¹¹⁷ R. Hissette: *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277*. París 1977, incluye el texto y el comentario de esta especie de *syllabus* compendiado por Esteban Tempier.

Si en el terreno intelectual de más altura son muchas las limitaciones y acaban primando los desencuentros ¿Que decir en otros campos?

Las Cruzadas y el gran impulso reconquistador en la Península Ibérica —que participa en buena media del espíritu de aquella— fueron factores que poco podían ayudar al entendimiento. Al igual que lo sucedido con el Imperio bizantino, el impulso militar del Occidente contribuyó a hacer más directos los contactos entre civilizaciones con los efectos de todos conocidos. La Cruzada, como categoría histórica, reflejaba una realidad afectiva, mitificada y sublimada que convertía a las *Gesta Dei per Francos* en una verdadera historia sagrada y en el «mayor acontecimiento de la Historia humana» tal y como lo presentaba en el siglo XII el monje Roberto en su *Historia Hierosolimitana*¹¹⁸.

Es cierto que los períodos de tregua en las operaciones militares en Oriente y en Occidente son muy dilatados, que en repetidas ocasiones ha de imponerse un *modus vivendi* entre gentes de diferentes confesiones religiosas y que entre los autores cristianos se produjo un cuestionamiento del uso de la fuerza como el mejor instrumento para acabar con el rival. Se ha hablado de una crítica al ideal de cruzada que, sin embargo, no impidió que éstas fueran predicadas hasta más allá de los límites del Medievo¹¹⁹.

No cabe tampoco dudar de los intentos para superar algunas de las más groseras visiones que el occidente creó sobre el Islam. Entre ellas se encuentra la recogida en un popular texto de la literatura épica medieval, la *Chanson de Roland*, donde se dice que el rey musulmán de Zaragoza Marsil «No ama a Dios; sirve a Mahoma e invoca a Apolo»¹²⁰. Sin embargo algunos de los programas puestos en juego para un mejor conocimiento de la teología islámica no lo hacen con una finalidad irenista sino simplemente para rebatir los errores del contrario con más eficacia.

¹¹⁸ E. Benito Ruano: *De la alteridad en la historia*. Madrid 1988, p. 59.

¹¹⁹ La bibliografía sobre las cruzadas, aunque la reduzcamos al tema de su contexto ideológico y mental, es abundantísima. Bastaría para ello con remitirnos a la monumental obra recientemente publicada de A. Dupront, *Le mythe de croisade*, París 1997, producto de toda una vida dedicada al estudio del tema. La desmitificación del ideal goza de un indudable atractivo y cuenta con algunas importantes monografías. Una de las más sólidas se publicó hace ya más de medio siglo: P. A. Trhoop: *Criticism of the Crusades*. Ámsterdam 1940. Más reciente es la de E. Syberry: *Criticism of Crusading.1095-1274*. Oxford 1985, donde pone en duda el enfriamiento de entusiasmos como resultado de los sucesivos fracasos militares. Las primeras dudas se plantearon ya desde los primeros momentos. Como contrapartida, los años finales del siglo XIII no conocieron la quiebra total de esos ideales como algunos sostienen. Se ha insistido, asimismo, en la necesidad de estudiar las cruzadas desde la óptica del musulmán. En este caso es de gran utilidad el trabajo antología de F. Gabrieli: *Storici arabi delle Crociate*. Torino 1987 (la primera edición, revisada en otras posteriores, data de 1957). Esa imagen desde «el otro» ha permitido a algún novelista actual de reconocido éxito hacer una viva recreación literaria. A. Maaluf: *Les croisades vues par les arabes*. Aspira a ser «le vrai roman» del fenómeno. París 1983, p. 5.

¹²⁰ *El Cantar de Roldán*. Ed. De M. De Riquer. Madrid 1972, p. 15.

En esa línea se sitúa el viaje hecho por el abad de Cluny Pedro el Venerable a Toledo en la primera mitad del siglo XII. Su declaración de principios no exige demasiados comentarios: «Ya sea que se de al error mahometano el vergonzoso nombre de herejía, ya se le de el infame nombre de paganismo, hay que obrar contra él, es decir, escribir». Para ello considera imprescindible un buen conocimiento de la lengua árabe «que ha permitido a ese veneno mortal infectar más de la mitad del mundo»¹²¹. Del propio título de la obra se deduce ya que Pedro el Venerable consideraba al Islam en la línea de los grandes movimientos heréticos que se habían dado a lo largo de la historia. Maniqueos, arrianos, macedonianos, sabelianos, donatistas, pelagianos o eutiquianos. Aunque a diferencia de los mozárabes no considerase a Mahoma tan malo como el Anticristo, sí pensaba que era peor aún que Arrio. Una forma más de homologar al Islam con las herejías de más envidia¹²².

Tanto en la España cristiana como en el Oriente de los cruzados las tradicionales invectivas contra los musulmanes (paganos, blasfemos, supersticiosos, depravados sexuales, heréticos...) compitieron con otra no del todo novedosa: la de bárbaros¹²³. Una barbarie no al estilo de la Roma clásica —el extranjero ajeno a la ciudadanía romana— sino en el sentido trascendente y primariamente agustiniano: el ajeno a la *civitas Dei*¹²⁴.

Urbano II en su soflama de Clermont de 1095 llamaría a la lucha «contra los bárbaros a aquellos que hasta el presente han combatido contra sus hermanos y padres»¹²⁵. La *Crónica Silense* presenta el dominio musulmán en la

¹²¹ Pedro el Venerable: *Liber contra sectam sive haeresim sarracenorum*. En Migne. *Patrología Latina*, vol. 189, col. 671. J. Le Goff se hace eco de este texto en *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona 1983, p. 33, no tanto para hablar de la imagen del Islam en occidente como para examinar los métodos de trabajo de quienes traducían textos de otras lenguas a las de manejo ordinario en el occidente.

¹²² *Liber contra sectam*, cols. 665-666. La actitud comprensiva de Pedro el Venerable hacia Pedro Abelardo, a diferencia del trato áspero de San Bernardo, no implica que el gran abad de Cluny no fuera beligerante frente a otras religiones como el Islam y el Judaísmo. Para el primer caso vid. J. Kritzeck: *Peter the Venerable and Islam*. Princeton 1964. También algunos pasajes de P. Sénac: *op. cit.*, pp. 97 y 111-113, y V. Cantarino: *Entre monjes y musulmanes*. Madrid 1978, p. 247.

¹²³ Así, en la *Crónica mozárabe* se califica de «reino bárbaro» el dominio establecido sobre Hispania por los invasores musulmanes en el 711, p. 73.

¹²⁴ En el ocaso del mundo clásico, Salviano de Marsella, que exaltaba en su *De gubernatione Dei* las virtudes naturales de los bárbaros frente a la depravación de los romanos, destacaba, asimismo que aquellos o eran paganos o eran heréticos. Cfr. R. De Abadal: *Del reino de Tolosa al reino de Toledo*. Madrid 1960, p. 36.

¹²⁵ Foucher de Chartres: «Historia Hierosolimitana». En *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, t. III, pp. 323-324.

Sobre el progresivo deslizamiento del concepto de bárbaro hasta posiciones alejadas del clasicismo romano vid. F. Beltrán: «El concepto de barbarie en la España visigoda», en *Los visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y cristianismo*. (Murcia) III, 1985, pp. 53-60. En Julián de Toledo aparecería ya esa asimilación de barbarie e islamismo, al referirse a los ataques que en su época estaba sufriendo Constantinopla.

Península como «bárbaro y pérfido» y declara al Islam «secta bárbara y supersticiosa»¹²⁶. Y el autor de la *Chanson de Roland*, haciendo otro alarde de simplicidad teológica, pondrá en boca de Turpin al referirse al caudillo musulmán Abismo: «Muy herético me parece este sarraceno» ya que «no cree en Dios, el Hijo de Santa María»¹²⁷.

Al musulmán rara vez se le reconoce su pertenencia a una fe concreta. Resultaba más cómodo arrojarle a las tinieblas exteriores del paganismo o hacerle militante de una mera excrescencia herética. No eran tampoco muy halagadores los epítetos bajo los que el Islam reconocía al oponente cristiano presentado también como bárbaro (*achami*), adorador de ídolos (*ábid al.as-nam*) o infiel (*káfir*)¹²⁸.

Causa mayor extrañeza la actitud de algunos autores el siglo XIII a los que, por su mayor bagaje cultural, cabría considerar más familiarizados con los entresijos de la teología islámica.

Así, el cronista Jacobo de Vitry, que pasó buena parte de su vida en Tierra Santa, transmite una imagen de Mahoma que es mero reflejo de los viejos tópicos: voluptuoso, polígamo, impío, seductor, etc.¹²⁹ La religión islámica, a su vez, recibe también las correspondientes invectivas que le convierten en algo cercano a un fenómeno herético. Mahoma aparece asesorado por ese monje comido por la herejía al que unas veces se llama Sosius «arrojado de la iglesia de Dios y expulsado formalmente de la sociedad de los fieles»¹³⁰ y otras Sergio, «monje apóstata y herético»¹³¹. Y al hablar del poder devastador del Islam, Jacobo dice que «pervirtió y arrastró en su error a más pueblos que los otros heréticos»¹³².

No menos fantásticas son otras imágenes como la recogida por el también obispo y cronista Lucas de Tuy en un texto hagiográfico dedicado a exaltar la

¹²⁶ Observaciones de las que se hace eco R. Barkai: *op. cit.*, pp. 137-138. De hecho, las crónicas de la España cristiana de los siglos XII y XIII dan para toda una antología antiislámica, como advierte E. Richard: «L'Islam et les Musulmanes chez les Chroniqueurs castillans du milieu du Moyan Age», en *Hesperis. Tamuda*, XII, 1971, pp. 107-132.

¹²⁷ *El Cantar de Roldán*, p. 62. Sobre la caricatura del musulmán en la épica cristiana, vid. C. Meredith Jones: «The conventional Saracen of the Songs of Geste». *Speculum*, XVII, 1942, pp. 201-225.

¹²⁸ Algunos de los más insultantes entre los 16 títulos con los que aparecen designados en la crónicas musulmanas hispánicas. M. De Epalza, *op. cit.*, p. 30, recogido de la obra de E. Lapidra Gutiérrez: *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante 1997.

¹²⁹ Jacobo de Vitry: *op. cit.*, p. 30 y ss. Invectivas que se complementan con otra, la que compara a Mahoma con el Anticristo.

N. Guglielmi, editora de este texto, considera poco explicable esta actitud, dado que el Corán había sido traducido un siglo atrás y ello hubiera permitido un mejor conocimiento de los fundamentos de la religión islámica. Piensa esta profesora que Jacobo habría sido, como muchos otros hombres del Medievo, presa de los viejos prejuicios demonizadores del Islam. *Ibid.*, p. 18.

¹³⁰ Jacobo de Vitry: *op. cit.*, p. 33.

¹³¹ *Ibid.*, p. 93.

¹³² *Ibid.*, p. 30.

figura de San Isidoro. Mahoma aparece trabajando en España y disputando con el autor de las *Etimologías*. El Tudense dice: «Se había levantado un hereje endiablado lleno de grandes pecados y maldades que se dezia Mahoma, el qual con la boca de víbora emponçoñada, predicando opiniones falsísimas e nunca oydas, enficcionaba y engañava a a los que le oyan»¹³³. San Isidoro, naturalmente, vence a Mahoma librando así a Hispania de su «pestilencial doctrina».

Esta tradición la recogerá más tarde fray Juan Gil de Zamora, preceptor del infante D. Sancho, Sancho IV desde 1284. Este franciscano presenta a Mahoma como el hombre nefando, huido al Norte de Africa en tiempos del emperador Heraclio. Allí «nequitiam secte sue stultis populis predicavit»¹³⁴. La literatura de choque presenta a la postre al Islam como una doctrina que —al igual que cualquier herejía— prendía entre gentes intelectualmente poco dotadas.

Avanzado el siglo XIII, las deformaciones sobre el fundador del Islam y sobre éste mismo seguían gozando de excelente salud.

El *Roman de Mahon*, presenta a Mahoma como una especie de ángel caído: un cardenal de la iglesia romana que, frustrado por no poder alcanzar el papado, huyó a Oriente para predicar una falsa religión y convertirse así en un traidor herético¹³⁵.

Y, en una de las más importantes compilaciones históricas del momento, la *Primera Crónica General de España*, el Islam aparece como la doctrina que ha causado la ruptura de la unidad espiritual creada por el cristianismo ya que arrebató a éste algunas de sus regiones más importantes, especialmente el Norte de África e Hispania¹³⁶. Retomando también una vieja tradición, el texto alfonsí presenta a los árabes y norteafricanos de tiempos anteriores a Mahoma dudosos entre adherirse a la «creencia de los cristianos o a la de los judíos o a la secta de los arrianos»¹³⁷... El Islam será a la postre quien les de particular y perversa salida a sus dudas.

¹³³ Lucas de Tuy: *Libro de los miragros de Sant Isidro*. Salamanca 1525, fol. 121 v.

¹³⁴ Fr. Juan Gil de Zamora: *De Preconiis Hispaniae*. Ed. De M de Castro. Madrid 1955, p. 73. Supone la reiteración de una leyenda que convertía a Mahoma en español, combatido por San Isidoro que le obligaría a refugiarse en Arabia. *Vid.* la «Introducción» a la obra citada, p. CXVI. También López Ortiz: «San Isidoro y el Islam», en *Cruz y Raya*. Madrid 1936, n.º 36, pp. 20-21.

¹³⁵ *Cfr.* P. Sénac, *op. cit.*, p. 97.

¹³⁶ En forma similar se había expresado Inocencio III en la encíclica *Quia Major* de 1213 en la que se recoge que, en tiempos del papa Gregorio Magno, casi todos los países musulmanes estaban en manos de los cristianos hasta que un pseudoprofeta, Mahoma, hijo de la perdición, perdió con sus falsas doctrinas a multitud de gentes. *Cfr.* P. Sénac, *op. cit.*, pp. 97-98.

¹³⁷ *Primera Crónica General de España*. Ed. R. Menéndez Pidal. Madrid 1977, p. 261.

3. La recurrencia de consagrados tópicos

La espiritualidad mendicante dio un fuerte impulso a la idea de predicación como alternativa —o complemento— al expediente de las armas para expandir la fe.

Raimundo Lulio expresaba bien esos sentimientos en tanto aspiraba a una sociedad enteramente creyente: judíos y musulmanes podían constituir un excelente campo de trabajo ya que no negaban a Dios aunque les separasen del cristianismo importantes dogmas como la Trinidad o la Encarnación¹³⁸. En el Libro Quinto, capítulo CXXIII de su novela *Blanquerna* se recoge un poema en donde, refiriéndose al colegio de Miramar, se dice que servirá para recoger en el aprisco cristiano al moro bautizado con lo que el suelo africano «volverá a fecundarse para el Cielo»¹³⁹. La predicación habría de llevarse tanto fuera de los límites de la Cristiandad como entre las comunidades incrustadas en su interior. Sus armas: las controversias, las predicaciones en mezquitas y sinagogas y la redacción de obras de disputa¹⁴⁰.

Sin embargo esta actitud no obstaculizaría el que nuestro autor defendiera también el viejo expediente de las armas en una obra muy clásica, *De recuperatione Terrae Sanctae...* y recordara en otro texto dedicado a los ideales caballerescos que Dios ha elegido a los caballeros «para que por fuerza de armas sometan a los infieles que cada día se afanan en la destrucción de la Santa Iglesia»¹⁴¹. Su teórica concordia entre judíos, cristianos y musulmanes había de conducirse predicando que «la Ley de los cristianos es verdadera, santa y agradable a Dios; la ley de los Sarracenos es, por el contrario, falsa y tramposa»¹⁴².

Algunos coetáneos de Raimundo Lulio se aferraron de manera más estricta aún a los viejos clichés como el mercedario valenciano Pedro Pascual, obispo de Jaén en 1296. Cautivo de los granadinos predicó con cierta libertad en el reino nazarí entre cristianos, judíos y musulmanes, para acabar muriendo violentamente en 1300.

Sus obras, a caballo entre la polémica y la didáctica, están orientadas a refutar por igual a judaísmo e islamismo. Este último es la octava batalla emprendida por el diablo contra Dios (la primera fue la de Lucifer) y Ma-

¹³⁸ M. Cruz Hernández: *El pensamiento de Ramón Llull*. Madrid 1977, pp. 191 y ss.

¹³⁹ Raimundo Lulio: *Blanquerna*. Ed. Castellana. Madrid 1944. Prólogo de Lorenzo Riber, p. 734.

¹⁴⁰ M. Cruz Hernández: *op. cit.*, p. 58.

¹⁴¹ Ramón Llull: *Libro de la orden de caballería*, ed. castellana de L. A. De Cuenca. Madrid 1986, p. 30. En el Libro IV, cap. LXXXVIII de *Blanquerna* se nos habla de la expedición a ultramar de dos reyes cristianos acompañados por religiosos predicadores que tratan de convencer a los moros para que se conviertan so pena de «que los dos reyes les quitasen las vidas y sus almas no fuesen a parar en el fuego perdurable», p. 450.

¹⁴² *Cfr.* A. De Libera, *op. cit.*, p. 52.

homa es el personaje que en sus libros escribió «plures alias ineptias et hereses»¹⁴³.

No perdió en efecto Pedro Pascual la oportunidad de relacionar al Islam con la herejía siguiendo algunas viejas tradiciones. Así, cuando habla de las tres herejías que había en Arabia cuando Mahoma inició su predicación y que acabó por asumir: que «un libro debía deçender del cielo de ley», que al negar la fe de palabra pero no de corazón «no le será culpado» y que todo alma moría con el cuerpo¹⁴⁴. Al referirse a las falsedades recogidas en el Corán, el obispo de Jaén dice a Mahoma: «sembraste más eregías que ningún otro erege que nunca fue»¹⁴⁵. Y consideraba asimismo como herejía la creencia atribuida a los musulmanes de que los cielos, la tierra, los montes y las peñas tienen ánima: «ni entienden, ni sienten e, por ende, necedad es lo que diçes»¹⁴⁶.

También recogerá Pedro Pascual la leyenda del eremita Jorge/Bahira/Sergio como el introductor de Mahoma en el error¹⁴⁷. Una leyenda que de forma totalmente acrítica se transmitiría hasta el ocaso mismo del Medievo. San Vicente Ferrer presenta a los moros como antiguos cristianos renegados. La responsabilidad del cambio se debió a ese mítico personaje, un monje negro poseedor de «gran ciencia especulativa, más poca ciencia práctica, pues tenía mala conciencia» resentido contra el papa por haberle negado una dignidad. Después de cruzar el mar se encontró con Mahoma, «hombre embaucador y sutil al que convenció para que se pasase por el profeta de Dios»¹⁴⁸.

En el otro extremo de Europa, en la Inglaterra de fines del siglo XIV, estas imágenes tenían también un popular calado. William Langland las recogería al presentar a los musulmanes como gentes que «al igual que nosotros creen y aman a un Dios Todopoderoso. Pero un hombre, un tal Mahoma, les llevó a la herejía» frustrado en sus pretensiones de llegar a papa. «Con una paloma blanca y un poco de ingenio, Mahoma llevó a hombres y mujeres a la herejía, y en esos países, cultos e ignorantes todavía siguen fieles a su doctrina»¹⁴⁹. La tradición se utiliza para hacer una crítica de los clérigos in-

¹⁴³ San Pedro Pascual: «Disputa del obispo de Jaén contra los judíos sobre la fe católica», en vol. II de *Obras completas de San Pedro Pascual*. Ed. De P. Armengol. Roma 1907, pp. 203 y 212. Aunque este texto, como su título indica, va dirigido fundamentalmente contra la religión mosaica, deja también un lugar no despreciable para la polémica contra el Islam.

¹⁴⁴ «Sobre la seta mahometana», en vol. IV de *Obras completas*, pp. 27-28, Roma 1908.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁷ «Sobre la seta mahometana», pp. 5-6.

¹⁴⁸ «En la fiesta de San Vicente mártir», en *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Ed. De J. M. De Garganta y V. Forcada Madrid 1956 p. 699

¹⁴⁹ William Langland: *Pedro el labriego*. Ed. Pedro Guardia. Madrid 1997, p. 248. Unas tradiciones que se basan por lo general en el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais el conocido vulgarizador de tiempos de San Luis de Francia.

gleses que muchas veces, dice Langland, se portan como Mahoma desconociendo el significado de la palabra honradez.

Al igual que lo sucedido años atrás, puede resultar sorprendente que personajes perfectamente informados pudieran seguir incurriendo en los viejos tópicos hasta el mismo ocaso del Medievo.

A la cabeza podríamos poner a Eneas Silvio Piccolomini, destacado humanista y papa Pío II entre 1458 y 1464. Al relacionar a los turcos y el Islam dirá de los primeros que son gente «enemiga de la Santísima Trinidad, es seguidora de un tal Mahoma, un falso profeta, un árabe empapado de delirios paganos y extraviado por la falsedad judía». Y a renglón seguido recalcará que Mahoma se dejó contagiar por «el maléfico error nestoriano y arriano» adquiriendo nociones genéricas del Antiguo y Nuevo Testamento que tergiversó al tener la osadía de llamarse profeta» y engatusar a «poblaciones ignorantes con tanta astucia que les dio una nueva religión, persuadiéndoles para que abandonaran a Cristo Nuestro Salvador»¹⁵⁰. Aunque se reconozca al Islam como una religión en sí misma no se olvida uno de los viejos clichés: su origen en herejías surgidas en el interior del cristianismo.

No de forma muy diferente se expresarían algunos autores españoles.

Fray Alonso de Espina, ardiente debelador de todo tipo de errores en la Castilla de mediados del siglo XV, es el desenmascarador de los enemigos de la fe, presentados como asediadores de una fortaleza que es la Iglesia. Aunque su principal obra vaya dirigida sustancialmente contra los judíos¹⁵¹, el Islam no se ve libre de las correspondientes inectivas. El tal Sergio aparece como monje arriano y Mahoma, dentro de la tradición más primariamente polémica, es el hombre depravado¹⁵².

Alonso de Cartagena fue miembro de una ilustre familia de conversos judíos y protagonista de una espléndida carrera eclesiástica, política y literaria. A su entender, Mahoma había sintetizado diversos errores heréticos —arrianismo, macedonianismo, nestorianismo, eutiquismo— que «aunó cismáticamente dentro de su secta» para rebelarse contra el emperador Heraclio y romper la unidad del Imperio. Se trataba de un caso patente de doble rebelión: contra la majestad divina y contra la majestad humana¹⁵³. De acuerdo con esquema típico de la feudalidad, la fidelidad a la divinidad debía de llevar aparejada la fidelidad al poder público legítimamente cons-

¹⁵⁰ Pío II: *Así fui papa*. Edición y adaptación de A. Castro Zafra. Madrid 1989, p. 120.

¹⁵¹ *Vid.* a este respecto el reciente trabajo de J. M. Monsalvo: «Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III del Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina», en *Aragón en la Edad Media. XIV-XV. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*. Zaragoza 1999, pp. 1061-1087.

¹⁵² Alonso de Espina: *Fortalitium fidei*, Lyon 1511, fol. 243 r.

¹⁵³ Alonso de Cartagena: *Defensorium unitatis Christianae*. Ed. De G. Verdín Díaz. Oviedo 1992, pp. 365-366. Términos parecidos serán utilizados por el cardenal Torquemada.

tituido. La ruptura de una de ellas acarrearía irremediablemente la de la otra¹⁵⁴.

El franciscano Juan de Segovia, polígrafo fecundo que destacó por su actuación en el concilio de Basilea-Ferrara-Florenia, dedicó los últimos años de su vida a abordar el problema del Islam al hilo de la caída de Constantinopla en manos de los turcos. Pasa por ser un irenista en sus relaciones con los musulmanes en tanto confiaba, al igual que muchos de sus hermanos de religión, más en el diálogo y la predicación que en el uso de las armas. A su juicio, de las tres vías para la conversión de los musulmanes —el milagro, la guerra abierta y la predicación— la tercera era la más adecuada. Se podría llevar a cabo a través de tres fases: mantenimiento de una paz duradera con los musulmanes, intensificación de las relaciones con ellos para superar prejuicios, y discusión pacífica sobre las doctrinas fundamentales de los dos bandos¹⁵⁵. Sin embargo, no dejará de recordar los errores del Corán sobre la Trinidad y la Encarnación y lo que consiguientemente, pensaba eran infecciones de arrianos y nestorianos¹⁵⁶. Los mahometanos, así llamados por el nombre de su maestro, están en el error y conducen a otros al error. Por sus discrepancias con la ley de Cristo «han de ser considerados herejes, incluso perfectos herejes»¹⁵⁷.

Juan de Torquemada, impactado al igual que muchos de sus coetáneos por el peligro turco, haría una exhortación a los príncipes cristianos hacia el 1465¹⁵⁸. Para ello no dudó en arremeter contra el Islam en su conjunto recurriendo a los manidos tópicos: Mahoma como pseudoprofeta, seductor de gentes que incurrió en los errores de casi todas las herejías¹⁵⁹ y poseedor de todos los caracteres apocalípticos joánicos. El cardenal hace un detallado inventario de los cuarenta y un errores en los que el Islam había incurrido para proceder a su debelación. Podría decirse que estamos ante un compendio de todas las diferencias existentes entre el Cristianismo y el Islam. Entre ellas se encuentran algunas de gran calado como el dogma trinitario, junto a otras más formales (la poligamia, la prohibición de beber vino) o puramente anecdóticas como la de considerar una suerte de sarracenos *avant la lettre* a profetas y apóstoles.

¹⁵⁴ Dante calificó ya a los sarracenos de «gente felona» sometida a una «descreída ley». P. Sénac: *op. cit.*, p. 99.

¹⁵⁵ D. Cabanelas, *op. cit.*, pp. 110-118.

¹⁵⁶ En «Sumario del opúsculo “De mittendo gladio”», recogido por D. Cabanelas Rodríguez, *op. cit.*, p. 266.

¹⁵⁷ En «Prólogo de Juan de Segovia a su Alcorán trilingüe», en *ibid.*, p. 281.

¹⁵⁸ Juan de Torquemada: *Contra principales errores perfidi Machometi*. Roma 1606, pp. 239-250.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 6-7.

III. RECAPITULACIÓN PARA UNAS «HEREJÍAS» MUY ESPECIALES

La alteridad histórica, ha escrito E. Benito Ruano, constituye un fenómeno universal tanto en el tiempo como en el espacio¹⁶⁰. El Medievo facilita excelentes ejemplos.

Occidente, en la media que se sacudió sus complejos intelectuales y afirmó su personalidad, fue creando una serie de estereotipos en torno a las civilizaciones con las que tenía contacto y hacia las cuales manifestó una limitada comprensión. Tan limitada como la recibida desde el otro lado.

En cualquier caso hay que tener en cuenta tres ideas en relación con el sujeto contrario: toda imagen es ideológica; no pertenece tanto al campo del conocimiento como al de lo imaginario; y en la Historia el otro siempre aparece peor librado que su vecino¹⁶¹.

J. Le Goff escribió hace años unas palabras definitorias sobre las relaciones entre griegos y latinos a lo largo de la Edad Media: «La incompreensión se fue transformando poco a poco en odio, hijo de la ignorancia. Con respecto a los griegos, los latinos experimentaron una mezcla de envidia y de desprecio, que nace del sentimiento más o menos oculto de su propia inferioridad. Los latinos achacan a los griegos el ser amanerados, cobardes, mentirosos. Les reprochan principalmente ser ricos. Es el sentimiento reflejo del guerrero bárbaro y pobre ante el rico civilizado»¹⁶².

Bizancio tampoco se quedó atrás al materializar durante siglos su conciencia de superioridad cultural y teológica. Lo hizo con el ejercicio de un magisterio doctrinal pero también con un manifiesto despotismo frente a los poderes espirituales del occidente. Las humillaciones causadas a algunos pontífices por emperadores de Constantinopla (el papa Vigilio semisecuestrado por Justiniano para forzarle a firmar la condena de los Tres Capítulos; el papa Martín I, desterrado por el *basileus* Constante II y muerto en el Quersoneso en el siglo VII; el despojo de las rentas del *Patrimonium Petri* en Calabria y Sicilia con motivo de la crisis iconoclasta, etc...) son hechos que preceden a los conocidos malos gestos de los Occidentales hacia los bizantinos que alcanzan su momento más dramático con el asalto a Constantinopla en 1204.

La autoridad de la que ambos bandos llegaron a imbuirse no era incompatible con un diálogo que permitiese acercar posiciones. Un diálogo que, sin embargo, aparecía frecuentemente viciado por acusaciones contra «el otro» en las que el vocablo herejía —fuera o no adecuado— se sacaba repetidas veces a colación. No podía ser de otra forma dadas las claves religiosas en las que

¹⁶⁰ E. Benito Ruano, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 50, recogiendo ideas sobre la alteridad (Cristianismo *versus* Islam) de autores como Rodinson, Sénac, Said, Barkai, etc.

¹⁶² J. Le Goff: *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona 1969, p. 195.

las dos sociedades se movían. Dentro de ese juego, los occidentales desarrollaron una vieja idea apuntada por San Agustín —la proclividad del cismático a incurrir en herejía— y la aplicaron hasta sus últimas consecuencias a sus vecinos de la otra cuenca del Mediterráneo. La mala conciencia por la imposición de un juridicismo poco respetuoso con las tradiciones locales¹⁶³, el sentido de la oportunidad o el mero pudor intelectual, han conducido en los últimos decenios a utilizar la más suavizada fórmula de *hermanos separados* para referirse a los cristianos orientales y a elevar a los santos hermanos Cirilo y Metodio —víctima el segundo de los malentendidos entre las dos partes— a la categoría de copatronos de Europa junto a San Benito de Nursia¹⁶⁴.

* * *

En comparación con los bizantinos, ante los cuales el hombre del Medio occidental siente una cierta crisis de conciencia —volvemos a J. Le Goff— «el musulmán es el infiel, el enemigo elegido, con el cual no se puede ni soñar en pactar. Entre cristianos y musulmanes la antítesis es total»¹⁶⁵. A algunos les puede resultar una afirmación excesivamente lapidaria pero es indiscutible que la prácticamente nula permeabilidad del Islam a la penetración del Cristianismo y la conciencia que aquel tenía de ser la fase más avanzada de una revelación que los cristianos creían ya cerrada seiscientos años antes de Mahoma, hacía improductivo cualquier diálogo.

Resulta difícil generalizar ciertas imágenes positivas que en la Cristianidad latina se forjaron sobre determinados personajes del mundo islámico: llámese el alcaide de Molina Abengalbon, de quien el Cid dice «mio amigo es de paz»¹⁶⁶, llámese el sultán Saladino cuyas virtudes acaban siendo un trasunto de aquellas que se suponía poseían los caballeros cristianos¹⁶⁷. No conviene confundir la arabofilia de ciertos textos literarios o la necesidad de

¹⁶³ I. H. Dalmais: *Las liturgias orientales*. Bilbao 1991, pp. 34-35.

¹⁶⁴ «Cirilo y Metodio son como los eslabones de unión, o como un puente espiritual, entre la tradición oriental y la occidental, que confluyen en la única gran tradición de la Iglesia universal» *Carta Enciclica Slavorum Apostoli del Sumo Pontífice Juan Pablo II*. Madrid 1985, p. 47.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 200.

¹⁶⁶ *Poema de Mío Cid*. Ed. De Jimena Menéndez Pidal. Zaragoza 1977, p. 101.

¹⁶⁷ Es ilustrativo que Dante sitúe a Saladino (y también a Averroes) en el primer círculo del Infierno, que supone una especie de Limbo al que han ido a parar quienes habían llevado una vida ajustada a la razón y a la virtud pero que no fueron regenerados por las aguas del bautismo. En ese mismo círculo aparecen personajes de la antigüedad clásica, entre ellos los grandes maestros de la filosofía. *Divina Comedia*, «El Infierno», canto IV. Cfr. G. Paris: «La légende de Saladin», en *Journal des savants*. París, 1893. Mahoma, por el contrario, junto a su yerno Alí, aparece hundido en el noveno saco del octavo círculo entre quienes habían sembrado discordias civiles o religiosas. *Ibid.*, canto XXVIII. M. Rodinson: «Dante et l'Islam d'après les travaux récents», en *Revue d'Histoire des Religions*. 1951.

un *modus vivendi* entre gentes de distintas confesiones con el reconocimiento teológico de éstas¹⁶⁸. La realidad de los hechos y la profundidad de algunos primarias creencias reduce drásticamente el valor de idílicas recreaciones literarias.

El acercamiento de los mendicantes hacia otras culturas religiosas y sus resultados deben ser vistos en sus justos límites. Así, la tradición franciscana de la conversión del sultán Melek-el-Kamel al recordar en el lecho de muerte una antigua entrevista con *Il Poverello* no pasa de ser una piadosa leyenda¹⁶⁹. Lo que prima son los fiascos al estilo del sufrido por Raimundo Lulio en la zona de Túnez, sellado tras dos años dedicado a la predicación y la polémica con un intento de linchamiento en Bugía¹⁷⁰.

Como frente a los bizantinos, el enrocamiento intelectual llegará hasta los límites del Medievo a pesar de algún que otro nuevo intento de diálogo como el ya mencionado de Juan de Segovia. Su proyecto encontró una buena acogida en el cardenal Nicolás de Cusa quien en su tratado *De pace fidei* mostraba su preocupación por el sinnúmero de males derivados de la variedad de religiones^{170 bis}. Obtuvo también una cierta receptividad por parte de Pío II. Sin embargo, el criterio que acabó imponiéndose fue el manifestado por otro de sus interlocutores, el teólogo borgoñón Juan Germain, que consideraba el programa «difícil, inútil, arriesgado y escandaloso». Los frutos del método de Juan de Segovia, concluía, serían siempre inferiores a los daños y peligros¹⁷¹.

El irenismo de ciertos posicionamientos, cabe reiterar además, no va referido tanto a reconocer que *el otro* religioso posea la verdad o una parte de ella como al método de trabajo, a las vías a través de las cuales convencerle de su error. Siempre primará el sentimiento de superioridad de las verdades propias que, dialécticamente, se desean transmitir al oponente; si éste procede de buena fe, ha de llegar a su inexorable aceptación. No son de extrañar así las limitaciones y aparentes contradicciones de la actuación de un Raimundo Lulio o que el pacifismo atribuido a un Juan de Segovia no sea incompatible con esa

¹⁶⁸ P. Sénac habla de una nueva percepción del Islam y del Oriente en general por parte de los cristianos a lo largo del siglo XIII. Se remite entre otros casos al de Federico II y Alfonso X. *op. cit.*, pp. 122-123. No creemos que haya que identificar tolerancia o interés por la cultura o las gentes de otras religiones con abierta comunión con sus creencias. La estima hacia lo islámico que algunos quieren ver reflejada en testimonios tardíos como las narraciones moriscas han sido objeto de lucubraciones varias: ¿generosidad para con el vencido? ¿exaltación del noble moro del pasado para contrarrestar el desprecio hacia el morisco vulgar con el que el cristiano convive? J. M. Delgado Gallego: «Maurofilia y maurofobia ¿dos caras de una misma moneda?». Introducción a la antología *Narraciones moriscas*. Sevilla 1996, pp. 15-17.

¹⁶⁹ «Florecillas de San Francisco y de sus compañeros», en *San Francisco de Asís. Escritos, biografías. Documentación de la época*. Ed. De J. A. Guerra. Madrid 1980, pp. 844-845.

¹⁷⁰ M. Cruz Hernández, *op. cit.*, p. 48.

^{170 bis} Nicolás de Cusa: *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Ed. V. Sanz Santacruz. Madrid 1999, p. 3.

¹⁷¹ D. Cabanelas, *op. cit.*, pp. 205-222.

consagrada descalificación —herejes— que lanza a los seguidores de Mahoma. Su labor para una nueva versión del Corán está marcada por convicciones parecidas a las de Pedro el Venerable siglos atrás.

* * *

La política de tender puentes hacia *el otro* estaba lastrada así por todo tipo de reservas. Desde el lado latino se había interiorizado hasta sus últimas consecuencias la idea de una Iglesia que debía estar en permanente vigilia ante las pruebas que la acechaban.

Los desafíos podrán variar con los años, aunque algunos —como el cisma de los griegos y la perfidia de los sarracenos— serán pertinaces. La expansión turca permitirá remozar uno de los viejos fantasmas. Los turcos, en efecto, darán la imagen del invasor absoluto bien fuera en un primer momento en la figura de los seldjúcidas, bien lo fuera más tarde en la de los otomanos con su avance primero en el Asia Menor y luego en los Balcanes¹⁷². El peligro militar refuerza un odio religioso que invoca los viejos estereotipos. El giro experimentado por Pío II a propósito del conciliarismo tendría su correlato en otro similar en relación a un posible diálogo con el Islam. El viejo humanista muere en plenos preparativos para una nueva cruzada condenada al fracaso.

Miedos exteriores y miedos interiores funcionaron de consuno en el Occidente, creando, dice J. Delumeau, un universo del mal que acabó integrando a las más variadas categorías de sospechosos a los que se tiende a medir por similar rasero¹⁷³.

Occidente, en efecto, aplicó al Islam muchas de las primarias descalificaciones utilizadas contra los movimientos heréticos propiamente dichos: veneno, gangrena, peste, locura...¹⁷⁴ Lo que resultaba verdaderamente problemático era aplicar al Islam otras equivalencias: v.g., la de fuerza galvanizadora de sentimientos «nacionales», salvo que de manera retórica o reduc-

¹⁷² No hay que olvidar que el interés por las cruzadas lo mantuvieron los autores del Humanismo en razón de la persistente amenaza turca en la cuenca del Danubio. Uno de los primeros tratamientos específicos sobre el tema, aunque lo fuera de manera superficial y enfática, corrió a cargo del jesuita L. Maimbourg durante el reinado de Luis XIV. *Histoire des croisades por la delivrance de la Terre Sainte*. 3 vols. París 1675-1676. Abriría el ciclo de obras «clásicas» sobre el tema que culminaría en clave positivista a finales del XIX con B. Kugler: *Geschichte der Kreuzzüge*. Berlín 1880. Cfr. F. Cardini: *Il movimento crociato*. Firenze 1972, pp. 56-57.

¹⁷³ J. Delumeau: *Le peur en occident*, París 1987, pp. 510-515. Recuerda en concreto este autor el título del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina dirigido contra «los heréticos, los judíos, los mahometanos y los demonios». Un amplio espacio de exclusión creado desde el catolicismo romano al que, desde 1517, se unirían las diversas familias protestantes.

¹⁷⁴ Vid. mi artículo «Veneno, muerte y enfermedad, metáforas medievales de la herejía», en *Heresis* 25 (1995), pp. 63-84.

cionista veamos en él una religión adaptada específicamente a la idiosincrasia árabe¹⁷⁵.

El Islam era, rotundamente, mucho más que eso dados sus afanes de universalidad. Y era, por supuesto, mucho más que una de tantas desviaciones hereéticas que era como lo presentaban aquellos autores cristianos convencidos de que cualquier innovación religiosa, debía forzosamente ajustarse a alguna de las herejías recogidas en conocidas relaciones como la de San Agustín o la de San Isidoro¹⁷⁶. Ello no fue obstáculo, sino todo lo contrario, para que el aparato represivo considerase que algunas manifestaciones relacionadas con el Islam merecían un tratamiento penal similar al de las herejías convencionales. De ahí que en fecha avanzada se ordene proceder de acuerdo a la lógica inquisitorial en el caso de los «cristianos que se pasan al Islam o de los sarracenos que, tras convertirse al cristianismo, vuelven al Islam»¹⁷⁷.

Un tratamiento similar se consideraba también aplicable a casos que se daban entre los adeptos de la otra religión de tronco abrahámico: el judaísmo. Un tema que constituye materia para otras reflexiones.

¹⁷⁵ Al estilo del catarismo, importante pieza de la cultura occitana medieval, o el husismo, referente clave para el mundo checo del ocaso del Medievo. *Vid.* mi artículo «Herejías y comunidades nacionales en el Medievo», en *Ilu*, 1 (1996), pp. 86-104.

¹⁷⁶ En el *De Haeresibus* del Hiponense o en el Lib. VIII De las *Etimologías* del Hispalense. De ahí que, por movernos en un terreno distinto del islámico, se designe como «maniqueos» a ciertos grupos disidentes surgidos en distintas localidades —Arras, Monteforte, Orleáns— a principios del siglo XI. De acuerdo con los modernos estudios, el dualismo sería solo un pequeño componente de sus doctrinas. Y de ahí también que se acuse de maniqueos —e incluso de arrianos— a los cátaros. *Vid.*, a título de ejemplos, la visión tradicional de S. Runciman: *Le manichéisme médiéval*. París 1947, a contrastar con las más recientes de especialistas como A. Breton: *Les cathares. Vie et mort d'une église chrétienne*. París 1996.

¹⁷⁷ N. Eimeric y F. Peña, *op. cit.*, pp. 87-88.

Un conocido y sonado caso de apostasía al Islam en la Baja Edad Media sería el protagonizado a fines del siglo XIV por el franciscano Anselm Turmeda que tomó el nombre de Abdallá, fue consejero del sultán de Túnez y autor de algunos interesantes tratados. Una visión sumaria y ordenada sobre la trayectoria del personaje, en A. Selvat y Cogul: *Dos apòstates dels segles XIV y XV: Turmeda i Marginet*. Barcelona 1971. Un tratamiento más profundo de su figura y su obra en M. De Epalza: *Fray Anselm Turmeda (Abadalláh al-Taryuman) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*. Madrid 1994. Otra llamativa deserción la marcaría la huida al reino de Granada del promotor del grupo de los herejes de Durango Fray Alonso de Mella. *Vid.* entre otros trabajos en torno al personaje R. Muro Abad: «Una crítica a las visiones historiográficas del Otro. Los herejes de Durango», en *Heresis*. 22. 1994, pp. 43-62.