UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia Medieval

ANÁLISIS DE LOS ESTUDIOS ÁRABES EN ESPAÑA EN EL SIGLO XIX : DOZY Y CONSECUENCIAS

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Osama Shaban Abd El-Rasol

Bajo la dirección de los doctores

Cristina Segura Graíño
Juan Martos Quesada

MADRID, 2013

© Osama Shaban Abd El-Rasol, 2013

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Medieval

Análisis de los estudios árabes en España en el siglo XIX: Dozy y consecuencias

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR:

Osama Shaban Abd El-Rasol

Bajo la dirección de los catedráticos de Universidad

Cristina Segura Graíño y Juan Martos Quesada

Madrid, 2013

TESIS DOCTORAL

Análisis de los estudios árabes en España en el siglo XIX: Dozy y consecuencias

Osama Shaban Abd El-Rasol

Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense de Madrid

2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Geografía e Historia

La Dra. Dña. Cristina Segura Graíño, Catedrática del Departamento de Historia Medieval de la Facultad de Geografía e Historia, y el Dr. D. Juan Martos Quesada, Catedrático del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Facultad de Filología

CERTIFICAN

Que la Tesis Doctoral que lleva por título "*Análisis de los estudios árabes en España en el siglo XIX: Dozy y consecuencias*," realizada por D. Osama Shaban Abd El-Rasol bajo nuestra dirección, reúne todos y cada uno de los requisitos necesarios para optar al grado de Doctor.

Y para que así conste a los efectos oportunos firmamos el presente en Madrid, a 5 de Marzo de 2013.

D. Cristina Segura Graíño

D. Juan Martos Quesada

Agradecimientos

Quisiera dedicar la finalización de esta Tesis Doctoral a todas aquellas personas que me han acompañado y facilitado su apoyo, consejo y ánimo a lo largo de este proceso, sin las cuales no hubiera sido posible lograr este objetivo.

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a mis directores de Tesis, la profesora Cristina Segura Graíño y el profesor Juan Martos Quesada, no sólo por ofrecerme sus valiosos conocimientos y experiencia profesional, sino también por animarme y alentarme en cada una de las fases de mi investigación.

Mi gratitud a las instituciones y personal de éstas, gracias a cuya cortesía he podido acceder a las evidencias textuales y gráficas en las que se basa este libro: a la Biblioteca Nacional de España, la RED de Bibliotecas públicas del Estado de España, la RED de Bibliotecas universitarias españolas – especialmente a la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, la Biblioteca de Tomás Navarro Tomás del CISC, la Biblioteca Islámica de la AECID, y cómo no, a la biblioteca de Alejandría de mi querido país Egipto.

A todos los amigos y compañeros que en algún momento han sufrido los efectos de escribir esta tesis, por su apoyo y escucha en los momentos de estrés.

Mi expresión de cariño a mi querida familia, especialmente a mis padres, cuyo espíritu ha estado siempre a mi lado y me ha alentado continuamente en la realización de esta Tesis Doctoral.

Por último, a ti Sagrario, por tu paciencia, comprensión y cariño especial. Tengo que decir que sin ti no me hubiera sido posible llevar a cabo este trabajo, no solamente por tus correcciones sino por alentarme continuamente.

Desde estas páginas, un recuerdo muy especial para todos y todas.

¡Gracias!

A mi Sagrario,

Después de Alá, que tanto me ha ayudado

A realizar este trabajo

ÍNDICE

	Página
Índice de figuras	1
Índice de mapas	2
Abreviaturas	3
Sistema de transcripción de las palabras árabes	4
Resumen (inglés). "*Analysis of Arabic studies in Spain in the nineteenth century: Dozy and consequences"*	5
Primera parte. Orígenes del orientalismo antiguo	**13**
1. Bizancio e Islam: dos centurias de enfrentamientos	**21**
1.1. Introducción	23
1.2. Estrategia de enfrentamiento entre las dos potencias	27
1.3. Heraclio (emperador de 610 a 641)	29
1.3.1. La Batalla de Yarmuk	35
1.4. Constante II (emperador de 641 a 668)	39
1.5. Constantino IV (emperador de 668 a 685)	42
1.5.1. Los primeros intentos de conquistar Constantinopla	43
1.6. Justiniano II (emperador de 685 a 695, y de 705 a 711)	48
1.7. León III, el Isáurico (emperador de 717 a 741)	51
2. San Juan Damasceno y sus obras contra el Islam	**61**
2.1. Introducción	63
2.2. La polémica iconoclasta y su entorno en la vida y obra de San Juan Damasceno	64
2.3. Vida y obra de San Juan Damasceno	66
2.4. La herejía ismaelita	74
2.5. Análisis de la herejía ismaelita	77
2.5.1. Introducción a la herejía ismaelita	81
2.5.1.1. Precursor del Anticristo	81
2.5.1.2. Son llamados ismaelitas, agarenos o sarracenos	84
2.5.2. La acusación de idolatría	86
2.5.2.1. Los ismaelitas son idólatras que adoran a Afrodita	86
2.5.2.2. El motivo de acusación de idolatría	91
2.5.3. La teología coránica sobre la divinidad de Jesús	96
2.5.3.1. Jesús en el Corán es la palabra y espíritu de Dios	97
2.5.3.2. La crucifixión de Jesús en el Corán	99
2.5.4. Un profeta sin testigo ni milagro	100
2.5.4.1. La leyenda de Sergius Bahira	101
2.5.4.2. La historia de Zeid	102
2.5.5. Crítica a las azoras del Corán	105
2.5.5.1. De la Mujer	106
2.5.5.2. Del Camello de Dios	108
2.5.5.3. De la Tabla	110
2.5.5.4. De la Vaca	111
2.5.5.5. De la práctica prohibida	111

		Página
3.	**La leyenda de Sergio Baḥīrā**	**113**
3.1.	El monje Baḥīrā en las fuentes islámicas	117
3.2.	La leyenda del monje Sergio Baḥīrā en las fuentes cristinas	120
3.2.1.	La versión latina de la leyenda de Sergio Baḥīrā	123
3.2.2.	La versión latina bizantina de la leyenda de Sergio Baḥīrā	134
3.2.3.	La versión árabe de la leyenda de Sergio Baḥīrā	138
4.	**El proyecto de Cluny**	**145**
4.1.	Pedro el Venerable	147
4.2.	Juan de Segovia	152
5.	**Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī**	**159**
5.1.	*Risálat Al-Kindī*	164
5.2.	La ignorancia de Al-Ḥāšimī acerca de su religión	170
5.3.	Al-Kindī contradice la Sagrada Biblia	171
5.4.	La opinión de Al-Kindī sobre el Profeta	173
5.5.	La leyenda del camello	174
5.6.	La obra como fuente histórica y su valor literario	176
6.	**La traducción latina del Corán**	**179**
6.1.	El objetivo de la traducción del Corán al latín	189
6.1.1.	Proteger a los cristianos de las herejías ismaelitas	190
6.1.2.	La Cruzada propagandista contra los musulmanes	196
6.1.3.	Convertir a los musulmanes	204
6.1.4.	Búsqueda de los puntos débiles de la secta ismaelita	205
6.2.	Descripción general y técnicas de las traducciones del Corán	207
6.2.1.	Descripción de las primeras traducciones del Corán al latín	209
6.2.1.1.	La traducción de Robert de Ketton	209
6.2.1.2.	La traducción de Marcos de Toledo	215
6.2.1.3.	La traducción de Juan de Segovia	216
6.2.1.4.	La Traducción de Bibliander	219
6.2.2.	Las técnicas en las traducciones del Corán al latín	226
6.2.2.1.	Falsificación del significado para afirmar la doctrina cristiana	226
6.2.2.2.	Atacar la creencia islámica y defender la creencia cristiana	227
6.2.2.3.	Hacer comentarios entre líneas	232
6.3.	Repercusión de las traducciones del Corán en los estudios islámicos en Europa	236
7.	**La Cruzada de ayer**	**253**
7.1.	El origen de la Cruzada	256
7.2.	Los efectos de la propaganda de la Cruzada	266
7.3.	Otros efectos de la Cruzada	275
7.4.	¿Por qué surge el orientalismo después de la Cruzada?	280
7.5.	Definición de orientalismo moderno	284

		Página
8.	**La llegada de los turcos**	**289**
8.1.	El comienzo del yugo turco para la Europa cristiana	293
8.2.	La caída de Constantinopla	301
8.3.	La muerte lenta del hombre enfermo	312
Segunda parte. Las escuelas del orientalismo en al-Ándalus. Dozy y sus consecuencias		**321**
9.	**Dozy, historia de un orientalista**	**327**
9.1.	Contexto histórico en que surge la obra de Dozy	329
9.2.	La vida personal de un orientalista	331
9.3.	Formación de Dozy	334
9.3.1.	El camino para aprender árabe	336
9.3.2.	El impacto de un profesor	337
9.3.3.	La vida académica e investigadora de Dozy	342
9.4.	La primera obra de Dozy	351
9.5.	Otras publicaciones de Dozy	355
10.	**Al-Ándalus entre Conde y Dozy**	**371**
10.1.	R. Dozy y sus críticas a Conde	378
10.2.	La crítica de la *Historia de los musulmanes de España*	382
10.3.	La crítica de *la Historia de los musulmanes* en el mundo	390
10.4.	Exageración respecto a la *Historia de los musulmanes de España*	391
11.	**Discriminativo en la selección de las fuentes**	**399**
11.1.	Los viajeros europeos como fuente de información para las obras de los orientalistas. R. Dozy y sus ejemplos	409
11.2.	Caussin de Perceval y su información sobre el Islam	416
11.3.	La historia de los compañeros de Mahoma contada por Dozy	418
11.4.	La odisea de Abderramán contada por R. Dozy	421
11.5.	Abderramán II: Tarub y los mártires de Córdoba	424
11.6.	El mito *«omni fuente»* para contar la historia	425
12.	**Discriminativo en la selección de las noticias**	**429**
12.1.	Carlomagno y Abderramán I	434
12.2.	¿Dónde están los normandos?	440
12.2.1.	En el reinado de Abderramán II	440
12.2.2.	En el reinado de Muhammad I	445
13.	**La conquista musulmana de la península Ibérica**	**449**
13.1.	Los últimos años de la vida política del Estado Visigodo en la península Ibérica y los intentos fallidos de reformas	454
13.2.	Las leyendas sobre las conquistas que aparecen en las crónicas	460
13.2.1.	La leyenda del último rey godo	467
13.2.2.	La leyenda de don Julián	468

		Página
13.3.	Etapas de la conquista de al-Ándalus	469
13.3.1.	El desembarco de Tarif en al-Ándalus y la expedición de Tarik	470
13.3.2.	La batalla de Guadalete	473
13.3.3.	Los lugares conquistados por Tarik después de Guadalete	476
13.4.	La entrada de Musa Ibn Nusayr en la península	477
13.5.	Teorías sobre la conquista de la península Ibérica	479
14.	**Erróneas informaciones de R. Dozy**	**485**
14.1.	Errónea información lingüística	487
14.2.	Errónea información histórica	493
14.3.	Errónea información cultural	494
14.4.	Errónea información religiosa	495
15.	**Generalización de las ideas y de los conocimientos**	**501**
15.1.	El árabe y la religión	504
15.2.	La literatura árabe	509
15.3.	La tolerancia de los musulmanes	511
16.	**Interpretación de los textos**	**517**
16.1.	Conclusión sobre los no-conformistas a partir de El-Masudi	520
16.2.	El nacionalismo español en el siglo IX	525
16.3.	Umar Ibn Hafsun, la creación de un héroe español	530
17.	**El prejuicio racial en los principios básicos**	**541**
17.1.	La disciplina histórica. El prejuicio racial	543
17.2.	La relación entre el prejuicio y el orientalismo	553
17.3.	El prejuicio racial en la obra de R. Dozy	561
17.4.	Las comparaciones “raciales” de los árabes con otras razas	575
18.	**¿Es la historia ficción?**	**585**
18.1.	El impacto de Edward Gibbon	601
18.2.	Ejemplos de ficción en la obra de R. Dozy	608
18.2.1.	Estilo de ficción de Juan Damasceno	612
18.2.2.	Estilo de ficción de Edward Gibbon	617
19.	**El decaimiento de al-Ándalus**	**631**
19.1.	Factores políticos	636
19.2.	Factores bélicos	655
19.2.1.	La estrategia militar de los Omeya en al-Ándalus	656
19.2.2.	Emir al-Hakam Ibn Hisham Ibn Abd al-Rahman (796-822 d.C.)	658
19.2.3.	Emir Abd al-Rahman Ibn al-Hakam, Abd al-Rahman II “al-Awsat”	662
19.2.4.	Emir Muhammad I Ibn Abd al-Rahman II (852-886 d.C.)	667

	Página
19.2.5. Emir Abdala	672
19.2.6. Periodo del Califato	673
19.2.7. La estrategia militar de los enemigos de los Omeya en al-Ándalus	673
20. Conclusiones	**689**
21. Fuentes y Bibliografía	**699**
21. 1. Introducción a las fuentes y a la bibliografía utilizada	701
21. 2. Fuentes	702
21. 3. Bibliografía	708

Índice de figuras

		Página
1.	Carta de Muhammad a Heraclio, emperador bizantino	34
2.	Moneda de oro de Constante II Heraclio (641-668)	40
3.	Imagen del fuego griego del siglo XII	48
4.	Moneda de oro de Justiniano II (primer reinado)	50
5.	El Gran Lavra San Saba	69
6.	Icono bizantino de San Juan Damasceno	73
7.	La piedra negra de la *Kaaba*	89
8.	Portada de *Histoire général de la religion des Turcs* de Michel Baudier	91
9.	Sacrificio de un niño a Mahoma	94
10.	Manuscrito de *The travels of Sir John Mandeville* (British Library)	96
11.	La copia más antigua del Noble Corán escrito en Medina	105
12.	San Pedro el Venerable, Abad de Cluny (1094-1157)	151
13.	Corán de Mosahaf Othman "مصحف عثمان". Caligrafía islámica estilo Nasj (Naskh), Sagrado Corán (Al-Fatiha o La apertura), aleya 285	184
14.	Retrato de Mahoma como una bestia	195
15.	Sacrificio de un niño ante Mahoma	271
16.	Gog y Magog como Muhammad y Saladino	274
17.	La batalla de Lepanto por Paolo Veronese (1571)	314
18.	Retrato de Reihart Pieter Anne Dozy (Eigen Haard, 1883)	333
19.	Portada de la 1ª edición de *Historia de la dominación de los árabes en España*, de José Antonio Conde	377

Índice de mapas

		Página
1.	Los ataques de los normandos a la península ibérica. En: *The Penguin Historical atlas of the Vikings.* Ed. Penguin Group. London, 1995	436
2.	La conquista islámica del norte de África y de Europa. En: *Historical Atlas of the Islamic World.* Ed. Harvard University Press. Harvard, 2004	481
3.	La rebelión de Ibn Hafsun (880-928). *Atlas de Historia de España*. Ed. Planeta Historia y Sociedad. Barcelona, 2005	538
4.	La península Ibérica a mediados del siglo XI. *Atlas de Historia de España*. Ed. Planeta Historia y Sociedad. Barcelona, 2005	635

Abreviaturas

art.	Artículo
A.C.	Era antes de Cristo
b.	Ibn
B.E.A.	Bulletin des Études Arabes
Cap.	Capital o Capítulo
cf., ed.	Confróntese
D.	Don
Dª.	Doña
D.C.	Era después de Cristo
Dr.	Doctor
Ed.	Edición
E.	Este (Oriente)
etc.	etcétera
fol.	folio
I.B.L.A.	Institut des Belles Lettres Arabes
I.C.	Islamic Culture
íd.	ídem; Ibídem
I.Q.	The Islamic Quarterly
izq.	izquierda
J.A.	Journal Asiatique
J.C.	Jesucristo
K. (K.)	Kitáb
nº o núm.	número
N.	Norte
p.	página
pp.	páginas
pról.	prólogo
R.I.E.I.	Revista del Instinto de Estudios Islámicos
R.O.M.M.	Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée
S. o San	Santo
s.f.	sin fecha
ss.	siguientes, siglos
T. o t.	tomo
trad.	traducción
Vol. (s)	volumen(es)

Sistema de transcripción de las palabras árabes[1]

Alfabeto Árabe romanizado

Letra	Nombre	Romance	Letra	Nombre	Romance
ء	*hamzah*	’	ظ	***ẓ**āʾ*	ẓ
ا	*ʾalif*	ā	ع	*ʿayn*	‘
ب	*bāʾ*	b	غ	*ġayn*	ğ
ت	*tāʾ*	t	ف	*fāʾ*	f
ث	***ṯ**āʾ*	ṯ	ق	*qāf*	q
ج	***ǧ**ī*	ŷ	ك	*kāf*	k
ح	***ḥ**āʾ*	ḥ	ل	*lām*	l
خ	***ḫ**āʾ*	j	م	*mīm*	m
د	*dāl*	d	ن	*nūn*	n
ذ	***ḏ**āl*	ḏ	ه	*hāʾ*	h
ر	*rāʾ*	r	و	*wāw*	ū
ز	*zāy*	z	ي	*yāʾ*	y
س	*sīn*	s	آ	*ʾalif maddah*	’ā
ش	*šīn*	š	ة	*tāʾ marbūṭah*	ẗ
ص	***ṣ**ād*	ṣ	ى	*ʾalif maqṣūrah*	ī
ض	***ḍ**ād*	ḍ	لا	*ʾalif lām*	ʾal
ط	***ṭ**āʾ*	ṭ			

[1] Hay diferentes enfoques y métodos para la romanización. El sistema de transcripción, esencialmente en la escuela española, sobre todo con el arabista José Antonio Conde y otros, sufrió bastantes modificaciones.

Resumen (Inglés)

Analysis of Arabic studies in Spain in the nineteenth century: Dozy and consequences

ABSTRACT

Introduction

Conduct a historical review of orientalism is essential for the historical study of the views and perceptions of Islam that emerged in Christianity since the eighth century to the very present of the Dutch arabist, Reinhart Dozy (1820-1883). This Thesis is a historiographical study which makes an overall analysis on the understanding of orientalism. It describes the socio-political and historical circumstances until the arrival of Reinhart Dozy and finally examines the thought and conception of history on this author's mind.

Why choosing a topic such as "Orientalism and Dozy"? The impact occurred to me reading the book, *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110*, piqued my interest in the subject of orientalism. However, the general conception of the Dozy's work as sacred and a landmark regarding the history of al-Andalus, despite its flaws and errors, was the driving force that led me to undertake this study. Not surprisingly, R. Dozy was son of his time as any writer is a product of the social and cultural matrix of age. And, no doubt that Dozy's convictions and theological presuppositions influenced, through his book on the Islamic Spain, in the vast majority of controversial writers about Islam.

Aims

The purpose of the first part of this Thesis is as follows: to study the historical role of the controversial works of Christian writers who considered Islam as a religion and political enemy of Christianity; to explain aspects of the political struggle of each period; and finally, to discuss the basis of theological works whose nucleus has reasoned the previous commitment of fighting.

It is analyzed the history of orientalism as a movement through the early works that were controversial and were against Islam. For example, the Byzantine Empire is presented as an adversary of Islam and the Crusade aims to fight against the Saracens to recover the Holy Land. Later, by the order of Cluny, the Christian Europe is considered threatened by the Turkish Islamic state. Finally, Reinhart Dozy appeared, with his thoughts and works, occupying a privileged place in the movement of orientalism.

The second part of this Thesis conducts a critical historiographical study of the history of Muslims in Spain, beginning with an examination of the sources used by Dozy, and analyzing their trend of historical discrimination and as the enormous influence of his theory about the conquest of the Iberian Peninsula by Islamic troops. Finally, the causes of the disappearance of al-Andalus are studied, in light of the Dozy's work, and in light of the genuine sources and works that offer information for both political and military circumstances.

This research which focuses on the concept of orientalism and its development during the long history of war and cultural struggle between East and West, and its effect on Western thought, has two main goals. The first is to trace the identity of orientalism, that is to say, to make a common portrait of anyone diverted

from the original idea of orientalism. The second goal, related to the first, is to do an exercise in historical understanding of orientalism and the orientalists, showing the main examples of the orientalist movement from its origins to the nineteenth century.

Methodology

This Thesis is an analysis of the history written during the thirteen centuries of encounters between Christians and Muslims, the descriptions of the past, specifically in the narrative approaches, interpretations, worldview, use of evidence or documentation and methods of presentation by historians, particularly R. Dozy, and also the study of the same, as both subjects and objects of science. It is, ultimately, a historiographical study, more simply, an analysis of how the history of a period of thirteen centuries has been written.

This historical review of orientalism, as a concept and cultural movement, not geographical, has been divided for analysis into three periods:

- First period. Confrontation between Islam, in its infancy, with the Byzantine Empire. John Damascene is presented as a key player in the struggle of ideas.
- Second period. Confrontation between Islam and Christianity in the Crusade. Peter the Venerable is presented as one result of this clash and its role in creating the Project of Cluny is considered.
- Third period. Confrontation between the Turkish Ottoman Empire and Christian empires. The effects of this struggle are described in the literature works of Renaissance, as a result of the long and bitter struggle between the two religions.

Conclusions

The fame of John Damascene, in the context of Islam, inspired European writers, especially since the second millennium, so that almost all interpreted Islam as the antichrist.

The impact of the Crusade and its purpose, that is, the struggle for the protection of the Christian faith and the conversion of Muslims, were key issues for the intellectuals of the Church. Peter the Venerable emerged as one of the results of this clash with a deep meaning in this struggle through the Project of Cluny.

The central Europe feared a continuation of Turkish incursions that would lead a movement of apostasy in Europe and its invasion by Islam. Therefore, all Christians should know the true nature of Islam. The translations of the Qur'an, classified together as "Latin translations of the Qur'an," intended to provide a material for theologians that will help them support their theories in order to reject the Islamic doctrine. Counterfeiting of meaning in the translation of the Qur'an to affirm Christian doctrine was a common strategy in the later works on Islam and in the works of many orientalists.

The contemporary interest in the history of Spain in the Netherlands started with the arabist Reinhart Dozy, about half of the nineteenth century, who was interested in the history of medieval Spain, with its large Arabic influence. The Dozy's work which I analyzed was mainly *Historia musulmana de España*, one of the most important and popular works of Islamic history of the Iberian Peninsula. This work is not a work of history from the point of view of historiography, but rather a work of literature, with anecdotal style, colorful, witty and basking in the narrative. The *Historia musulmana de España* is scarce in bibliographical references, and as Dozy

confessed, he only used those works he found in Europe, even thought he had found almost all the works and manuscripts relating to the history of Muslims in Spain. Dozy, like the vast majority of orientalists, used the European travelers' works as the main source of documentation, therefore the exaggeration became a habit and strategy to get attention. Additionally, Arabic literature was an important historical source for Dozy's work, so that nearly half of the few sources he used were from the literature, such as the works from Ibn Bassam or Muarid Masudi.

On Dozy's understanding, the conquest purpose of al-Andalus was the search of fortune. In reality, the conquest of the Iberian Peninsula was an ambitious venture of the Umayyad from Damascus whose aim was to demonstrate to Muslims that the conquest would be done in the same way that it would have done by the orthodox Muslim caliphs.

Dozy explains the Islamic history using new concepts of the eighteenth century, as in his tale about the struggle of classes among the early Muslims. Dozy introduces the concept of Spanish nationalism from the nineteenth century, and perhaps he uses the term "Spanish" to differentiate the Christians from the Arabs, but actually he used it in the sense of the nineteenth century, the complacency of nationalism.

In creating the hero, Dozy exclusively extracted data from the sources he was interested in, in order to capture a different image of the historical reality. Moreover, among the "characters" of his work, Dozy introduces numerous dialogues, it seems impossible that date back to the origins, and even dares to describe your mood, and often in great detail.

As for the fictional history of the Muslims of Spain, Dozy adopts the style of John Damascene in the use of mainly directed discrediting Muhammad and his companions. Dozy adopted Gibbon's style in transmitting information fictionalized and not always accurate, despite the translation of the source.

Finally, this study intends to encourage the transcendent role of historians in striving in historical research in order to protect the growing erosion of ideas based on the clash of civilizations. Thus, Islamic historical studies will be considered far from the effects of a mentality based on the "clash of civilizations."

Primera parte. Orígenes del orientalismo antiguo

Primera parte. Orígenes del orientalismo antiguo

Justificación y marco de la investigación

Llevar a cabo una reseña histórica del orientalismo es imprescindible para el estudio histórico de las opiniones y percepciones del Islam que surgieron en el Cristianismo desde el siglo VIII hasta la misma actualidad del arabista holandés Reinhart Dozy (1820-1883). En este estudio, largo y variable, con una trayectoria, la lucha contra el enemigo, se lleva a cabo un análisis general sobre la comprensión del orientalismo, se describen las circunstancias socio-políticas e históricas hasta la llegada de Reinhart Dozy, y finalmente se estudia el pensamiento y concepción de la Historia de dicho autor. Esta Tesis es, por tanto, un análisis de la historia escrita durante los trece siglos de encuentros entre cristianos y musulmanes, de las descripciones de dicho pasado; específicamente de los enfoques en la narración, interpretaciones, visiones del mundo, uso de las evidencias o documentación y métodos de presentación por los historiadores, en particular de R. Dozy; y también el estudio de estos mismos, a la vez como sujetos y objetos de la ciencia. Es, en definitiva, un estudio historiográfico, más llanamente, un análisis de la manera en que la historia de un periodo de trece siglos se ha escrito.

Los objetivos principales de esta primera parte son, en primer lugar, investigar el papel histórico de las polémicas obras de escritores cristianos que consideraron el Islam como religión y enemigo político del Cristianismo; en segundo lugar, explicar los aspectos de la lucha política de cada época; y finalmente, discutir la base de las obras cuyo núcleo teológico ha dado razón al compromiso previo de lucha.

Respecto a cada época, pongo el acento en una obra que ha sido un ejemplo o referente en la creación y refuerzo de una imagen distorsionada del Islam que llegaría a estar profundamente arraigada en la cultura y la psicología de la Europa occidental, y tendría consecuencias de gran alcance para las relaciones entre los bloques de poder del Cristianismo y del Islam desde la Edad Media.

Analizo así la historia del orientalismo como un movimiento a través de las primeras obras que resultaron polémicas y que se dirigían contra el Islam. Así, por ejemplo, el imperio Bizantino es presentado como adversario del Islam; y la Cruzada tiene el objetivo de luchar contra los sarracenos para recobrar Tierra Santa. Más adelante, a través de la orden de Cluny, la Europa cristiana se considera amenazada por los turcos cuyo estado islámico ataca a los cristianos. Finalmente llegamos a Reinhart Dozy, que con su pensamiento y obras, ocupa un lugar privilegiado en el movimiento del orientalismo.

Habitualmente, las investigaciones en la historia humana se centran en el punto de partida, el crecimiento y el contexto, las causas y los efectos de una palabra, un hecho, una idea, una persona o una institución. Casi siempre se da importancia al punto de partida que generalmente es el comienzo o el final de las ideas o hechos históricos. Mi investigación se centra en el concepto de orientalismo y su desarrollo durante la larga historia en la lucha bélica y cultural entre Oriente y Occidente, y su efecto en el pensamiento occidental. Se persiguen dos metas principales. La primera y principal consiste en trazar la identidad del orientalismo, es decir, hacer un retrato común de cualquier persona desviada de la idea primitiva y original del orientalismo. La segunda meta, relacionada con la primera, consiste en hacer un ejercicio de comprensión histórica del orientalismo y los orientalistas,

mostrando los ejemplos principales del movimiento orientalista desde su origen hasta el siglo XIX.

En cuanto a los objetivos a medio y largo plazo que se persiguen con este estudio, se clasifican en tres niveles: analítico, histórico y general. El primer objetivo es de análisis, es decir, hacer accesible la literatura relacionada con los diferentes orientalistas y su estudio; conocer la disposición de los investigadores como académicos con el fin de capturar el comportamiento del orientalismo y sintetizar la investigación sobre el orientalismo antes de y alrededor de Reinhart Dozy. Con el segundo objetivo, histórico, se pretende alentar a escribir sobre la historia del orientalismo con la finalidad de corregir la impresión que han creado determinados autores y académicos al considerar que el orientalismo es la expresión exclusiva de los estudios islámicos y árabes. El tercer objetivo es general y busca alentar una convivencia humana basada en el conocimiento y respeto mutuo de las personas pertenecientes a familias de diverso origen religioso o cultural, y hacer entender por escrito que, los historiadores y otros estudiosos, pueden encontrar una aplicación susceptible de ayudar a la investigación para protegerse de la erosión de crecientes ideas basadas en el choque de civilizaciones. De esta manera, los estudios históricos islámicos serán tenidos en cuenta, lejos de los efectos de una mentalidad basada en el “choque de civilizaciones.”

Existe la necesidad de un estudio completo de las opiniones y percepciones durante los trece siglos de encuentros entre cristianos y musulmanes. Para satisfacer esta necesidad, llevé a cabo este estudio histórico. Con el fin de cubrir una amplia gama de temas en la primera parte de esta tesis, tuve que delimitar tanto el número de polémicas como el número de escritores que escribieron sobre el Islam.

Sin embargo, en lugar de mencionar brevemente algunos de los principales apologistas cristianos de los primeros siglos, les he dado más espacio dentro de las grandes divisiones históricas. El motivo de este enfoque es la convicción de que se puede comprender mejor la historia de encuentros entre cristianos de los primeros tiempos, a la luz de las circunstancias y, en particular, escritores cuyas opiniones se convirtieron en influyentes y cuya actitud constituyó una tradición religiosa hacia los demás.

La reseña histórica del orientalismo, cómo evolucionó y progresó, teniendo en cuenta que es un concepto y movimiento cultural, y no un concepto geográfico, se divide en tres épocas:

Primera época. Enfrentamiento entre el Islam, en sus comienzos, con el imperio Bizantino.

A. El Islam temprano se enfrentó con los dos grandes imperios en esta época, el imperio Sasánida persa, y el imperio Bizantino. Me detengo en el estudio del choque político y bélico entre el Islam y el imperio Bizantino, representando este último la potencia del Cristianismo en aquel tiempo.

B. Se presenta a Juan Damasceno como un protagonista en esta lucha de ideas. Este autor tuvo, sin duda, una gran influencia en el Islam y el Cristianismo, desde la época bizantina. Como parte del trabajo de Juan Damasceno, se describe el efecto de la leyenda de Sergio Bahira.

Segunda época. Enfrentamiento entre Islam y Cristianismo en la Cruzada.

A. Se explica la respuesta cristiana frente al Islam, con cambios esenciales en las reglas entre las dos potencias.

B. Se presenta a Pedro el Venerable como uno de los resultados de este choque, y se estudia su significado en esta lucha, así como su papel en la creación del proyecto de Cluny.

C. Se explican dos trabajos del proyecto de Cluny, y sus efectos.

- Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al- Kindī y su polémica contra el Islam.
- Traducción latina del Corán en Toledo.

Tercera época. Enfrentamiento entre el imperio otomano turco, y los imperios cristianos.

A. Se describe cómo fue esta lucha en la que los países europeos llegaron a la madurez, como imperios, contra el imperio otomano.

B. Se describen los efectos de esta lucha en las obras de la literatura del Renacimiento, como fruto de la larga y amarga lucha entre las dos religiones.

1. Bizancio e Islam: dos centurias de enfrentamientos

1. Bizancio e Islam: dos centurias de enfrentamientos

1.1. Introducción

El Islam explica la historia humana como una lucha entre la bondad y la maldad, cuyo triunfo de una u otra depende de diversas razones y ninguna tiene la garantía de triunfar siempre. Sin embargo, el mundo occidental explica la historia de los hombres como una lucha entre occidente y oriente, en la que casi siempre triunfa occidente. Así, los griegos vencieron al imperio persa en la guerra del Peloponeso, y después, Alejandro Magno a Jerjes. Una vez finalizado el papel de los griegos en la historia occidental, comienza el papel del imperio romano que se erigió en *leader* sin rival durante seis siglos. Ahora, el imperio rival del mundo occidental cambia con el Islam: el Islam contra el imperio Bizantino.

Durante más de 1.400 años, desde el advenimiento del Islam en Arabia y la incorporación en el imperio islámico y la civilización de la costa antes cristiana oriental y meridional del Mediterráneo, el Islam y la Cristiandad han vivido uno junto al otro, siempre como vecinos, a menudo como rivales, a veces como enemigos. En cierto sentido, cada uno es definido y delimitado por el otro.[1]

En la Europa medieval, las dos religiones -el Cristianismo y el Islam- se miraban mutuamente como rivales, con motivo de la fe y la codicia. En la Europa cristiana medieval, el miedo constituye un tercer motivo,[2] y es el temor ante la invasión del Islam, no solamente de la tierra sino también de la invasión con su cultura, costumbres, modelo económico y modelo educativo.

[1] Lewis, B. *Islam and the West.* Ed. Oxford University Press. New York, 1993, p. 7.
[2] Lewis, B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery.* Ed. Oxford University Press. New York, 1996, p. 11.

Los cristianos han visto que la conquista del Imperio persa-sasánida y de extensas franjas del imperio romano (o bizantino) significó un cambio radical en la historia universal. Los testigos de dichas conquistas, una gran proporción de los habitantes cristianos del Oriente Próximo, no estaban dispuestos a aceptarlo ya que habían desempeñado su papel en los retrocesos y avances de los imperios de Persia y Roma que habían debilitado a ambos. Desde Constantinopla, los invasores debieron de considerarse como los últimos de una serie que se había perpetuado durante varios siglos. A Roma le fueron arrebatadas las provincias occidentales por los bárbaros germanos y había resistido a los ávaros y a los persas sasánidas. Los invasores árabes fueron considerados como un castigo de Dios para su pueblo debido a sus pecados.[3]

El origen de la lucha surge porque cada una de las dos religiones se erige en portadora de la revelación divina a la humanidad, sometiendo el mundo a dicha revelación. En esta misión, sólo la otra religión es el único rival. Como consecuencia, se produjo una larga serie de conflictos, a partir de las primeras guerras santas, yihad y Cruzada, la conquista y reconquista, y continuando con el flujo y reflujo del imperio musulmán en Europa y de los imperios europeos en las tierras del Islam. En esta interminable lucha, puesto que aún no ha finalizado, las similitudes entre estas dos civilizaciones han provocado mayor división que las diferencias.[4]

El imperio Bizantino,[5] desde su creación por el gran emperador Constantino I en el 330 hasta su colapso final en el 1453, no se había enfrentado a un enemigo

[3] Tolan, J. V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de Valencia. Valencia, 2007, p. 70.
[4] Lewis, B. *Islam and the West.* Ed. Oxford University Press. New York, 1993, p. 7.
[5] El término "Bizancio" no entró en uso hasta el siglo XVI, cuando fue introducido para distinguir el estado medieval del Mediterráneo Este del imperio romano de la antigüedad. Bizancio es una forma latinizada del nombre de la ciudad elegida por Constantino el Grande (3306-37) para ser su lugar de

como el Islam, que para el Imperio era un "enemigo mortal" porque significaba su desgaste y su fin. El imperio lucharía por la supervivencia política, económica, cultural y espiritual, así como por su religión. Tras la muerte del profeta Mahoma, el imperio Bizantino sufrió todo el peso de la conquista islámica en el mundo romano, aunque el mundo romano occidental consiguiera frenar la conquista islámica con la famosa batalla de Poitiers en el año 732. Entre los siglos VII y IX, el patrón general que caracterizó a las relaciones entre el imperio Bizantino y el primer estado islámico o estado omeya, y después, el estado abasí, fueron las guerras, interrumpidas por las guerras civiles islámicas. Sin embargo, con el estado abasí tardío, las relaciones entre ambos estados podrían haberse calificado más bien de diplomáticas.

En los comienzos de estos enfrentamientos, los soldados del gran emperador Heraclio consiguieron en no más de tres años derrotar y humillar al imperio persa en su tierra. Estos soldados tuvieron que enfrentarse a hombres que pensaban que eran *nostornos*, es decir, pertenecientes a una nueva herejía. Sin embargo, descubrieron que realmente se trataba de hombres fanáticos. Y así, la derrota es

residencia, Bizancio, renombrada como Constantinopla después de él. El nombre Bizanzio es un nombre nuevo para distinguir al imperio temprano del imperio romano tardío, y el origen del nombre de la ciudad, antes de Constantino I. Aunque el nombre "Imperio Bizantino" nunca fue usado en el momento, la distinción que representa es útil. Cuando la parte oriental del Imperio Romano llega a ser gobernada por separado, se pasó de las tradiciones culturales y políticas griegas a la religión cristiana. Y la razón de este término es distinguir al imperio romano en el año 600 del imperio del tercer siglo d.C., por ejemplo. La mención del imperio romano a menudo puede evocar la imagen de los legionarios, del templo pagano y de la lengua latina. Ninguna de estas imágenes caracteriza al imperio en el año 600. La fuerza de choque de su ejército era ahora la caballería; era un derecho cristiano; y la lengua dominante era la griega. Véase: Shepard, J. *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492*. Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, p. 5; Warren, T. *A History of the Byzantine State and Society.* Ed. Stanford University Press. Stanford, California, 1997, p. 2; Liz, J. *Byzantium: a very short Introduction*, en: A Companion to Byzantium. Edited by Liz James. Ed. Wiley-Blackwell. West Sussex, 2010, p. 2; Rosser, H. J. *Historical Dictionary of Byzantium.* Ed. Scarecrow Press. Boston, 2001, p. 37; Whittow, M. *The Making of Byzantium, 600-1025.* Ed. University of California Press. Los Ángeles, 1996, p. 97. Liz James cuenta que el latín fue la lengua oficial de la administración, pero Constantinopla fue una ciudad griega y el griego era la lengua literaria de la época del imperio. Con el tiempo, se convirtió en el idioma de la administración. En *Byzantium: a very short Introduction*, en: Liz James (ed.) *A Companion to Byzantium*. Ed. Wiley-Blackwell. West Sussex, 2010, p. 2.

analizada por un gran historiador, Omán, en su libro sobre el estado Bizantino, en la que hace una comparación entre los soldados bizantinos y los soldados de la reina de su tiempo. «Si los soldados de la Reina Victoria, armados con rifles modernos y artillería, encontraron en los fanáticos árabes un enemigo formidable, no debemos culpar a los soldados de Heraclio que se enfrentaron al mismo enemigo con lanza y espada por sí solos. Los musulmanes querían morir y recoger los frutos del martirio en el otro mundo. Los romanos lucharon lo suficientemente bien; pero no al igual que su adversario, que aspiraba a convertirse en un mártir.»[6]

La manida excusa de la conquista árabe como un castigo divino serviría para argumentar las derrotas que sufrieron algunos emperadores iconoclastas, pasando por alto la mención a las grandes victorias que, por ejemplo, Constantino V había ganado anteriormente.[7] Así, en la historiografía judío-cristiana, este argumento sirvió a la mayoría de los escritores cristianos como instrumento para explicar las invasiones, que eran consideradas un castigo divino para remisión de los pecados de los malos cristianos. En opinión de Dionisio, sirio monofisita, el castigo estaba dirigido a la Iglesia bizantina para castigar su herejía difusita y su persecución a los monofisitas (los buenos cristianos). Por el contrario, para los escritores bizantinos el castigo estaba dirigido a los monofisitas por su herejía. Algunos escritores explicarán las invasiones como castigo por los pecados más venales (con frecuencia sexuales). En definitiva, unos u otros, tenían la expectativa de que el arrepentimiento pondría

[6] Oman, C. W. C. *The Story of The Nations-The Byzantine Empire*. Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, pp. 160-161.

[7] Ducellier, A. *Le Miroir de l'Islam: musulmans et chrétienne d'Orient au Moyen Age (VIIe.-XIe. siècles).* Ed. Réné Julliard. Le Mirail, 1971, pp. 136-134. Esta idea está presente en toda la historia cristiana de la Edad Media; un famoso ejemplo fue la caída de Constantinopla en manos de los Cruzados en el año 1204; muchos consideraban que ésta era la advertencia de Dios de que los Bizantinos debían redimirse ante Él. Véase: Shepard, J. *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492.* Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, p. 7.

fin a la invasión sarracena, sin reparar en conocer el fundamento de las creencias religiosas de sus invasores.[8]

El surgimiento del Islam suponía la creación y el establecimiento de una nueva religión, proceso que tuvo lugar lentamente, pero con mayor fuerza a lo largo de los siglos VII y VIII.[9] Entre las primeras reacciones, los musulmanes eran considerados como nuevos judíos. En una carta del patriarca Timoteo I (727-823) dirigida a su amigo Sergio, describe un debate que había tenido con un filósofo aristotélico de la corte abasí. La carta es esencialmente un tratado apologético en defensa de la doctrina cristiana rechazada por los musulmanes. Timoteo I describe a los musulmanes como "los nuevos grupos de judíos". Dice en la carta: «En los días de Herodes, Pilatos y los antiguos judíos, hubo derrota y victoria, verdad y falsedad. Así también, ahora, en nuestro propio tiempo y en los días de los nuevos judíos entre nosotros, la lucha es la misma para distinguir la mentira y la verdad.»[10]

1.2. Estrategia de enfrentamiento entre las dos potencias

La estrategia[11] de enfrentamiento entre los dos estados consistió, en gran parte, en el enfrenamiento militar y en empujar al imperio bizantino, cuya fuerza armada tras la

[8] Tolan, J. V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de València. Valencia 2007, p. 69. Whittow, M. *The Making of Byzantium, 600-1025*. Ed. University of California Press. Los Ángeles, 1996, p. 136.

[9] *Ibídem,* p. 84.

[10] Griffith, S. H. *The church in the shadow of the mosque: Christians and Muslims in the World of Islam.* Ed. Princeton University Press. 2008. Griffith, S. H. *Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century.* Jewish History, 3, 1988, pp. 65-94.

[11] Dos de las cualidades de los musulmanes bizantinos caracterizan las relaciones entre el VII y IX siglo. Un vínculo más afinado entre los conflictos internos y externos, fortunas de la guerra y la diplomacia; y la participación irregular de los dirigentes de ambos gobiernos postcoloniales con sus fuerzas armadas, sin ejercer órdenes personales. La conquista de los territorios orientales en 630s fue seguida por cuatro períodos de expansión musulmana; por estabilización gradual; y, a continuación, por el fortalecimiento y la eventual recuperación territorial. Los cuatro períodos de la expansión musulmana vieron su fin con episodios de guerra civil (fitna) entre los musulmanes; la

batalla del Yarmuk fue aniquilada totalmente, y el intento de conquistar el corazón del imperio fracasó gracias a su muralla y a su arma secreta, el "fuego griego."

La organización del ejército bizantino no varió durante siglos. Sin embargo, en el siglo VIII, el ejército de tierra sufrió una transformación esencial. De contar exclusivamente con una infantería, pasó a destacar por su caballería, los *kaballarika themanta* o divisiones de caballería. Esta transformación se produjo como consecuencia de la forma de luchar de los enemigos orientales.[12] Este ejército 'mercenario' adquirió una importancia decisiva hasta el punto de que era la preocupación principal de todos los buenos emperadores.[13] El ejército de tierra constaba de dos o tres brigadas (*turmas*); la turma de tres o cinco batallones (*drungoi*); un drungoi de cinco compañías (bandos). El bando disponía de doscientos hombres, aproximadamente, y posteriormente de hasta unos cuatrocientos. La infantería podía ser pesada o ligera; la primera iba armada con lanza, espada y escudo, la segunda con el arco. La caballería se dividía en la pesada de la *catafractos* con armadura completa, y la ligera de los *trapezitas*. La disposición táctica era a la antigua: el centro y las alas, y detrás las reservas. La influencia de los latinos transformó significativamente el armamento. La escuadra, junto con el ejército, alcanzó una gran importancia, ya que tendría enseguida que proteger las costas de los ataques eslavos, árabes y turcos. El ejército, frecuentemente

primera guerra duró desde el 656 hasta el 661. El segundo periodo de expansión, en virtud de los califas Omeyas Sufyanid, fue seguido por casi diez años de guerra civil, desde 683 hasta 692, y el tercero, en virtud de los califas Marwanid -la última rama de la dinastía Omeya-, fue roto por las luchas internas en los últimos dos años, entre 718 y 720, sólo para ser seguida de veinte años más o menos, de campañas agresivas. El violento reemplazo de los Omeyas por los Abásidas en la mitad del siglo VIII deben nada a Bizancio, ni se detiene la interacción militar y diplomática entre los dos gobiernos postcoloniales; pero sí se transforman las relaciones árabe-bizantinas. Véase: Kaegi, W. E. *Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c. 850)*, en: J. Shepard (ed.) *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492.* Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, p. 365.

[12] Roth, K. *Cultura del imperio Bizantino.* Ed. Labor. Barcelona, 1926, p. 39.

[13] *Ibídem*, p. 38.

dominado por la nobleza, también desempeñó un gran papel en la política.[14] En cuanto a la organización del ejército islámico, se podría decir que el gran ejército procedía de agrupaciones de las grandes tribus dirigidas por sus jefes tribales, y que servían bajo el mando general musulmán.[15]

Algunas de las dificultades de Bizancio se debían generalmente a la mala información que poseían sobre los musulmanes y a su fracaso para actuar con rapidez, correcta y decisivamente. Aunque algunos bizantinos fueron inmediatamente conscientes del elemento islámico en la motivación de los árabes, los bizantinos generalmente subestimaron la motivación religiosa de los musulmanes. No está claro cuántos bizantinos y musulmanes sabían adoptar decisiones acerca de sus propias fuerzas, debilidades y fortalezas, incluidas las posibles rivalidades y las fisuras dentro de sus filas, en comparación con el conocimiento de sus enemigos.[16]

1.3. Heraclio (emperador de 610 a 641)

La crónica de Teófanes el Confesor (758-818) constituye una de las principales y mejores fuentes de la historia, no sólo del Oriente romano o Imperio Bizantino, sino también del Oriente Próximo tras la conquista árabe. Encontramos en la crónica información sobre los momentos delicados del imperio Bizantino en los comienzos del reinado del emperador Heraclio, como la invasión persa del imperio y la

[14] Roth, K. *Cultura del imperio Bizantino.* Ed. Labor. Barcelona, 1926, pp. 20-41.
[15] Donner, F. M. *Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests.* En: The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Resources and Armies. Edited by Averil Cameron. Ed. The Darwin Press. New Jersey, 1995, pp. 337-360.
[16] Kaegi, W. E. *Byzantium and the Early Islamic conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, p. 274.

humillación del emperador Cosroes a los embajadores bizantinos. «En este año[17] Heraclio nuevamente envió embajadores a Persia en pro de la paz, pero Cosroes les rechazó una vez más con las palabras: yo no paro hasta que renuncien al Crucificado, al que se llama Dios, y el culto al sol.»[18] Así cuenta Teófanes el Confesor hasta dónde llegó la debilidad del imperio Bizantino frente a sus enemigos, sobre todo el imperio Persa.

Hacia el año 613-614[19] los persas tomaron por la fuerza de las armas la región de Jordania, Palestina, y la Ciudad Santa, y mataron a muchas personas[20] a través de la agencia de los judíos: se dice que podrían haber sido unos 90.000. En vez de judíos, compraron cristianos, cada uno según sus medios, y los mataron. En cuanto a Zacarías, patriarca de Jerusalén, y el santo y vivificante Cruz, los persas se los llevaron junto con muchos cautivos a Persia.[21] Al año siguiente, el imperio persa

[17] AM 6109, AD 616/17 (La abreviatura AM significa "Año del Mundo") es la era Constantinopla, lugar del nacimiento de Cristo en el año 5509, que comienza el 1 de septiembre. Por lo tanto, el 31 de agosto, el primer año de la era cristiana, es el último día del año 5508 de la era Constantinopla. Véase: Finlay, G. *Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII.* Ed. William Blackwood and Sons. London, 1853, p. 5.

[18] Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History. AD. 282-813.* Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango & Roger Scott with assistance of Geottrey Greatrex. Ed. Oxford University Press. New York, 1997, p. 433.

[19] AM 6106, AD 613/14 ("Año del Mundo").

[20] Los musulmanes llaman al imperio Bizantino Al Rūm "الروم". En el Sagrado Corán hay una sura sobre los Romanos; y al principio cuenta que "غُلِبَتِ الرُّومُ" los romanos fueron vencidos "en la victoria de Cosroes, rey de los persas sobre los bizantinos." En Meca, mientras los paganos mecanos se alegraban de la victoria, los musulmanes se entristecían por la derrota de la gente del libro. Véase: *The Noble Qu'ran Translation of the meaning in Spanish language.* Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996, p. 660; Muhammad Ibn Jarir el-Tabary. Gamea el-Baian Fi Tawil al-Quran. Revisado por Ahmad Muhammad Shakir. Ed. Mosassat al-Risalh. Damasco, 2000. Vol. 20, p. 66; Muhammad Ibn Ahmad Shames el-Din al-Cortoby (murió en 1272). Al-Jamia li-Ahkam al-Quran (Tafser al-Cordoby). Revisado por Ahmad al-Bardony; Ibrahim Atlish. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1964. Vol.14, p. 2.

[21] Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History. AD. 282-813.* Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango & Roger Scott with assistance of Geottrey Greatrex. Ed. Oxford University Press. New York, 1997, p. 431.

conquistó Egipto, Libia y Etiopía del imperio Bizantino.[22] Año tras año el ejército persa fue realizando conquistas hasta tomar Calcedonia y Ávaros.[23] Pero el imperio Bizantino en el año 627[24] triunfó contra las tropas persas, consiguiendo la paz y un acuerdo para recuperar las provincias bizantinas, tanto en el oriente como en el occidente, y recobrar la Santa Cruz, después de una serie de campañas dirigidas por el emperador Heraclio.

Una crónica bizantina cuenta la noticia de la muerte del profeta del Islam, como el punto de arranque de la lucha Islámica-Bizantina, «Mohammed muere en Medina el 7 junio durante el proceso de planificación de la expedición contra Bizancio, a la edad probablemente de 62; sus principales seguidores eligieron a su suegro Abu Bakr como Califa.»[25] Y pocos años después de la invasión persa, el imperio Bizantino tuvo que enfrentarse nuevamente a un nuevo enemigo. «Alrededor de cuatro años después de los triunfos de la guerra persa, el reposo de Heraclio y del imperio fue nuevamente perturbado por un nuevo enemigo, el poder de cuya religión fue más fuerte de lo que se entiende claramente por los cristianos de Oriente.»[26]

El momento de la invasión sarracena llegó desgraciadamente para Heraclio. Él acaba de saldar la enorme deuda que había contraído con la iglesia, y para ello

[22] Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History. AD. 282-813.* Traducción, introducción y comentario de Cyril Mango y Roger Scott con la asistencia de Geottrey Greatrex. Ed. Oxford University Press. New York, 1997, pp. 432-433.
[23] *Ibídem*, p. 433.
[24] El mismo día que los musulmanes vencieron a los mecanos en la batalla de Beder.
[25] Venning, T. *A Chronology of the Byzantine Empire, with an introduction by Jonathan Harris.* Ed. Palgrave MacMillan. New York, 2005. (616-867), p. 159. Así empieza la cronología Bizantina a hablar sobre el yugo islámico, con la muerte del profeta del Islam en el año 632. En general, las cronologías bizantinas tienen una información básica sobre el Islam y su historia es mucho más elevada que las cronologías latinas posteriores.
[26] Gibbon, E. *The History of the Decline and fall of the Roman Empire.* J. B. Bury (ed.) con una introducción de W. E. Lecky. Ed. Fred de Fau Co. New York, 1906. Vol. 9, pp. 141-142. Véase también: Louth, A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002, pp. 3-4; Lacueva, F.; Ropero, A. *Diccionario teológico ilustrado.* Ed. Clie, Barcelona, 2001, p. 361.

no sólo había agotado el tesoro, sino que había impuesto nuevos tributos a los provinciales acosados, y disolvió a muchos de sus veteranos por el bien de la economía. Siria y Egipto después de pasar doce y diez años, respectivamente, bajo el yugo persa, no habían vuelto aún a su antigua organización. Ambos países estaban muy distraídos con problemas religiosos; las sectas heréticas de los monofisitas y de los jacobitas que pululaban dentro de sus fronteras habían levantado la cabeza bajo el imperio persa, para ser aliviados de la represión gubernamental que hasta entonces había sido su suerte.[27]

El emperador Heraclio supuso un punto de inflexión en la forma en que los bizantinos lucharon en las guerras. Quizá, la contribución más importante de Heraclio fue la decisión consciente de dejar de luchar en la frontera. En su lugar, se centró mucho menos en el territorio y mucho más en derrotar al enemigo de la manera más eficiente. Antes de Heraclio, era política estándar enfrentarse al enemigo en la frontera e impedir que el enemigo dañara la economía bizantina. La historiografía moderna, mientras que elogia la brillantez militar de las campañas de Heraclio, sostiene que sus mayores contribuciones a las generaciones futuras estaban en su cambio ideológico de mantener el cristianismo en la mente de su pueblo, así como la reforma del ejército bizantino en una infantería entrenada intensamente en las tácticas de la guerra de guerrillas y con el fervor religioso. Éstos serían los mejores soldados que podían ser enviados contra los musulmanes, o contra cualquier invasor.[28]

[27] Oman, C. W. C. *The Story of Nations-The Byzantine Empire.* Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, p. 161.
[28] Kaegi, W. E. *Byzantium and the early Islamic conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, pp. 39-40.

La batalla de Mu'ta fue el primer enfrentamiento armado entre los musulmanes bizantinos y las fuerzas militares, y se produjo durante la vida del Profeta Mahoma. El resultado fue una clara derrota musulmana, pero más tarde dominaron las tradiciones musulmanas sobre la probabilidad de la hostilidad encontrada en los primeros musulmanes.[29]

Heraclio estuvo en guerra, cinco o seis años de su reinado (con una duración de treinta años), dependiendo de si se tiene en cuenta la situación de caos entre el 628 y la evacuación persa de Siria por el General Shahrbarāz[30] y el enfrentamiento de los bizantinos con los musulmanes en Mu'ta (el sur de Jordania) a finales de verano de 629.[31] Antes de Mu'ta, todas las crónicas y libros de tradición "كتب الحديث" están de acuerdo con que el Profeta envió mensajes a todos los reyes y emperadores para ofrecerles el Islam.[32]

[29] Kaegi, W. E. *Byzantium and the early Islamic conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, p. 71.

[30] "En la primavera del 630, Heraclio realizó la peregrinación a Jerusalén, caminó descalzo a Constantinopla, la Iglesia del Santo Sepulcro, para devolver la Cruz Verdadera a la Ciudad Santa." Véase Brownworth, L. *Lost to the West: The Forgotten Byzantine Empire That Rescued Western Civilization.* Ed. Crown Publishers. New York, 2009, p. 216.

[31] Kaegi, W. E. *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2010, p. 93.

[32] El Profeta escribió cartas a los emperadores, reyes y jefes tribales de la época, invitándolos a la religión del Islam. Entre ellos se encontraban el emperador bizantino Heraclio, el Shah de Irán, el Rey Muqawqis de Egipto, el gobernante de Yemen, así como tribus grandes y pequeñas. Algunos de los destinatarios aceptaron la carta y la invitación y enviaron una respuesta. Otros condenaron a muerte a los embajadores del mensajero. Otros consideraron que responder a dicha invitación estaba por debajo de su dignidad y no prestaron ninguna atención. Y otros concibieron una enemistad hacia el Profeta. Aquellos que reaccionaron favorablemente mandaron enviados en respuesta a la invitación, aprendieron acerca del Islam y finalmente lo aceptaron. Ibn Hisham lo cuenta en su libro con detalle, "فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُسُلًا مِنْ أَصْحَابِهِ، وَكَتَبَ مَعَهُمْ كُتُبًا إِلَى الْمُلُوكِ يَدْعُوهُمْ فِيهَا إِلَى الْإِسْلَامِ. فَبَعَثَ دِحْيَةَ بْنَ خَلِيفَةَ الْكَلْبِيَّ إِلَى قَيْصَرَ، مَلِكِ الرُّومِ" Por ejemplo, "Envió a Dahyah bin Khalifa al-Kalbi a César, el emperador romano." Véase: Ibn Hisham, Abd el-Malik (murió en 799) Sirat al-Naby "Salah Allah aliah wa Salam." Editado por Majdy Fatahy El-Said. Ed. Dar al-Sahab alil Truath. Tanta, 1995. Vol. 4, p. 302.

بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله الى هرقل عظيم الروم سلام على
من اتبع الهدى اما بعد فاني ادعوك بدعاية الاسلام اسلم تسلم واسلم يؤتك الله
اجرك مرتين وان توليت فان عليك اثم الاريستيين . " قل يا اهل الكتاب تعالوا
الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا
بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولو اشهدوا بانا مسلمون "

[33]

La primera etapa comienza con la irrupción de los árabes en la política bizantina en el otoño del 633, cuando Abu Bakr envió un contingente militar contra el sur de la Palestina bizantina. La segunda etapa se inicia con el auge del poder

[33] Esta carta es de Muhammad, el siervo y mensajero de Dios, para Heraclio, gobernante de los bizantinos. «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Que la paz sea con aquellos que siguen el camino recto. Escribo esta invitación para llamarte al Islam. Si aceptas el Islam estarás a salvo, y Dios ha de duplicar tu recompensa; pero si rechazas esta invitación al Islam, sobrellevarás el pecado del desvío de tus súbditos (*Alerisien* "الاريسيين"). Por lo que te urjo a lo siguiente: Di: ¡Oh, Gente del Libro! Convengamos en una creencia común a nosotros y a vosotros: No adoraremos sino a Dios, no Le asociaremos nada y no tomaremos a nadie de entre nosotros como divinidad fuera de Dios. Y si no aceptan, decid: Sed testigos de nuestro sometimiento a Dios.»

selyúcida en Anatolia, tras la batalla de Mantzikert en 1071. Ambas fechas son un punto de partida clásico.[34]

En vísperas de la conquista islámica, Heraclio estuvo sin duda a la altura de su prestigio debido a su reciente derrota decisiva de los persas, que se ha traducido en la evacuación de las provincias bizantinas orientales que habían ocupado y la determinación de la frontera internacional con Persia en condiciones satisfactorias de Bizancio. Heraclio llegó a la cumbre de su poder cuando marchó triunfalmente hasta Jerusalén, como primer campeón emperador bizantino en visitar la ciudad santa, donde repuso las reliquias de la Santa Cruz en la Iglesia del Santo Sepulcro.[35]

1.3.1. La Batalla de Yarmuk

Tanto las fuentes árabes como las fuentes bizantinas están de acuerdo en que los acontecimientos decisivos de la guerra fueron, principalmente, la batalla de Ajnādayn en el año 634 y la derrota definitiva del ejército griego en la ribera del río Yarmuk en agosto de 636.[36] Los bizantinos tendieron a evitar el riesgo de las principales batallas terrestres tras la derrota de Yarmuk,[37] y prefirieron buscar refugio en posiciones fortificadas. Hicieron prudentes esfuerzos por identificar, atacar y

[34] Bravo García, A. *Una frontera no es solo política: Bizancio y el Islam.* Revista de Ciencias de las Religiones. Cuadernos *Ilu*, 2, 1999, pp. 65-96.

[35] Kaegi, W. E. *Byzantium and the early Islamic conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, p. 64.

[36] Kenndy, H. *The Byzantine and Early Islamic Near East.* Ed. Ashgate Publishing Limited. Hampshire, 2006, p. 144.

[37] En el mismo año, los árabes musulmanes atacaron al imperio sasánida de Persia, cuyo poder se había extendido desde el Mediterráneo hasta el valle del Indo. Fue igualmente derrotado de manera decisiva en el año 636, en al-Qādisiyyah en Mesopotamia, perdiendo su tesoro y capital Ctesifonte "المدائن". Después de un último intento en la batalla de Nihawand en el año 642, comandada por el mismo Rey de Reyes Yazdegerd III, se alzó la resistencia del imperio sasánida en el año 651, cuando Yazdegerd III fue asesinado. Véase: Luttwak E. N. *The Grand Strategy of the Byzantine Empire.* Ed. The Belknap Press of Harvard University Press. Massachusetts, 2009, p. 144; Oman, C. W. C. *The Story of Nations-The Byzantine Empire.* Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, p. 164.

destruir pequeños destacamentos de ataques musulmanes, usando unidades móviles relativamente modestas.[38]

Bizancio, generalmente, libró prolongadas guerras en sus fronteras orientales, evitando, decisiva y potencialmente, batallas sangrientas. Las razones de este predominio de guerra prolongada eran complejas. Pero los recursos disponibles, es decir, dinero, hombres y material, claramente se encontraban limitados.[39] Los bizantinos, en consecuencia, decidieron proceder con cautela y astucia en la guerra más que con la pura fuerza. El disimulo y el desgaste eran preferibles a cruentos combates en el campo de batalla con todos los riesgos potenciales de un desconocido incontrolable. Esta guerra de desgaste requería una paciencia infinita, disimulo y falsas negociaciones, calendario, astucia, y aparentemente interminables maniobras.[40] El objetivo fue la ruptura del equilibrio del oponente pero no necesariamente su total destrucción física. Gloria y celo en el campo de batalla no son esenciales para el éxito. Cautela, prudencia, y un mínimo de bajas eran mucho más importantes. Los bizantinos asumieron frecuentemente la inferioridad numérica y la necesidad de compensar ésta con inteligencia y astucia en la planificación de las operaciones militares.[41] La aceptación de una cuidadosa estrategia militar de minimización del riesgo ayudaría a reducir el riesgo de que algunos desafíos dieran como resultado una catástrofe militar total o la disolución del imperio. No había nada de esencialmente moderno en el concepto estratégico de la concentración máxima de la fuerza, sino una renuencia a dedicar todas las fuerzas. Sin embargo, la guerra

[38] Kaegi, W. E. *Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c 850).* En: J. Shepard (ed.) *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492.* Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, p. 368.
[39] Kaegi, W. E. *Byzantium and the early Islamic conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, p. 58.
[40] *Ibídem*.
[41] *Ibídem*.

seguía creando muchos riesgos e incertidumbres y oportunidades para los comandantes bizantinos para tratar de emplear sus artificios.[42]

«Después de la batalla de Yarmuk, el ejército romano ya no aparecía en el campo; y los sarracenos podrían bien elegir entre las ciudades fortificadas de Siria el primer objeto del ataque.»[43]

Tras la batalla, todas las ciudades de Siria del Norte cayeron en manos de Emesa: Hierápolis, Laodicea, y con ellas Aleppo, la residencia del Emir. Antioquía también fue tomada en el invierno de escalada, por medio de la audacia de un oficial llamado Burtzes.[44] Todas las provincias orientales importantes cayeron, como Damasco,[45] y en febrero del 641, cuando Heraclio murió, el puerto de Alejandría fue la única posesión de los romanos en Egipto.[46]

La peligrosa situación militar en la región oriental después de Heraclio de la toma del poder en Constantinopla, eliminó totalmente la opción de cualquier posibilidad imperial, los gastos masivos de obras públicas y el embellecimiento de ciudades del Norte de África.[47] Es imposible localizar con precisión la expansión musulmana o el colapso bizantino en el noroeste del Norte del África islámica

[42] Kaegi, W. E. *Byzantium and the early Islamic conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, p. 58.
[43] Gibbon, E. *The History of the Decline and fall of the Roman Empire*. J. B. Bury (ed.) con una introducción de W. E. Lecky. Ed. Fred de Fau Co. New York, 1906. Vol. 9, p. 160.
[44] Oman, C. W. C. *The Story of Nations-The Byzantine Empire.* Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, p. 229.
[45] Algunas fuentes cristianas árabes de gran importancia reflejan cómo el papel del abuelo de San Juan Damasceno fue decisivo para callar a la ciudad, y algunos cuentan su importancia en la decisiva batalla de Yārmūk, cómo causó confusión en los líderes del imperio Bizantino, y la negación de subir los impuestos para apoyar a las tropas bizantinas fue motivo del hundimiento del ejército bizantino rápidamente frente al ejército islámico. Véase: Kaegi, W. E. *Byzantium and The Early Islamic Conquests.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992, pp. 120-125.
[46] Oman, C. W. C. *The Story of Nations-The Byzantine Empire.* Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, p. 164.
[47] Kaegi, W. E. *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2010, p. 97.

después de la captura de Cartago.[48] La conquista del Norte de África por los musulmanes era más compleja y más violenta, a pesar de la eventual determinación y éxito del líder musulmán de negociar con las ciudades y las poblaciones autóctonas.[49] En el siglo VII los bizantinos lograron limitar las invasiones musulmanas de Anatolia; no existió el fondo territorial y el imperativo de ahorro de Constantinopla, lo que junto con un paisaje muy accidentado proporcionó a Bizancio más ventajas. En África del Norte había montañas, pero no como las que creaban el tipo de barrera defensiva de las montañas Taurus.[50] Navegar en el mar para los árabes no era tan diferente a desplazarse por el desierto, y en el término de una década habían construido una armada que infligió una derrota aplastante a la antigua armada invencible bizantina.[51]

Sorprendentemente, aunque Heraclio había dirigido personalmente todas las campañas contra Persia, intervino escasamente en las batallas contra los árabes. Intentó, al principio, dirigir las operaciones bélicas desde Antioquía; pero tras la batalla de Yarmuk se retiró desesperanzado.[52] Los últimos años de Heraclio se caracterizaron, posiblemente, por la desesperación, la enfermedad y el desorden mental. El colapso total de la zona oriental le incapacitó para actuar. Un clima de disputas y desacuerdos comenzó a extenderse por la capital y, Heraclio, finalmente murió en febrero de 641.[53]

[48] Kaegi, W. E. *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2010, p. 263.
[49] *Ibídem,* p. 269.
[50] *Ibídem,* p. 271.
[51] Brownworth, L. *Lost to the West: The Forgotten Byzantine Empire that Rescued Western Civilization.* Ed. Crown Publishers. New York, 2009, p. 221.
[52] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 123.
[53] Timothy, E. G. *A History of Byzantium.* Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005, p. 170.

1.4. Constante II (emperador de 641 a 668)

«Constante II era nieto de Heraclio. Durante los primeros años de su reinado, parece ser que el poder estuvo en manos del Senado, que tuvo por última vez en su historia poder político real. Esta fase histórica finalizó hacia el año 648, cuando el Emperador alcanzó la mayoría de edad. El nombre real de Constante II (641- 668) fue Flavios Heracleos, pero fue coronado como Constantino y utilizó este nombre en sus monedas de oro. El nuevo emperador, probablemente debido a su juventud, fue universalmente conocido por el apodo de Constante. Durante la primera parte de su reinado el Senado ejerció un poder inusual, pero en cuanto cumplió los 18 años gobernó en su propio nombre y comenzó a tomar la calle él mismo al mando de su tropa.»[54]

Cuando Constante II se encontraba en Occidente, el califa Mu'āwiya, tras solucionar los conflictos internos del califato, había reanudado las hostilidades contra el imperio Bizantino. En el año 663, los árabes volvieron a aparecer en Asia Menor. Las tierras fueron devastadas y la población llevada en cautiverio. La lucha por Constantinopla y con ello, la lucha por la existencia del imperio Bizantino, tuvo lugar en el mar. El califa Mu'āwiya reconsideró su plan de conquista, concebido cuando aún era gobernador de Siria, y que había tenido que abandonar. Habiendo completado la línea de las islas ocupadas con anterioridad, Chipre (Rodas), Cos, con la toma de Quíos, un general de Mu'āwiya se apoderó en el año 670 de la península de Cyzico, en las inmediaciones de la capital bizantina. Así se había creado una base de operaciones segura contra Constantinopla. Pero antes de ejecutar el gran golpe contra el centro estatal bizantino, una unidad de la flota del califa ocupó Esmirna en el año 672, mientras que otra atacó la costa cilicia.[55]

[54] Timothy, E. G. *A History of Byzantium.* Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005, p. 171.
[55] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 135.

[56]

En cumplimiento del tratado que había realizado el patriarca Ciro de Alejandría con los árabes, según las instrucciones de Martina, y que preveía un determinado plazo para que los bizantinos se retiraran del territorio, las tropas bizantinas abandonaron Alejandría el 12 de septiembre de 642 y embarcaron hacia Rodas; a continuación, el victorioso general Amr entró en la ciudad de Alejandro Magno, el día 29 de septiembre. Desde aquí extendió el poderío árabe a lo largo de la costa de África del Norte, sometió Pentápolis y se apoderó de la ciudad de Trípoli sobre el Sirtis en el año 643. Pero al morir Omar (noviembre 644), Amr recibió orden de regresar por el nuevo califa Utman. Este hecho animó a los bizantinos a emprender una contraofensiva. El general bizantino Manuel se trasladó a Egipto a la cabeza de una gran flota y consiguió sorprender a la guarnición árabe apoderándose de Alejandría. Pero el éxito no fue de larga duración. Amr, enviado de nuevo a Egipto con toda urgencia, venció al ejército de Manuel cerca de Nikiu y volvió a entrar en Alejandría en verano del 646. Manuel tuvo que huir a Constantinopla, mientras que la población, encabezada por el patriarca monofisita Benjamín, se

[56] Moneda de oro de Constante II Heraclio (641-668). AV Solidus (20 mm, 4,27 g, 6 h). Constantinopla, 654-659. Bustos de frente de Constante II (en la izquierda, con larga barba) y Constantino IV (en la derecha, lampiño); ambos con clámide y corona con cruz; cruz centrada en la parte superior de la moneda; Reverso: gran cruz sobre cuatro pasos; B//CONOB. DOC 25b; MIB 26. VF. Licencia atribuida a *Classical Numismatic Group.*

sometió muy gustosa a los árabes y confirmó formalmente su sumisión mediante un tratado manifestando así, una vez más, que prefería el yugo árabe al bizantino. Después de esta reconquista de Alejandría, Egipto quedó definitivamente bajo soberanía árabe. Bizancio había perdido para siempre la más rica y económicamente más importante de sus provincias.[57]

Mu'āwiya, gobernador de Siria en el califato de Utman, capturó Chipre (649), Rodas (654), y Kos (654), desafiando a los bizantinos por el control de la costa meridional de Asia Menor. Curiosamente, los árabes no fueron capaces de sostener Chipre, y desde este momento hasta mediados del siglo X Chipre sigue siendo un "condominio" en el que tanto los funcionarios árabes como los bizantinos ejercen la autoridad.[58]

La pérdida de Siria, Palestina, Egipto, y la totalidad del Noroeste de África en el Oriente del siglo VII fue un golpe demoledor para el imperio Bizantino. Éstas fueron las regiones más densamente pobladas del imperio y las más avanzadas económica y tecnológicamente. Entre ellas, figuran algunas de sus más grandes e importantes ciudades. Alejandría fue centro de cultura helénica y cristiana, a través de la cual los excedentes agrícolas de Egipto fueron exportados para alimentar a la inmensa población de Constantinopla. Antioquía, otro antiguo centro de arte y letras, con una centenaria tradición cristiana, y el punto terminal del comercio terrestre de los viajeros a Persia y, en última instancia a la India y China. Jerusalén, la más sagrada de las ciudades para todos los cristianos, ortodoxos. Gaza, el asiento de

[57] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 127.
[58] Timothy, E. G. *A History of Byzantium.* Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005, p. 171.

una animada escuela de filosofía y letras, y el golfo Pérsico. Edesa, fortaleza, centro comercial, y casa de la cultura Siria; y un largo etc.[59]

«La pérdida económica es considerable, aunque debemos tener cuidado con las ideas de lo que en términos modernos, no hubo ningún imperio de mercado, por no hablar de un mercado mundial, con excepción de un puñado de lujosos bienes de consumo; la mayor parte del comercio era de carácter local, y muy a menudo entre una ciudad y su propia agricultura. Pero la pérdida del trigo, procedente de Egipto era un asunto grave. La distribución gratuita de pan para el ciudadano de Constantinopla fue suspendida, y hubo problemas para alimentar a su ejército.»[60]

Durante los primeros años del reinado de Constante II los musulmanes árabes aseguraron sus conquistas de Armenia y Egipto, y construyeron una flota naval para enfrentarse a los bizantinos. A partir del 649, los árabes comenzaron a atacar las islas bizantinas del Mediterráneo haciéndose con el control de Chipre. En el año 655 la flota bizantina, dirigida personalmente por Constante II, fue derrotada por la recién creada fuerza naval árabe en la batalla de Finike, que acabó con el mito de la invulnerabilidad de la flota bizantina. Sin embargo, la ofensiva musulmana se detuvo a la muerte del califa Utman en el año 656, que abrió un periodo de guerra civil.

1.5. Constantino IV (emperador de 668 a 685)

Constantino IV era hijo del emperador Constante II. Durante la gran parte de su reinado, el imperio Bizantino luchó contra el estado omeya. Éste atacó la capital imperial para conquistarla en un primer intento, que duró más de cuatro años.

[59] Browning, R. *The Byzantine Empire.* Ed. The Catholic University of America Press. Washington, DC, 1992, p. 43.
[60] *Ibídem.*

Constantino IV sucedió a su padre Constante II en el trono, tras un tiempo de vacilaciones. Fue coronado como co-emperador en el año 654 y gobernó en la primera etapa de su gobierno con sus hermanos menores Heracleos y Tiberios. Se estrenó con su marcha a Sicilia, con el fin de sofocar la revuelta de Mestizaos, uno de los asesinos de su padre, sin embargo enseguida encontraría obstáculos en la frontera oriental.[61]

1.5.1. Los primeros intentos de conquistar Constantinopla

A principios del siglo VIII los califas omeyas gobernaron las fronteras desde la India y el Tíbet a España, y desde el sur de Egipto y Arabia a Armenia. El último Sah sasánida, Yazdagird III, fue asesinado en el 651, y con su muerte el imperio Persa llegó a su fin. Como las fuerzas árabes presionaron a Constantinopla por tierra y por mar, podría haberse esperado razonablemente que el Imperio Romano corriera la misma suerte antes de finales de siglo.[62]

Entre los califas omeyas hubo un interés especial por conquistar Constantinopla. En primer lugar para demostrar que ellos no eran diferentes a los pioneros musulmanes que conquistaron el Imperio, habiendo dichos del profeta Muhammad sobre la conquista de la Ciudad por el ejército.[63] En segundo lugar, por motivos puramente políticos, pues en este tiempo Constantinopla era la capital del Cristianismo, y conquistar la ciudad significaba cambiar las reglas políticas a nivel

[61] Timothy, E. G. *A History of Byzantium.* Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005, p. 173.

[62] Whittow, M. *The Making of Byzantium, 600-1025.* Ed. University of California Press. Los Ángeles, 1996, p. 98.

[63] Hay varios dichos del profeta Mahoma sobre la conquista de Constantinopla, sin embargo, los califas omeyas intentaron demostrar que la señal eran ellos mismos. Uno de los dichos se recogen en Sahih el-Bujary "صحيح البخاري" "las primeras gentes que invadan el mar serán salvas" y "el primer ejército que invadió la ciudad de César Constantinopla fue perdonado" " قال عمير: فحدثتنا أم حرام أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقولأول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا" "أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم", "Conquisten Constantinopla, vaya su ejército, y vaya su general" "لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش"

mundial. En esta época de conquista había dos grandes imperios, el persa sasánida y el bizantino. Los califas omeyas tuvieron el sueño de conquistar y realizar una obra semejante a la de los primeros Califatos Ortodoxos, que conquistaron y destruyeron el imperio sasánida. Quedaba así por conquistar la capital del imperio Bizantino, Constantinopla,[64] que resultaba un sueño imposible para los musulmanes por el estrecho del Bosporus.[65]

[64] El imperio Bizantino, frente al interés islámico de conquistar su capital, se encontró con una situación muy delicada, y se enfrentó a la realidad de que la caída de la ciudad imperial era cuestión de tiempo, y por este motivo se pensó seriamente en trasladar la capital del imperio a otro lugar. Frente al implacable ataque, el gobierno de Constantinopla se trasladó a Sicilia, abandonando el Oriente a su propia suerte. "En este año, el emperador abandonó Constantinopla y se trasladó a Siracusa en Sicilia, con la intención de trasladar la capital imperial de Roma" pero tuvo mucha suerte porque precisamente en este año cayó Sicilia en manos de sus enemigos. "En este año, una parte de la isla de Sicilia fue capturada. Los cautivos fueron sueltos en Damasco por su propia voluntad," como así cuenta Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History. AD. 282-813.* Traducción, introducción y comentario de Cyril Mango y Roger Scott con la asistencia de Geottrey Greatrex. Ed. Oxford University Press. New York, 1997, pp. 486-487. Véase también: Brownworth, L. *Lost to the West: The Forgotten Byzantine Empire That Rescued Western Civilization.* Ed. Crown Publishers. New York, 2009, p. 221.

[65] Existe una teoría sobre la razón esencial de la conquista de la península ibérica: la conquista de Constantinopla. Como consecuencia, se planteó la posibilidad de conquistar Constantinopla por el "camino más largo," esto es, por el estrecho de Gibraltar. Este planteamiento se encuentra en los libros de los cronistas árabes, como en el Kitab Ar-Rawd Al-Mi'tar de al-Himyari, refiriéndose al califa Utman, el tercer Califa ortodoxo después del profeta. "Se cuenta a propósito de 'Utmán-Allah que escribió a los contingentes reclutados para conquistar Al-Ándalus: "Además, Constantinopla sólo será tomada cuando nos hayamos asegurado de la posesión de Al-Ándalus! Si llegáis a conquistar este país, seréis los asociados de los que, enseguida, poseerán el honor de tomar Constantinopla. Salud!" Ibn Jaldún, que falleció a principios del siglo XV (19 de marzo de 1406), fue el primero en defender esta teoría acerca de la conquista de Constantinopla a través de la península ibérica. La península ibérica fue conquistada en el primer siglo, en el año 92 h-711 d.C., y tuvieron que pasar seis siglos hasta las crónicas de Ibn Jaldún, periodo durante el cual ningún cronista musulmán se ha referido a la conquista de Constantinopla como motivo de la conquista de la península. El conocimiento de la geografía de los geógrafos islámicos era confuso más allá del territorio islámico. Respecto a la península, disponemos de la información proporcionada por Al-Zahaby (que falleció en el siglo XIV) en su libro *Tarij al-Islam*, en el que menciona la conquista del al-Ándalus, "Conquistó al-Ándalus, y es una isla muy grande, se junta con la tierra de Constantinopla desde el Norte." Es muy importante el conocimiento geográfico que poseen historiadores y geógrafos en cualquier época de la historia, y llega a ser imprescindible en las épocas de grandes conflictos entre dos mundos y civilizaciones. Al-Ándalus fue uno de estos puntos de enfrentamiento. En gran medida, el fin de cualquier trabajo histórico es analizar la época emitiendo datos económicos, sociales, y políticos. "El país de al-Ándalus tiene forma triangular." Su primer ángulo es el lugar donde se encuentra el templo de Cádiz ("Qádis"), entre el Occidente y el Sur, frente al monte de África llamado "Adlá-biya;" a partir de él sale hacia el Mediterráneo, que sigue hacia el Norte desde la zona meridional de España." Véase: Al-

Uno de los grandes errores estratégicos del estado islámico fue la concentración de todas sus fuerzas para conquistar Constantinopla, y el desgaste de estas fuerzas para alcanzar este objetivo. Por este motivo tuvo lugar la liberación y la evacuación de Asia Menor. La ciudad de Constantino tuvo una defensa muy poderosa que consistió en su milagrosa muralla. Las defensas de la ciudad más poderosa del mundo antiguo, la triple muralla de Constantinopla, son un factor clave en la historia bizantina. La construcción se comenzó con el emperador Teodosio II antes del 413, pero no finalizó hasta mediados de siglo. El interior de la pared posee 12 metros de altura y cinco y medio de espesor, fue defendido por 69 m^2 de ancho además de guardaespaldas. Más allá de la segunda muralla, a unos 10 metros de altura, está defendida por otras 92 torres.[66] La construcción de la gran muralla de Constantinopla estaba lejos de la ciudad de Constantino, y el objetivo era disponer de un espacio suficiente para el cultivo de plantas y la ganadería, y además significaba una resistencia total para la ciudad cuyo rodeo conllevaría la inversión de mucho tiempo.[67]

«La liberación de Constantinopla y la evacuación de Asia Menor por parte de los árabes concluyeron una etapa importante en la lucha bizantino-árabe. Aunque posteriores ataques árabes hubieran afectado sensiblemente al imperio en ocasiones repetidas, nunca pudieron volver a poner en duda su existencia. Constantinopla no vivió otro asedio árabe, y

Himyari. *Kitab Ar-Rawd Al-Mi'tar*. Trad. Maestro González, Mª. P. Ed. Textos Medievales, 10. Valencia, 1963, pp.17-18. Al-Zahaby. *Tarij al-Islam wa wafiat almashir wa al-Alam.* Revisado por Omar Abd Al-Salm Tudmir. Ed. Dar Al-Kitab Al-Araby. Beirut, 1990, Vol. 6, p. 255. Abu Ubayd Al-Bakri. *Geografía de España* (Kitab al-Maslaik wa-l-mamalik). Introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal Beltrán. Ed. Textos Medievales, Nº 53. Zaragoza, 1982, p. 18.

[66] Whittow, M. *The Making of Byzantium, 600-1025*. Ed. University of California Press. Los Ángeles, 1996, p. 101.

[67] *Ibídem,* p. 102.

Asia Menor que, gracias a la organización en *themas* poseía una mayor fuerza de resistencia, seguía siendo parte integrante del Imperio, pese a muchos reveses.»[68]

Mu'āwiya intentó una agresiva estrategia con el fin de sacar partido a una serie de vulnerabilidades bizantinas.[69] En el 654 ó 655, las fuerzas navales de Constante II fueron derrotadas de manera decisiva en la batalla de Phoenix, situada al sur de la costa occidental de Anatolia, también conocida como la "batalla de los mástiles." Ibn Abi Sarh, gobernador de Egipto, había mandado la flota árabe, y entre sus tripulantes podía haber incluidos muchos cristianos egipcios. Los musulmanes, a continuación, montaron una amenaza de tierra y mar llegando casi a la misma Constantinopla. Las ofensivas navales musulmanas culminaron en sus costosos y desastrosos asaltos con el bloqueo naval de Constantinopla. Los árabes no se planificaron adecuadamente y también se encontraron con una nueva arma, el fuego griego, que devastó sus buques de guerra infligiendo un gran daño.[70]

La acción principal dio comienzo en la primavera del año 674, con la aparición de una poderosa escuadra ante las murallas de Constantinopla. Los combates se sucedieron a lo largo de todo el verano, y en otoño la flota árabe se retiró a Cyzico. Volvió a aparecer en la primavera siguiente, asediando de nuevo la capital bizantina durante todo el verano; lo mismo ocurrió en los años siguientes. Sin embargo, los esfuerzos de los árabes en el asalto de la fortaleza más poderosa fueron en vano. Se vieron obligados a abandonar la lucha, abandonando las aguas bizantinas en el año 678, tras significativas pérdidas en las batallas marítimas frente a las murallas

[68] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 137.
[69] Kaegi, W. E. *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2010, p. 208.
[70] Kaegi, W. E. *Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c 850).* En: J Shepard (ed.) *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492*. Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, p. 368.

de Constantinopla. Es posible que en aquella ocasión se utilizara por vez primera el llamado fuego griego[71] y, desde entonces, sería de una utilidad extraordinaria a los bizantinos. Esta arma, inventada por el arquitecto Callinicus, consistía en una materia explosiva cuya preparación sólo conocían los bizantinos; se lanzaba desde una gran distancia contra los barcos enemigos mediante unos sifones, provocando un fuerte incendio. En la retirada, la flota árabe sufrió además cuantiosas pérdidas en una tempestad en la costa de Panfilia. Al mismo tiempo, el ejército árabe fue también derrotado en Asia Menor. Mu'āwiya no tuvo más remedio que firmar un

[71] La exitosa defensa llevada a cabo por el ejército Bizantino fue debida principalmente a la utilización del "fuego griego," también llamado "fuego líquido" o "Marina," inventado por el arquitecto Callinicus de Heliopolis, un fugitivo sirio-griego. El nombre común de esta invención ha llevado a algunos malentendidos. el Fuego Griego, o fuego líquido, un sifón que arrojaba una sustancia inflamable que se adhería a los objetos sobre los que se aplicaba y que no podía ser apagada con agua ni ningún otro método entonces conocido. El fuego griego era tan inflamable que podía arder hasta debajo del agua. El "fuego griego" se inflamaba cuando se golpeaban contra el buque del enemigo. La flota Bizantina fue equipada con especiales buques "siphonophore" que causaron una tremenda confusión entre los árabes. El fuego griego sigue siendo un misterio. Probablemente fue fabricado a partir de petróleo crudo adquirido a partir de pozos de nafta en Crimea, mezclada con resina, pero las proporciones precisas y el mecanismo hidráulico para su proyección están aún poco claros. Una combinación de sustancias, sin embargo, creó el arma más importante en el arsenal militar bizantino causando terror y destrucción en las naves enemigas. También existían otros métodos de lanzamiento de este fuego enemigo. La peculiaridad de este fuego estaba en el hecho de que se quemaba incluso sobre el agua. Desde hacía mucho tiempo el secreto de la composición de este fuego fue celosamente vigilado por el gobierno, porque esta nueva arma ayudó al éxito de la flota bizantina en numerosos casos. Era como un gran secreto del imperio bizantino, y los bizantinos se cuidaban de no divulgar detalles sobre su composición o propulsión de este fuego. Sin embargo, este secreto llegó más tarde al estado Omeya en Al-Ándalus, cuando los normandos atacaron la península Ibérica, y fue la arma ofensiva para derrotar a los normandos. Cuentan Ibn Hayyan y Ibn Idri: "La mayor batalla contra ellos tuvo lugar el miércoles, quedando cinco noches del mes de safar del año 230 (844 d.C.) en la aldea de Talyatah (= Tejada), cerca de la capital sevillana, en donde fueron muertos y aniquiló Dios a muchos de ellos, siéndoles quemadas treinta naves, y muchos de sus muertos, colgados de postes, y otros, puestos en troncos de palmera en Sevilla." Véase: Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I].* Traducción, notas e índices de Muhamad Ali Makki y Federico Corriente. Publicación del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza 2001, p. 313; Kazhdan, P. A. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Ed. Oxford University Press. New York, 1991. Vol. 2, p. 873; Vasiliev, A. A. *History of the Byzantine Empire*. Ed. University of Wisconsin Press. Wisconsin, 1958, pp.162-163. Herrin, J. *Byzantium: The surprising life of a Medieval Empire.* Ed. Penguin Group. London, 2007, p. 348.

tratado de paz de 30 años con Bizancio, comprometiéndose a pagar 3.000 piezas de oro anuales al emperador y a enviarle 50 prisioneros y 50 caballos.[72]

[73]

La derrota de la ofensiva árabe se difundió ampliamente, más allá de las fronteras del imperio Bizantino. El khagan de los ávaros y los jefes de las tribus eslavas en la Península Balcánica enviaron embajadores a Constantinopla con el fin de rendir homenaje al emperador, solicitar su paz y su amistad y reconocer los derechos de soberanía del imperio Bizantino. Teófanes concluye su relato diciendo «Y se estableció una paz inalterada tanto en Oriente como en Occidente».[74]

1.6. Justiniano II (emperador de 685 a 695, y de 705 a 711)

Justiniano II fue emperador de los romanos durante dos periodos no consecutivos, de 685 a 695, y de 705 a 711, con un periodo intermedio en el que el poder recayó

[72] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, pp.135-136.
[73] Imagen del fuego griego del siglo XII de un autor desconocido. Manuscrito iluminado, la Skylitzes, en Madrid. Codex Skylitzes Matritensis, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Vitr. 26-2, Bild-Nr. 77, f 34 v. b.
[74] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 136.

en manos de dos generales usurpadores: Leoncio y Tiberio III. Su primer reinado (685-695) comenzó con buenas perspectivas. Debido a las victorias de su padre Constantino IV, las fronteras orientales del Imperio eran estables y el califa pagaba un tributo al emperador. Justiniano II logró que los omeyas aumentaran el valor del tributo que le pagaban, así como recuperar parte del control de Chipre. Por otro lado acordó con el califato el reparto de los ingresos procedentes de las provincias de Armenia e Iberia.[75]

El estado omeya entró en la peor época de guerra civil, en el califato de Abd El-Malik Ibn Marwān, "عبد الملك بن مروان", llamado *Abimelech* por las fuentes bizantinas. El emperador Justiniano II obligó al califa a firmar un tratado de paz humillante, cometiendo así un gran error estratégico con los *mardaítas* (mardah, "المرده"), que constituyeron una barrera muy eficaz entre el imperio Bizantino y el estado omeya. Mediante dicho tratado, un gran número de *mardaítas* fueron trasladados a la costa sur del Asia Menor, así como a lugares de Grecia, como Epiro y el Peloponeso, como parte de las medidas del emperador para restaurar la población y como mano de obra para áreas agotadas por anteriores conflictos. Allí fueron reclutados como remeros e infantes de la marina bizantina durante varios siglos. «En este año, *Abimelech* envió emisarios a Justiniano para ratificar la paz, y se llegó a la conclusión en estos términos: que el emperador debía trasladar al ejército de los *Mardaites* del Líbano y prevenir sus incursiones; que *Abimelech* daría a los Romanos cada día 1.000 piezas de oro, un caballo y un esclavo y que compartirían en partes iguales los ingresos fiscales de Chipre, Armenia e Iberia.[76] El emperador envió al magóstano Pablo á *Abimelech* a fin de ratificar el acuerdo, y se elaboró una garantía escrita. Después de ser honorablemente recompensado,

[75] Cabrera Muñoz, E. *Historia de Bizancio*. Ed. Ariel. Barcelona, 1998.

[76] Realmente la península fue conquistada en un periodo posterior a los dos protagonistas. La fecha de la conquista del reino visigodo es el 711, fecha en la que todos los historiadores confirman el asesinato de Justiniano II, durante el califato de El-Walid Ibn Abd el-Malik "الوليد ابن عبد الملك".

los magóstanos regresaron a sus hogares. El emperador envió órdenes para recibir a los Mardaitas, 12.000 de ellos.»[77]

78

Justiniano II, mientras se encontraba en el exilio en Cherson, se alió con el khan de los Khazars, con cuya hermana se casó. Los Khazars se habían establecido en la región del Cáucaso y al Norte del Mar Negro, al menos desde el tiempo de Heraclio, y eran aliados naturales de los bizantinos contra los persas y, posteriormente, contra los árabes. Además, proporcionaron a los bizantinos una ayuda importante en el control del extremo occidental del "corredor de la estepa," que conduce desde Asia Central a la frontera del Danubio, que era siempre un área clave en la política exterior bizantina. Con ayuda de los Khazars, Justiniano regresó

[77] Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes*. An English Translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813). Translation and introduction of Harrry Turtledove. Ed. University of Pensylvania Press. 1997, p. 506.

[78] Moneda de oro de Justiniano II del primer reinado. La moneda es la primera en describir a Cristo como la imagen principal. En la leyenda del anverso (frente) se lee (en latín): "Jesucristo, el Rey de los que gobiernan," mientras que en el reverso "Señor Justiniano, el siervo de Cristo." Cristo es representado con pelo largo y barba, una representación que llegó a ser la norma en los siglos posteriores. Justiniano aparece con un vestido enjoyado llamado parrot y con una larga cruz. Gentileza de la Arthur M. Sackler Museo, Harvard University Art Museums, legado de Thomas Whittemore. ©Presidente y Becarios de la Universidad de Harvard.

a Constantinopla y retomó el trono (705-711).[79] Su segundo reinado se caracterizó por el establecimiento de un régimen de terror y de inestabilidad en el imperio, siendo finalmente asesinado.

1.7. León III, el Isáurico (emperador de 717 a 741)

Con el comienzo del reinado de León III[80] el Sirio (717-741) se cierra una época de inestabilidad y disensiones internas en el Imperio. León III es el fundador de la dinastía isáurica, y es considerado como el salvador del imperio Bizantino frente al peligro de dejar de existir. Después de su triunfo contra los árabes llevó a cabo reformas administrativas y adaptó la iconoclasia como política religiosa.

Los árabes fracasaron en su intento de sitiar a Constantinopla, por tierra. Y, atendiendo a las fuentes bizantinas, el emperador León en este tiempo comenzó a sentir que los fracasos de la política exterior no eran sino una expresión de la cólera divina; sentimiento, desde luego, muy en consonancia con la forma común de pensar en Bizancio.[81]

Con la victoria bizantina del año 678 se puso freno, por primera vez, al avance árabe, y de ahí el significado tan decisivo de dicho éxito sobre la imparable avalancha de la invasión árabe. La victoria de Constantino IV adquiere una trascendencia universal en la defensiva de Europa frente a la penetración árabe, al igual que la victoria de León III en el año 718 y la victoria de Poitiers en el año 732 por Carlos Martel sobre los árabes. Sin embargo, hay que destacar la victoria de Constantino IV, no por ser la primera sino por ser la mayor de estas tres acciones

[79] Timothy, E. G. *A History of Byzantium*. Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005, p. 177.
[80] En las fuentes árabes se conoce con el nombre de "اليون" Al-īūn.
[81] Bravo García, A. *Una frontera no es solo política: Bizancio y el Islam.* Revista de Ciencias de las Religiones. Cuadernos *Ilu*, 2, 1999, pp. 65-96.

victoriosas que salvaron a Europa de la invasión musulmana. El asalto de los árabes a Constantinopla fue el más masivo sufrido por el mundo cristiano por parte árabe. Constantinopla era el último bastión que se oponía a la invasión árabe, y la resistencia del mismo supuso la salvación no sólo del Imperio Bizantino, sino de toda la cultura europea.[82]

El periodo del gobierno de Mu'āwiya, con sus agresivas, arriesgadas e impredecibles estrategias, impugnó algunos de los arrogantes supuestos de los bizantinos acerca de los árabes, al igual que los estereotipos anteriores sobre los persas, por los que suponían que los árabes no podían luchar en un clima frío y por ello se mantenían aletargados en el lugar. Pues bien, las expediciones musulmanas de invierno en Anatolia demostraron a los bizantinos cuán equivocados estaban en sus nociones acerca de los musulmanes en materia de guerra. Las campañas de invierno fueron costosas para ambas partes, y los soldados musulmanes se jugaban la vida en un ambiente absolutamente hostil por largos períodos. Sin embargo, quebrantaron el modo de vida de los bizantinos en Asia Menor y se mantuvieron a la defensiva. Entonces, ¿por qué la rápida expansión musulmana no continuó hacia el Norte bajo el mando de Mu'āwiya, con la estela de los tempranos y extraordinarios éxitos? Aunque no existe una estrategia explícitamente esbozada de Mu'āwiya, el fracaso no parece residir en los fallos tácticos, y tampoco se puede achacar a la política bizantina o a las victorias militares. El duro clima y terreno de Anatolia jugaron su papel, así como la enorme complejidad logística de las incursiones de larga distancia hacia el interior.[83] El hambre apareció en el campamento de los

[82] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 136.
[83] Kaegi, W. E. *Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c. 850).* En: J. Shepard (ed.) *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492*. Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, pp. 368-369.

sitiadores. Maslama y Suleiman no contaban además con un clima tan hostil. Los duros inviernos del Mar Negro, por ejemplo, ya pasaron factura al ejército en la Guerra de Crimea. Sin embargo, los sarracenos tuvieron que soportar peores inclemencias en el invierno de 717-18, en el que la escarcha no cesó durante doce semanas. León III podría haber hecho alarde, como el zar Nicolás, de que en diciembre, enero y febrero, sus mejores generales derrotaran al ejército sarraceno, cuando realmente fueron el clima y el hambre los que favorecieron y propiciaron dicha derrota,[84] y sucumbieron como moscas de disentería y frío. El visir Suleiman fue uno de los que perdieron la vida. Mientras tanto los bizantinos sufrieron poco, pues estaban a cubierto por tejados todo el invierno. Finalmente, Maslama sufrió una catástrofe que le obligó a abandonar su tarea. Los búlgaros se lanzaron sobre los Balcanes y derrotaron al ejército que observaba Adrianópolis y protegía el sitio en el lado occidental. No menos de veinte mil sarracenos cayeron, según los testimonios de los mismos historiadores árabes, y los sobrevivientes quedaron tan atemorizados que Maslama dio la orden de retirarse.[85]

A principios del siglo VIII se produjo una intensificación de la ofensiva árabe, mientras que los bizantinos tenían su atención en conflictos internos. Bajo el califato de Al-Walid I (705-15), Maslama capturó Tiana en el 707-708, el meandro de Antioquía en Pisidia cayó en 713, y en 714 Maslama logró llegar a Galacia, trayéndose numerosos cautivos. El hermano de Maslama, el califa Suleiman, le puso

[84] Teófanes el Confesor cuenta en su crónica que "este invierno ha sido muy severo en Tracia, tanto así que por 100 días la tierra no podría ser vista por debajo de la nieve. Como resultado, el enemigo perdió una multitud de caballos, camellos y otros animales." Véase: Theophanes Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History. AD. 282-813.* Traducción, introducción y comentario de Cyril Mango y Roger Scott con la asistencia de Geottrey Greatrex. Ed. Oxford University Press. New York, 1997, p. 482; Finlay, G. *Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII.* Ed. William Blackwood and Sons. London, 1853, p. 546.

[85] Oman, C. W. C*. The Story of Nations-The Byzantine Empire.* Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, pp. 186-187.

al mando de la gran expedición para capturar Constantinopla en 716-718. Esta difícil fuerza de manejar supuestamente poseía más de 100.000 guerreros y un suministro de unos 12.000 hombres, 6.000 camellos y un número similar de burros. La empresa resultó ser un costoso y embarazoso fiasco para los árabes y un refuerzo a la moral de los bizantinos. Serios problemas logísticos enfrentaron a los atacantes mientras las astutas y engañosas habilidades para la negociación de León III contribuyeron a que los bizantinos rechazaran este ataque sobre su capital. Inmediatamente después, la rebelión Kjarijita en Irak distrajo la atención de Maslama y del gobierno califal. Más tarde, los ataques Omeya en su mayoría trataron de obtener botín, en lugar de intentar adquirir el territorio para siempre.[86]

La mayor iniciativa militar durante el califato de Hisham fue una expedición de verano en el año 740, dirigida por dos de sus hijos, Muhammad y Maslama, y bajo el comando supremo de un tercer hijo, Suleiman, que culminó en la batalla de Akroinon. Sin embargo, tanto el gobernador de Melitene, Malik bin Shu'ayb, como el comandante árabe, Sayyid Al-Battaal, fueron derrotados en la batalla, junto con más de 13.000 guerreros árabes, y los bizantinos tomaron a muchos prisioneros. Akroinon fue una gran victoria para León III y un desastre para los omeya, abriéndoles a una principal expedición bizantina contra Melitene; aunque no lograron apoderarse de la ciudad, los bizantinos devastaron los alrededores de la misma. La guerra civil que tuvo lugar tras la muerte de León III en el año 741 permitió a los musulmanes reanudar sus incursiones en Anatolia y la incautación de los cautivos. Pero no hubo brillantes éxitos navales y el ejército omeya nunca penetró tan profundamente en Anatolia como lo había hecho en los primeros años del califato de

[86] Kaegi, W. E. *Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c 850).* En: J. Shepard (ed.) *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492.* Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, pp. 384-385.

Hisham; los bizantinos, por su parte, comenzaron a atacar con más audacia en territorio musulmán.[87]

Cuando León III fue proclamado emperador, parecía como si no hubiera ningún poder humano que pudiera guardar la forma de Constantinopla que se iba reduciendo a medida que Roma había ido cayendo. Los sarracenos consideraron la soberanía de cada país, mientras los restos de la civilización romana sobrevivían, al igual que dentro de su alcance.[88]

La mayor prioridad del nuevo emperador fue la defensiva frente a la fuerza árabe que suponía un atentado a la existencia del Imperio. Ahora, la lucha tuvo que llevarse a cabo bajo los muros de la capital bizantina, debido a los conflictos internos que detuvieron el contraataque bizantino bajo el mando de Anastasio II. León III, apresurado, dispuso la capital para el asedio inminente que ya había iniciado Anastasio II. Maslama, en agosto de 717, se presentó ante Constantinopla con el ejército y la flota. Al igual que en tiempo de Constantino IV, dio comienzo una lucha encarnizada que puso en tela de juicio la existencia del imperio Bizantino. Sin embargo, al igual que hacía cuarenta años, Bizancio ganó la batalla decisiva: los bizantinos destruyeron la flota enemiga por medio del fuego griego. Además, debido al duro invierno de 717-718, muchos árabes murieron, y la falta de víveres en el campamento se cobró otro buen número de víctimas. A ello hay que añadir que el

[87] Kaegi, W. E. *Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c. 850).* En: J. Shepard (ed.) *The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492.* Ed. Cambridge University Press. New York, 2008, p. 386.

[88] Finlay, G. *History of Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII.* Book First. Ed. William Blackwood and Sons. London, 1853, p. 2.

ejército árabe fue atacado por los búlgaros. Un año después, el 15 de agosto de 718, el sitio fue levantado, y los barcos árabes abandonaron las aguas bizantinas.[89]

La posición de León III siguió siendo de extrema dificultad. El califa Suleiman consideraba que llegaba el momento favorable para la conquista final bizantina, e impulsando el ejército de su hermano ordenó sitiar Constantinopla. El imperio sarraceno había conseguido su mayor extensión, desde las orillas de la Sihan y el Indo hasta las costas del Atlántico en Mauritania y España; la orden de Suleiman había sido obedecida implícitamente. Las últimas conquistas de España en el oeste y, de Fergana, Cahgar y Sind en el este impulsaron la confianza de los mahometanos hasta tal grado que ninguna empresa parecía difícil. El ejército musulmán dirigido contra Constantinopla fue el mejor equipado que había atacado a los cristianos; constaba de más de ochenta mil hombres de guerra. El califa anunció su intención de tomar el terreno en persona con nuevas fuerzas en caso de que los cristianos ofrecieran una prolongada resistencia a los brazos del Islam. Se dice que en toda la expedición se emplearon unos 180.000 hombres; y el número no parece ser muy exagerado si se incluyen los marineros de la flota y los refuerzos que llegaron al campamento antes de Constantinopla.[90]

Sin embargo, León III es considerado como el primero de una nueva serie de emperadores. Fue el fundador de la dinastía, el salvador de Constantinopla, y el reformador de la iglesia y el Estado. Fue el primer soberano cristiano que detuvo al torrente de conquista Mahometana.[91]

[89] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 166.
[90] Finlay, G. *History of Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII*. Ed. William Blackwood and Sons. London, 1853, pp. 17-18.
[91] *Ibídem,* p. 4.

En estas circunstancias, los árabes corrigieron sus errores sobre la insistencia de conquistar Constantinopla. A causa de la confusión en Constantinopla desde la muerte de Constantino IV, los árabes realizaron importantes progresos en Asia Menor, y el general árabe Maslama acometió otro ataque directo a la capital. El sitio de Constantinopla comenzó en agosto de 717, con el apoyo de la armada nacional de Suleiman. León III consiguió una victoria en Asia Menor y atacó a los árabes en la parte trasera, mientras que los búlgaros (bajo Tervel) atacaron desde el oeste, y el fuego griego, de nuevo, se regodeó sobre la flota árabe. Finalmente, Maslama se retiró en agosto del 718 después de sufrir pérdidas importantes.[92]

«Esa derrota fue bien calculada para comprender en sus mentes la idea fatalista de que Constantinopla no era por la providencia para caer en sus manos. Por este tiempo, lejos del frenético fanatismo que había inspirado a sus abuelos y el aplastante desastre que ya habían sufrido, fueron disuadidos de cualquier repetición del intento. Vida y alimentación habían crecido tan agradables para ellos que el martirio ya no era un fin en sí mismo"; ellos preferían, para vivir y luchar contra otro día.»[93]

«La situación en Oriente había tomado un giro favorable para Bizancio. El poder árabe estaba quebrado tanto por las guerras en tiempo de León III como por una grave crisis interna. La gloriosa dinastía de los Omeyas tocaba a su fin y fue sustituida en el año 750 por la nueva dinastía de los Abbasidas, después de una prolongada guerra civil. El cambio de dinastía fue acompañado del traslado del centro estatal de Damasco al alejado Bagdad. La presión ejercida sobre Bizancio desde ese lado había disminuido. El Imperio podía pasar a la ofensiva.»[94]

[92] Timothy, E. G. *A History of Byzantium* Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005, p. 185.
[93] Oman, C. W. C. *The Story of Nations- The Byzantine Empire*. Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, pp. 186-188.
[94] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 177.

Justiniano II fue depuesto en el 695; y tras una serie de efímeras usurpaciones recuperó el trono en el año 705. Sin embargo, fue depuesto y asesinado en el año 711, y la situación de las políticas internas y la confusión militar duraron hasta la toma del poder por parte del general León, quien pasó a ser León III (717- 741), que tras derrotar a los sitiadores árabes en 717-718 restableció el orden político finalmente.[95]

El imperio Bizantino se había enfrentado en Asia a un único enemigo poderoso; en primer lugar al reino sasánida de Persia, y luego a la dinastía Omeya y a la dinastía Abbasidas. Ahora, sin embargo, el Califato por fin ya se había roto, y los descendientes de Abdallah-Saffah y Haroun-al-Raschid se habían convertido en vasallos de un rebelde, conservando una mera soberanía nominal que no se extendió más allá de los muros de palacio en Bagdad.[96]

La crisis llegó en 951 d.C., cuando los ejércitos del príncipe Buhawid Imad-ud-din, que habían tomado la soberanía de Persia, irrumpieron en Bagdad e hicieron preso al Califa dentro de la propia residencia real. Los califas no fueron más que marionetas, y los gobernantes Buhawid utilizaron sus nombres de un modo formalista y para sus pretensiones. Pero los conquistadores no obtuvieron la posesión de la totalidad del Califato; excepto Persia y el valle del Éufrates. Otras dinastías lucharon por las provincias más occidentales del viejo reino musulmán. Los emires de Alepo y Mosul, quienes gobernaron en el Norte de Siria y en la Mesopotamia, respectivamente, se convirtieron en la vecindad inmediata del Imperio

[95] Haldon, J. *The Palgrave Atlas of Byzantine History.* Ed. Palgrave Macmillan. New York, 2010, p. 57.
[96] Oman, C. W. C. *The Story of Nations-The Byzantine Empire*. Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, p. 226.

Romano del este, mientras que las tierras más allá de ellos, Egipto y Siria meridional, eran dominio de la casa de los Ikshides.[97]

El imperio musulmán continuaba con su expansión por el Este hasta el Índico y hacia el Oeste por el Norte de África, mientras los primeros *dhimnais* orientales se adaptaban a la nueva situación. Con la conversión masiva de los bereberes al Islam en el año 701, la casi totalidad del África noroccidental quedó bajo dominio musulmán. En el año 711, el general bereber Táriq Ibn Ziyád desembarcó en España por el estrecho de Gibraltar y derrotó al ejército visigodo, dando muerte a Rodrigo, el último rey visigodo. Los musulmanes se habían hecho ya con el dominio de la mayor parte de la Península Ibérica hacia el año 720. Entre los años 720 y 730, árabes y bereberes atacaron el Norte de los Pirineos. Durante varios siglos, la flota árabe, desde sus bases en la Península Ibérica y el Norte de África, conquistó la mayoría de las islas del Mediterráneo occidental (Sicilia, Cerdeña, Córcega, las Baleares) y una gran parte de Puglia (Apulia), en la península italiana. Una banda de corsarios árabes estableció un pequeño bastión en Provenza (en Fraxinetum); otros atacaron y saquearon ciudades y monasterios a lo largo de las costas mediterráneas, efectuando razias ocasionales tierra adentro, saqueando San Pedro de Roma en el 846 y el monasterio de Monte Casino en el 881. Estos ataques y saqueos no configuraron un plan estratégico unificado en la conquista de Europa. La ambición y la corrupción hicieron poco a poco desmembrar al mundo musulmán tanto política como religiosamente.[98]

[97] Oman, C. W. C. *The Story of Nations-The Byzantine Empire.* Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892, pp. 226-227.
[98] Tolan, J. V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universitat de Valencia. Valencia 2007, p. 101.

2. San Juan Damasceno y sus obras contra el Islam

2. San Juan Damasceno y sus obras contra el Islam

2.1. Introducción

San Juan Damasceno es la figura de mayor importancia en cuanto a obras polémicas sobre el Islam ya que fue autor de obras contra el Islam temprano. Estas obras fueron la base de todas las obras posteriores a él. San Juan Damasceno nació en Damasco, en el seno de una familia muy acomodada, y él mismo sirvió en la corte del califa. Cuando arabizó el archivo dio comienzo la segunda etapa de su vida. En el convento de Mar Saba (San Sabas)[1] escribió varias obras y, una de las de mayor importancia fue la *Fuente del conocimiento*, constituida por tres libros. En uno de ellos, sobre herejías cristinas, y en un único capítulo, San Juan Damasceno consideró el Islam como una de tantas herejías que sufrió el Cristianismo durante los primeros siglos. Con esta obra se constituía en *fundador* de la escritura contra el Islam.[2]

[1] *Mar* es una palabra del siriaco, mār(y); en árabe, مار mār es un título de origen siríaco que significa literalmente "(mi) señor" y que utilizan actualmente los cristianos de lengua árabe antepuesto al nombre de determinadas personalidades de las iglesias orientales o al de los santos. Éste es, sin embargo, un uso coloquial entre los cristianos árabes, ya que en la lengua escrita se utiliza la palabra قديس qīddīs (santo), قديسه qīddīsh (santa). En los países árabes orientales la palabra *mar* es un componente habitual de muchos topónimos que toman su nombre de santos cristianos. Por ejemplo, de mar Girgis (San Jorge), mar Ilyas (San Elías), etc. Véase: Baarda, T. J. *A Syriac Fragment of Mar Epheraem's Commentary on the Diatessaron.* New Testament Studies, 8, 1962, pp. 287-300.

[2] Sobre el efecto de esta obra polémica de San Juan Damasceno contra el Islam véanse algunas obras: Khoury, A. T. *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, (VIIIe - XIIIe S.).* Ed. Nauwelaerts. Louvain, 1969; Tolan, J. V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de València, Valencia, 2007; Ducellier, A. *Le Miroir de l'Islam: musulmans et chrétienne d'Orient au Moyen Age (VIIe.-XIe. siècles).* Ed. Réné Julliard. Le Mirail, 1971; Sahas, D. J. *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites".* Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1972; Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Ed. Cambridge, Mass. London,1978; Frassetto, M.; Blanks, D. R. *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other.* Ed. Basingstoke. Macmillan, 1999; Schacht, J.; Bosworth, C. E. *The legacy of Islam.* Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974; Lewis, B. *Islam and the West.* Ed. Oxford University Press. New York, 1993 ; Khoury, A. T. *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs (VIIIe - XIIIe S.).* Ed. Nauwelaerts. Louvain, 1969 ; Rozemond, K. *La christologie de saint Jean Damascène*. París, 1959; Jugie, M. *La Vie de saint Jean Damascène.* Echos d'Orient, 23, 1924, pp. 137-161; Le Coz, R. *Écrits*

No hay desacuerdo en cuanto a que San Juan Damasceno es líder de todas las obras polémicas contra el Islam. También podemos decir que su obra es la más importante en la historia de la controversia; sus opiniones en formato de dialéctica son la piedra angular de toda controversia en las fases posteriores. En las obras del Damasceno, el Islam se presenta como una religión pagana de la que la Iglesia bizantina defiende y protege a sus seguidores. Como parte de los escritos polémicos del Damasceno destaca la controversia que surge entre un cristiano que responde a las preguntas formuladas por un musulmán. Este formato se convertirá más adelante en un género para la Iglesia bizantina[3] mediante el cual se intentará dar respuesta a las críticas realizadas por los seguidores del Islam.

2.2. La polémica iconoclasta y su entorno en la vida y obra de San Juan Damasceno

La crisis iconoclasta supuso el fortalecimiento espiritual del imperio Bizantino, al igual que la invasión persa y árabe reafirmó su existencia como Estado. La derrota del movimiento contra las imágenes tuvo un significado muy profundo en la reafirmación de la particular religiosidad y cultura griegas frente a la cultura asiática, representada por la iconoclastia. El imperio greco-cristiano bizantino, por tanto, adquirió su propiedad entre Oriente y Occidente, no sólo como un estado sino como una cultura.[4]

La polémica iconoclasta fue un hito en la historia del imperio bizantino. San Juan Damasceno fue uno de los principales defensores de los iconos y de su

sur l'Islam. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[3] Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 61.

[4] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 224.

importancia en la religión. Los teólogos cristianos que consideraban al Islam como un atentado contra el dogma cristiano, respondieron con la forma de San Juan Damasceno, con la crítica al Islam y al judaísmo por no aceptar la trinidad cristiana, es decir, por su idolatría. «Esta extraordinaria secuencia cronológica no es probable que sea una coincidencia, y dos puntos más refuerzan la sospecha de que lo que vemos es un patrón. En primer lugar, cuando Constantino de Nacoleia, el gorro frigio obispo implicado en el brote iconoclasta 724, sostuvo que las fotografías eran idólatras y contra la ley, San Germán, el Patriarca, le envió una carta diciendo que no se preocupe: sus ataques contra los cristianos a pesar de ello, los judíos eran también idólatras, por lo que los Sarracenos que rinden culto a la piedra negra.»[5]

La influencia islámica en la crisis iconoclasta parece bastante clara. Sin embargo, la influencia del judaísmo no fue tan obvia. De hecho, contamos con diversos ejemplos de arte religioso en la antigüedad tardía. Las paredes de la sinagoga de Mesopotamia Dura-Europos están decoradas con ilustraciones de seres humanos, justo al lado de la Torah santuario. Además, hay una imagen de Aarón, el primero en la línea de los judíos sumos sacerdotes. En varias sinagogas palestinas hay representaciones del zodiaco en suelos de mosaicos, y representaciones de figuras bíblicas, como David y Goliat. Estas decoraciones reflejan claramente un carácter helenístico y una tradición iconográfica. En definitiva, los judíos no vivían aislados de su entorno, sino que más bien formaban parte de la sociedad de la antigüedad tardía, participando en sus tradiciones culturales.[6]

[5] Crone, P. *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm.* Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2, 1980, 59-95.

[6] En el judaísmo son escasos, sin embargo hay ejemplares que indican que las figuras no estaban tan prohibidas como en la religión islámica. Véase, por ejemplo: Schapiro, M.; Finn, D. *The Romanesque sculpture of Moissac.* Ed. G. Braziller, New York, 1985. Vol. 1, p. 343.

Probablemente San Juan Damasceno fuera conocido públicamente durante la controversia iconoclasta ya que fue un defensor activista de las imágenes. Los historiadores de la Iglesia y los cronógrafos hacen referencia a su nombre, por primera vez, con motivo de la celebración del Sínodo del 754. Es posible que el texto citado anteriormente sea el primer documento relacionado con el Damasceno, por tanto, será de una enorme utilidad para nuestro estudio.[7]

2.3. Vida y obra de San Juan Damasceno

El pionero que escribió sobre el Islam fue el árabe cristiano San Juan Damasceno[8] القديس يوحنا الدمشقي. El nombre de su padre Mansūr Ibn Sarjūn,[9] منصور بن سرجون, está

[7] Sahas, D. J. *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites.* Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1972, p. 5.

[8] Hay muchas biografías antiguas sobre Juan de Damasco; la gran parte de ellas son de autores anónimos. La más importante, en árabe, es de un autor anónimo del siglo IX, y fue traducida al griego como una introducción de las obras de Juan de Damasco. Otra biografía, también en árabe حياه القديس يوحنا الدمشقي الاصليه تصنيف الراهب ميخائيل السمعاني الانطاكي "la original vida del santo Juan de Damasco, compuesta por el monje Michel Simón de Anatolia", esta bibliografía fue traducida al francés, y editada por C. Bacha en 1912. Otra biografía de autor anónimo, en árabe, es la mencionada por Hemmerdinger. Gran parte de las obras posteriores sobre la vida de Juan de Damasco en griego dependen de estas obras en árabe. Sobre la vida de Juan Damasceno véase además: Sahas, D. J. *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites.* Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1972, pp. 23-31; De Tricalet. *Biblioteca Portátil de los Padres, Doctores de la Iglesia, desde el tiempo de los apóstoles.* Ed. La Imprenta Real. Madrid, 1791. Vol. 9, pp. 252-294; Lacueva F.; Ropero, A. *Diccionario teológico ilustrado.* Ed. Clie, Barcelona, 2001; Leonard C.; Riccard A.; Zarri G. *Diccionario de los Santos.* Ed. San Pablo. Madrid, 2000, Vol. 2 (J-Z), pp. 1302-1306; Rozemond, K. *La christologie de saint Jean Damascène.* Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959; Studer, B. *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus,* Ettal 1956; Jugie, M. *La Vie de saint Jean Damascène.* Echos d'Orient, 23, 1924, pp. 137-161; Richter, G. *Johannes von Damaskos*. Philosphische Kapitel, Bibliothek der Griechischen Literatur, 15, 1982, pp. 2-24; Ribadeneyra, P. *Flos Sanctorvm, O libro de las vidas de los santos.* Barcelona, 1688, pp. 123-128; Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* Vol. 37. New York, 1958.

[9] Las fuentes árabes le llaman el padre Sarjūn Ibn Mansūr سرجون بن منصور, aunque su nombre es Mansūr Ibn Sarjūn, منصور بن سرجون como su abuelo. Al Maqrizī cuenta que su abuelo y su padre fueron clientes de los califas Omeya, "responsables de la hacienda impuesta sobre los cristianos" y después lo fue Juan Damasceno. La arabización del archivo, del griego "رومیه" al árabe, tal vez fuera el motivo que le llevó a Juan Damasceno "Mansūr Ibn Sarjūn" a dejar el cargo. Mansūr, que significa "victorioso," fue un nombre bien conocido entre los musulmanes. La dinastía Abasí Abu Jafar asumió el nombre de al-Mansūr cuando se convirtió en Califa. También hubo una ciudad en Beluchistan llamada al-Mansoura. Otra interpretación de ese nombre, que sugiere el sentido "guardado," fue

compuesto por el nombre árabe Mansūr y el nombre griego de su abuelo Sarjūn. Y su epíteto es *Chrisorhoas*, «torrente de oro,» que era el nombre de un arroyo que regaba los jardines de Damasco.[10] Era cristiano seguido de lo que se llama Melquitas,[11] y esto también explica el entusiasmo bizantino por su obra.

Existen dificultades para conocer más detalles sobre la vida de San Juan Damasceno ya que se encuentran contradicciones sobre su vida en las fuentes principales. La información sobre Juan Damasceno es dispersa y limitada y, prácticamente no existe fuente sobre la vida del que fuera el último de los Padres de la Iglesia. La fuente tradicional de la vida de Juan Damasceno data de antes del siglo XI y se trata de una biografía atribuida a un Patriarca, San Juan de Jerusalén. Este Juan podría ser Juan VIII, que fue patriarca de Jerusalén hacia finales del siglo XI; o Juan IX, de mediados del siglo siguiente; o uno de los tres Juanes que fueron patriarcas de Antioquía en los siglos XI y XII. En esta grandilocuente biografía, con

impartida por Teófanes. En la historia islámica de España existe también un al-Mansur, que tomo el cargo del Hajeb antes de la caída del califato Omeya. Véase: Al Maqrizī, Taqi al-Din Ahmad ibn 'Ali ibn *'Abd al-Qadir ibn Muhammad Al-Maqrizi (1364 – 1442). Mawaiz wa al-'i'tibar bi dhikr al-khitat wa al-'athar.* Ed. Dar el Kutb Al-Almia. Beirut, 1997. Vol. 1, p. 185. Ibn Al-Nādīm cuenta el motivo por el que se arabizó el archivo; fue una orden del califa la traducción al árabe de la documentación esencial, sobre todo la fiscal, y utilizar en lo sucesivo el árabe en los escritos administrativos. Véase: Ibn al-Nādīm, *Abu'l-Faraj Muhammad bin Is'hāq (995). Kitāb al-Fihrist.* Editado por Ebrahem Ramadan. Ed. Dar al-Marfa, Beirut, 1997, p. 301. Véase también: Ribadeneyra, P. *Flos Sanctorvm, O libro de las vidas de los santos.* Barcelona, 1688, p. 124. Sahas, D. J. *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites."* Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1972, p. 8.

[10] Damasceno, J. *Exposición de la Fe.* Preparado por J. P. Torrebiarte. Ed. Ciudad Nueva. Madrid, 2003, p. 15.

[11] Del siriaco y del árabe Mālk "ملك" (Rey), son los cristianos que siguieron la fe del emperador de Bizancio y aceptaron la autoridad del concilio de Calcedonia en 451. Más tarde, los malaquitas se dividieron en católicos y ortodoxos. Véase: Dick, I.; Boutros, P. *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem.* Ed. Sophia Press, Boston, 1993, pp. 7-9.

un gran contenido legendario, resulta difícil separar la verdad de la falsedad por lo que es muy poco fiable.[12]

Juan nació alrededor del año 650, en Damasco (de ahí deriva su sobrenombre Damasceno), que en el año 635 cayó en poder de los árabes y, poco después del año 660 se convirtió en la capital del imperio árabe, en tiempos del califato Omeya. Juan Damasceno era de familia árabe cristiana. Parece ser que su padre, al servicio del califa, tenía el importante cargo de recaudador de los impuestos que los cristianos pagaban a la administración califal.[13] Juan Damasceno fue uno de los más ilustres Padres que vivieron en el siglo VIII. Aunque no conocemos con exactitud el año de su nacimiento, no hay duda de que fue antes de que finalizara el siglo VII, cuando tenía a su disposición la administración de los negocios públicos del Príncipe de los sarracenos.[14] El nacimiento de Juan Damasceno en el seno de una familia acomodada e influyente en la administración civil de Siria, parece ser indiscutible. Sin embargo, la fecha de su nacimiento no está clara, y se sugiere que fuera en la segunda mitad del siglo VII en base al hecho de que muriera hacia el año 750. Pero los intentos de definir la fecha con más precisión (Kotter sugirió en el 650, Nasrallah estimó el periodo comprendido entre 655-660) tienen el objetivo de otorgar mayor credibilidad a las afirmaciones posteriores.[15] «Rescató de sus manos[16] muchos de los cristianos que tenían cautivos, y los consoló, y

[12] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* Vol. 37. New York, 1958, pp. 5-6.
[13] Leonard C.; Riccard A.; Zarri G. *Diccionario de los Santos.* Ed. San Pablo. Madrid, 2000, Vol. 2 (J-Z), p. 1302.
[14] De Tricalet. *Biblioteca Portátil de los Padres, Doctores de la Iglesia, desde el tiempo de los apóstoles.* Ed. La Imprenta Real, Madrid, 1791. Vol. 9, p. 252.
[15] Louth, A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002, p. 5.
[16] Es decir, rescató a muchos cristianos que estaban en manos del califa, cuando los sarracenos conquistaron Damasco.

ayudó con sus limosnas en aquella su aflicción, entre estos cautivos que rescató hubo uno de nación Italiano, y de nombre Cozmo, varón entero, y cuerdo, muy erudito, en todos las lenguas, y ciencias, Regola el padre de Damasceno que fue su maestro, y Hayo su hijo, y que le criase el grande ingenio, y buena inclinación esperaba que con tal maestro valdría excelente, y dicrotismo varón.»[17]

El resto de la vida de San Juan Damasceno parece estar más clara, pues se tiene conocimiento de que la pasó en el monasterio de Mar Saba, cerca de Jerusalén. "Los parámetros generales de la vida de San Juan, tanto geográficos y temporales, sin embargo, parecen claros: vivió toda su vida en el Medio Oriente en el período del califato Omeya (651-750), primero en Damasco, donde nació, y últimamente en Palestina, donde se convirtió en un monje.[18]

[17] Ribadeneyra, P. *Flos Sanctorvm, O libro de las vidas de los santos.* Barcelona, 1688. Vol. 2, p. 123.
[18] El Gran Lavra San Saba, en árabe دير مار سابا, es un monasterio ortodoxo griego excavado en la ladera de una montaña con vistas al valle del Cedrón, en Cisjordania al este de Belén, en Jerusalén, Palestina. Creado en el año 483 EC por San Sabas (439-532) y conocido como el "Gran Laura." http://www.imagenesygraficos.com/fond-d-ecran/photographie-de-mar-saba-monastery-juda-desert-israel-image_id-4522

Las fuentes antiguas no mencionan el motivo ni la fecha en que Juan Damasceno se incorporó como monje al convento de San Saba, donde escribió sus obras. Simplemente se refieren a que dejó el cargo que poseía anteriormente y que fue miembro del convento. Sin embargo, los datos históricos revelan un hecho de gran relevancia en la historia islámica, y es la arabización del archivo.[19] Se sabe que una vez que el archivo fue arabizado, el cargo de archivero pasó a ser ocupado por personas árabes. Manšūr Ibn Sarjūn se marcharía, por tanto, y abandonaría el cargo que había heredado de su padre y de su abuelo,[20] cargo que ocupaba su abuelo con anterioridad a la conquista árabe de Damasco. Por ello, no sólo hubo un motivo religioso sino también personal por el que abandonara su cargo. El efecto islámico de las apologías contra la Iconoclastia y la extensión del Islam, circunstancias en las

[19] Los archivos árabes "دواوين" en tiempos del profeta consistían simplemente en sus mensajes que eran escritos por algunos de sus compañeros. Al-Qālqāshāndī en ṣubḥ al-ašā; véanse más detalles en Al-Qālqāshāndī, Šīhāb ad-Dīn Abū l-Abbās Ahmād (murió en 1418). ṣubḥ al-ašā fī ṣnāẗ al-īnšā. Ed. Dar al-Ketab Al-Almaia. Beirut, 1997, vol. 1, p. 165. Pero el verdadero comienzo de los archivos tuvo lugar en el periodo del segundo califa ortodoxo 'Ūmār Ibn al-Jāṭāb. Al Blāzārī y al Mūārdī narraron que "Abū Hūrāīrā volvió de Baréin con quinientos mil dírham, y el califa no supo qué hacer con tal cantidad de dinero en este tiempo, circunstancias en las que un consejero le hizo ver cómo los extranjeros "عجم", están en poder de los archivos, "ديوان", para contar el dinero del estado; lo que constituyó un detonante para la islamización del archivo. Véase: Al-Balāḍārī, Ahmād Ibn Yāhīā (murió en el 892). Kītāta Fūtūuh al-Būldān. Ed. Dar wa maktabt el Helal. Beirut, 1988, p. 436; Al-Māwārdī, Alīibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Baṣrī (murió en 1058). Al-Ahkām al-Sūltānīāw'al-Wīlāyāt al-Dīnīyyā. Ed. Dar el-Hadith. El Cairo, 1997, p. 297; Al-Jāšnī, Abo Abd Allāh Ibū Abdos (murió en el 899). Al-Wzārẗ wā kūtāb. Editado por Mustafa el saqa; Ebrahim el-Abary; Abd el-Hafiz Shalby. Ed. Maktabat Mustafa el-Baby al-Halby. El Cairo, 1938, p.16. Al principio de la conquista islámica los archivos de los países y provincias conquistados del imperio sasánida se encontraban en lengua persa, mientras que los de los países y provincias conquistados del imperio Bizantino estaban en griego, a excepción de Egipto, cuyo archivo estaba en lengua copta. Se empezó a arabizar en tiempos del califato de Abd el-Mālīk Ibn Mārwān, aunque en Egipto en el periodo de Wālīd Ibn Abd el-Mālīk. Véase: Al-Sūyūtī, 'Abd al-Rāhmān Ibn Abī Bākr Ibn Muhāmmād (murió en el 1505). Dūr al-Mānthūr. Editado por Hamdy el-Dimrdah. Ed. Maktaba Nizar Mustafa al-Baz. El Cairo, 2004, p. 165. En el califato omeya, el nombre que recibía el archivero era el de "كاتب" escritor, sin embargo, en el califato abasí el título cambia al de "وزير" ministro. Para más información acerca de este tema véase: Al-Sūyūtī, 'Abd al-Rāhmān Ibn Abī Bākr Ibn Muhāmmād (murió en el 1505). Dūr al-Mānthūr. Editado por Hamdy el-Dimrdah. Ed. Maktaba Nizar Mustafa al-Baz. El Cario, 2004, p. 114.

[20] Su abuelo Sarjūn "سرجون" fue el escritor de los archivos del primer califa Omeya Māū'īā Ibn Abī Sūfīn "معاويه أبن أبي سفيان", como cuenta el gran historiador Al-Ṭābrī. Véase: Al-Ṭābrī, Mūhāmmād Ibn ŷārīr (murió en el 922). Tārīj al-Ṭābrī: Tārīj el-rūl wa el-mūlūk, wa ṣālāt tārīj al-Ṭābrī. Ed. Dar Al-Turath. Beirut, 1967, Vol. 6, p. 180.

que Juan Damasceno tuvo que vivir, sobre todo durante el califato de Abd el Mālīlk, constituirían razones fundamentales para que él atacara el Islam.

Existe una famosa leyenda sobre la pérdida de una mano de Juan Damasceno y el milagro de su restitución, después de que orara a la Virgen. «Juan inmediatamente asumió la defensa de una serie de discursos dirigidos contra los iconoclastas. Leo se enojó mucho, pero, debido a que Juan fue a territorio Sarraceno así fuera de su alcance, no podía hacer nada al respecto. Durante mucho tiempo había una carta falsificada, supuestamente dirigida a sí mismo por Juan, y en que, al parecer, Juan le informó de la debilidad del estado de las defensas de la ciudad de Damasco y le rogó venir y liberarla de los sarracenos.»[21] «El emperador se irritó tanto, que habiendo hallado una de sus cartas, procuró que un escribiente hábil en el arte de contrahacer la letra estudiase bien el carácter del Damasceno, y le dictó otra carta fingiendo en ella que el Santo le escribía, solicitándole a que hiciese avanzar algunas tropas hacia Damasco, prometiéndole entregársela. Envió León esta carta supuesta al Califa, Príncipe de los Sarracenos, el que sin dar oídos a las protestas de inocencia del Damasceno, le hizo cortar inmediatamente la mano derecha. El autor de su vida, se cree haber sido Juan Patriarca de Jerusalén al cual quemaron los Sarracenos. Por los años 969; refiere que habiendo conseguido estar Santo – qua le tragasen su propia mano, se postró delante de una imagen de la Virgen suplicándola -que intercediese con su Hijo para que se la restituyese en tal estado que pudiese continuar la defensa empezada contra los Iconoclastas, -y que restablecida perfectamente su mano; reconoció el Principie de los Sarracenos su inocencia, y le suplicó que se quedara en su corte."[22] "Pasó la noche en oración delante del icono de la Madre de Dios. Durante el curso

[21] Casi todas las fuentes y libros, tanto antiguos como modernos, cuentan esta leyenda, como por ejemplo, Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* New York, 1958, Vol. 37, p. 7; Lupton, J. H. *The Father for English Readers. St. John of Damascus.* Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. New York, 1882, pp. 28-30.

[22] De Tricalet. *Biblioteca Portátil de los Padres, Doctores de la Iglesia, desde el tiempo de los apóstoles.* Ed. La Imprenta Real, Madrid, 1791. Vol. 9, p. 253. Esta historia está contada con más

de la noche la Virgen se apareció a él y le curó. Por la mañana, cuando el califa vio la mano perfectamente restaurada a su lugar adecuado, con sólo una débil línea de sutura para sugerir lo que había sucedido, éste quedó tan impresionado que se convenció de la inocencia de Juan y le permitió regresar a su antiguo puesto de honor.»[23]

Juan Damasceno es autor de varias obras de teología cristiana. *Contra imaginum calumniaores,* su primera obra y quizás la más original (periodo 726-730), consta de tres discursos en los que defiende el culto a las imágenes, a la vez que distingue la prosternación de honor a los santos de la adoración debida únicamente a Dios. Merecen ser destacadas las homilías del Damasceno pronunciadas en Jerusalén en la memoria del Tránsito y Asunción de la Bienaventurada Virgen María (*De Dormitione*) ya que son piezas claves en la mariología cristiana. Se conservan también otras homilías dogmáticas que fueron impartidas con motivo del Sábado Santo, de la Transfiguración, de la Natividad de Cristo y de la Natividad de María. *Contra jacobitas* por un lado, y *De duabus Christi voluntatibus* contra monofisitas y monotelitas, son también obras dogmáticas, aunque de contenido polémico y filosófico. Muy cercano a San Juan Crisóstomo es un comentario completo a las Cartas a San Pablo que llevó a cabo el Damasceno. Los *Sacra Paralella* constituyen una amplia compilación de textos bíblicos y patrísticos, posiblemente realizada por San Juan Damasceno.[24] *Fuente del conocimiento* es la obra más importante[25] y se

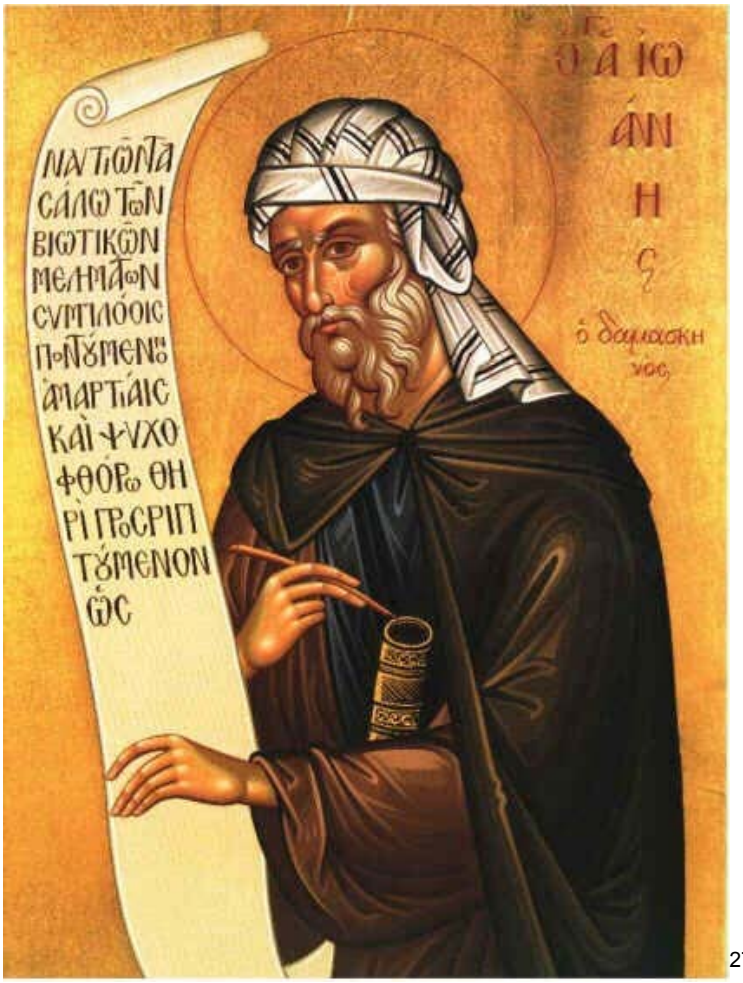
detalle por Ribadeneyra, P. *Flos Sanctorvm, o Libro de las vidas de los santos.* Barcelona, 1688, pp. 124-125.

[23] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* New York, 1958, Vol. 37, p. 7.

[24] Damasceno, J. *Exposición de la Fe*. Preparado por: J. P. Torrebiarte. Ed. Ciudad Nueva. Madrid, 2003, pp. 15-16.

[25] Al mismo tiempo *Fuente del conocimiento* es una de las obras más importantes producidas en el período patrístico griego pues ofrece una extensa y lúcida síntesis de la teología griega de todo el período. Es la primera gran Suma de la Teología que aparece en el Este o hacia el Oeste. Y es la última obra de cualquier importancia teológica que aparece en la parte oriental. Su obra principal es *De la fe Ortodoxa* (3ª parte de su célebre *Fuente del conocimiento*), que se podría considerar como la

divide en tres partes, a saber, *Los capítulos filosóficos*, *Sobre las herejías*, y *Una exposición exacta de la Fe Ortodoxa.*[26]



[27]

«El Damasceno defendió el culto a las imágenes, siendo condenado por el sínodo iconoclasta del año 75. Sin embargo, dicho culto se vindicó en el Concilio II de Nicea, y se definió finalmente la legitimidad de la veneración a las imágenes.»[28]

primera exposición sistemática del dogma católico. Véase, por ejemplo: Lacueva, F.; Ropero, A. *Diccionario teológico ilustrado*. Ed. Clie, Barcelona, 2001, p. 361; Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* New York, 1958, Vol. 37, p. 5.

[26] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* New York, 1958, Vol. 37, p. 26; Lupton, J. H. *The Father for English Readers. St. John of Damascus.* Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. New York, 1882, p. 65.

[27] Icono bizantino de San Juan Damasceno en el que aparece con un turbante árabe (عمامة, "imamah"). http://benedictseraphim.wordpress.com/2009/12/04/st-john-of-damascus/

[28] Lacueva F.; Ropero A. *Diccionario teológico ilustrado*. Ed. Clie, Barcelona, 2001, p. 361.

Todos los escritos que nos han llegado de Juan Damasceno proceden de la etapa de su vida que corresponde a su estancia en el monasterio de San Saba. Estas obras fueron escritas en griego, lengua cultural y litúrgica de la Iglesia en aquella época.[29]

2.4. La herejía ismaelita

Fuente del conocimiento, dividida en tres partes, no es la primera obra del Damasceno, cronológicamente hablando, pero sí es la primera que el santo dedica en su epístola a Cosme, obispo de Mayuma. Los tres tratados que conforman esta obra son los más estimados entre los teólogos griegos y latinos. Su dialéctica es fundamental para entender la lectura de los Padres griegos ya que en esta obra se encuentra la explicación de las expresiones que utilizaron los orientales, cuando, por ejemplo, disputaban contra los herejes, o cuando explicaban a los católicos la doctrina de la fe. En este tratado también se encuentran los términos que los herejes, adoctrinados en una filosofía pagana, empleaban para seducir a los sencillos, y atraerlos al partido del error.[30]

San Juan Damasceno describió el Islam como una herejía cristológica, que según él constituía una de las herejías más extendidas durante la Edad Media. Desde su punto de vista, el Islam no es una nueva religión sino la última de una larga lista de desviaciones cristianas. A los ismaelitas los sitúa en el contexto de la genealogía bíblica, descienden de Agar y de Ismael (de ahí el nombre de

[29] Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 58.
[30] De Tricalet. *Biblioteca Portátil de los Padres, Doctores de la Iglesia, desde el tiempo de los apóstoles.* Ed. La Imprenta Real, Madrid, 1791. Vol. 9, pp. 255-256.

ismaelitas). El Damasceno dice de ellos que, además, eran idólatras. «La primera obra de San Juan Damasceno es su dialéctica, síguese su tratado de las herejías.»[31]

Los cristianos intentaron luchar contra el Islam, de una forma sistemática, mediante la terminología teológica cristiana, cuando comenzaron a tener conocimiento del mismo y a considerarlo como una amenaza espiritual. Por medio del estudio le dieron la categoría de error con el fin de refutarlo. Para la gran mayoría de estos autores, desde el Damasceno (siglo VIII) a Pablo Álvaro (siglo IX), el Islam fue una herejía. Por ello, no sorprende que los autores latinos del siglo XII, al intentar comprender el Islam, lo clasifiquen como una herejía y lo refuten utilizando el argumento antiherético. Existe una larga tradición de polémicas contra la «herejía» sarracena, establecida en la cristiandad oriental y en al-Ándalus, en la que han destacado Pedro Alfonso y Pedro de Cluny, del siglo XII. Estas polémicas se han ganado el calificativo de «eruditas.»[32]

Sobre las herejías, la segunda parte de *Fuente del conocimiento*, se centra en el estudio de unas cien herejías, entre las que se encuentra el Islam,[33] como la

[31] El título completo de la segunda parte de la *Fuente del conocimiento* es herejías en Epítome: cómo comenzaron y cuál es su origen. Suelen citarse como herejías o *haeresibus.* Esta parte contiene anuncios de diversa longitud en 103 herejías, seguidos de un epílogo en forma de una profesión de fe. Chase, F.H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p. 29.

[32] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universitat de Valencia. Valencia 2007, p. 172.

[33] Los textos de la herejía islámica número 100 se encuentran en diferentes lenguas. Traducción al inglés por: Chase, F. H. *Saint John of Damascus, Writings, The Fathers of the Church* 37. New-York 1958, pp. 111-163; Sahas, D. J. *John of Damascus on Islam, The «Heresy of the Ismaelites»*, pp. 133-141; Sahas D. J. *John of Damascus on Islam*, Leiden 1972, pp. 143-155. Traducción al francés por: Ducellier, A. *Le Miroir de l'Islam: musulmans et chrétienne d'Orient au Moyen Age (VIIe.-XIe. siècles).* Ed. Réné Julliard. Le Mirail, 1971. Traducción al español por: Bádenas de la Peña, P. *El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno*. En: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por Miquel Barceló, José Martínez Gázquez. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 9-23.

herejía número 100 ó 101, según la edición de que se trate,[34] y existen dudas sobre algunas partes del capítulo sobre el Islam.[35] «El texto no aparece con título y suele generalmente denominarse como la 101ª herejía de Juan Damasceno. El autor habla de la religión de los Ismaelitas, nunca del Islam. La palabra musulmán no aparece y utiliza la de alforfón.»[36]

San Juan Damasceno caracterizó el Islam como una herejía cristiana[37] pues la gran mayoría de los herejes cristianos no creían en la naturaleza divina de

[34] Según Le Coz, el libro de las Herejías no es más que una recopilación de datos extraídos de manufacturas más antiguas y se presenta en forma de un catálogo. Sólo la herejía 100, el Islam, constituye un aporte personal del Damasceno y gozará de un tratamiento diferente. En lugar de hablar de la herejía, el autor se refiere a "la religión de los ismaelitas que domina todavía nuestros días." Se establece así una ruptura evidente con las noventa y nueve herejías anteriores. Además, no se limita a un recordatorio breve o a hacer un simple resumen ejecutivo; se proporciona una enseñanza detallada en varias páginas. Sin duda, Juan Damasceno ha querido dar prioridad a la descripción del Islam, sabiendo que sí había muchos datos originales por aportar y que él era el único capaz de proporcionarlos. Véase: Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf, París, 1992, pp. 11-12.

[35] La última herejía (aparte de las herejías cristológicas, que serán tratadas en el capítulo siguiente) a la que Juan Damasceno dedica su atención es el Islam. En las obras atribuidas al Damasceno, hay dos obras en las que se discute sobre el Islam: el capítulo final sobre las herejías y la controversia entre un sarraceno y cristiano. La autenticidad de estas obras ha sido puesta en duda. En el primero de los casos esto se debe, en parte, a que la versión "Sobre las herejías" que se conoció durante mucho tiempo, publicada en Patrología graeca de Migne (PG 94.677-780), consta de 103 capítulos, de los cuales el último es sobre el Islam. A veces se ha sugerido que los tres últimos capítulos constituyen una adición de Juan Damasceno a un trabajo ya existente de 100 capítulos o, por el contrario, que estos tres capítulos adicionales se añadieron más tarde. La edición de Kotter revela que la versión original "Sobre las herejías" fue un siglo (o grupo de cien capítulos; es una forma literaria popular utilizada por los escritores eclesiásticos orientales), y que el capítulo sobre el Islam constituyó el capítulo final. Parte de esta demostración hace referencia a uno de los primeros manuscritos (siglo IX ó X), que finaliza con el capítulo 100 sobre el Islam, por lo que es claro que el punto de vista, mantenido desde hace mucho tiempo, de que el capítulo sobre el Islam dependía de la Tesorería de la Ortodoxia por el siglo XII ó XIII (siglo del historiador bizantino Nicetas Acominatus), ya no puede mantenerse. El caso de la controversia entre un sarraceno y un cristiano es bastante diferente. Robert Grosseteste, quien hizo la traducción en el siglo XIII, la atribuyó explícitamente a Juan Damasceno. Ha sido utilizada, sin embargo, por el teólogo árabe cristiano Theodore Abu Qurrah, en el siglo IX, por lo que el material no puede ser más tardío que el de Juan Damasceno. Se ha sugerido que la controversia se basa en la enseñanza oral de Juan Damasceno, en lugar de haber sido escrita por el mismo. Véase: Louth, A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002, pp. 76-77.

[36] Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. Paris. 1992, p. 70.

[37] Pero la idea de que el Islam es una herejía nestoriana es anterior a Juan Damasceno, según Griffith, H. S. En los 690s un monje en las comunidades monásticas del Sinaí, Anastasio de Sinaí (da. 700), era un firme partidario de las enseñanzas de los seis consejos de ortodoxia bizantina, y escribió

Jesucristo,[38] es decir, en la doctrina ortodoxa cristiana.[39] El término "herejía" que utilizaban los teólogos significaba falsedad de la doctrina en contraposición a la iglesia ortodoxa. El historiador no atiende a la verdad o falsedad de la opinión sino a su relación con la doctrina oficial de la iglesia.[40] Y así, por ejemplo, mientras la herejía arriana negaba totalmente la divinidad de Jesucristo, la herejía nestoriana reconocía su divinidad pero rechazaba que el Padre y el Hijo tuvieran la misma naturaleza.[41]

2.5. Análisis de la herejía ismaelita

Los escritos de Juan Damasceno sobre el Islam son muy breves y escasos, en comparación con la extensión del conjunto de su obra.[42] En el capítulo de la herejía ismaelita, en el libro *De Herejías*, el Damasceno ataca al Islam, a su libro, y a su

un libro en griego llamado Hodegos (La Guía). Su propósito era apoyar las enseñanzas de los consejos contra aquellos a los que consideraba "Monofisitas," y en particular contra las enseñanzas que se encuentran en las obras de Severo de Antioquía (d.C. 465-538). En el curso de este trabajo, él hace referencia varias veces a lo que él llama las "ideas falsas de los árabes," nociones que el lector fácilmente reconoce como ideas islámicas, porque Anastasio hace una referencia explícita a Mahoma, el Corán, y el Islam. Véase: Griffith, S. H. *The church in the shadow of the mosque: Christians and Muslims in the World of Islam.* Ed. Princeton University Press. 2008, p. 28.

[38] Véanse las primeras herejías cristianas en: Bernard, D. K. *A History of Christian Doctrine*. *The post Apostolic Age to the Middle Ages A.D. 100-1500.* Ed. Pentecostal Pub House. USA, 1999, pp. 31-43.

[39] Según Le Coz, no ha habido confusión por parte de Juan Damasceno en cuanto que la herejía debe tener un sentido amplio de secta o de escuela filosófica, así como lo define en el capítulo 65 de *La Dialéctica*. Las primeras 20 herejías están dedicadas al helenismo y al judaísmo.

[40] Cunliffe-Jones, H. *A history of Christian doctrine.* Ed. T & T Clark Ltd. New York, 1978, p. 263.

[41] Sobre las herejías cristianas de Arriano y de Nestorio, véase: William, G. T.; Shedd, D. D. *A history of Christian Doctrine.* Ed. Charles Scribner. New York, 1863. Vol. 1, pp. 393-397. Véase también: Loofs, F. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Ed. Cambridge Press. Cambridge, 2005. Sobre el progreso de estas herejías, véase: Newman, J. H. *An Essay on the development of Christian doctrine.* Ed. Jones Toovey. London, 1895, pp. 270-293.

[42] Bádenas de la Peña, P. *El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno*. En: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por Barceló, M. y Martínez Gázquez, J. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 9-23.

profeta. El segundo trabajo, *La controversia entre un Musulmán y un Cristiano*,[43] es una defensa del dogma cristiano, al estilo de diálogo entre un musulmán y un cristiano, estilo que será utilizado por la gran parte de su discípulos, como Teodoro Abu Qurra.[44] Pero la fama del Damasceno, en el contexto del Islam, se debe principalmente al primer libro, que inspirará al mundo occidental, sobre todo desde el segundo milenio, con su estrategia de ataque al Islam. Y así, nos encontramos el desarrollo de esta primera parte en muchas obras posteriores, como la famosa leyenda del monje Sergio o "Bahira."

La obra de Juan Damasceno fue un referente para diversas obras posteriores a él, al estilo de un diálogo imaginario. Más tarde, las obras occidentales consideraron estas obras como polémicas entre musulmanes y cristianos posteriores de Juan Damasceno:[45] *Diálogo del Patriarca Juan I con 'Amar Ibn 'As*;[46] *Diálogo*

[43] Traducida del griego por Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, pp. 228-251.

[44] Gran parte de la obra de Abū Qurra fue de este tipo. Los Padres de la Iglesia necesitaban este tipo de defensa frente a los ataques tanto islámicos como judíos y nestorianos, que causaron un gran daño al dogma cristiano, y obtener unas respuestas para proteger a su pueblo, por ejemplo de las obras griegas y siriacas de Abū Qurrah: respuesta a un beduino que le pregunto: «El Mesías ¿es tú Dios? ¿Acaso tienes otro dios?, entonces el Padre y el Espíritu Santo sobran, ¿Los judíos crucificaron al Mesías por voluntad suya o a la fuerza?» Debate de Teodoro Abū Qurrah con un nestoriano que le dijo: «¿Es hijo de la Virgen o hijo de Dios?, respondiéndole: Se me ha conferido todo el poder en el cielo y en la tierra.» Abū Qurrah le preguntó: «¿Quién murió por nosotros, un hombre o Dios?» Debate sostenido en torno al concepto Hijo de Dios, nacido de mujer verdadera, que no fue un espíritu, tuvo hambre, padeció y murió por disposición sobrenatural. Debate sostenido con un no creyente que le dijo: «Como dice el Mesías explícitamente: "El que no haya sido bautizado en agua y espíritu no entrará en el Reino de los cielos," ¿cómo, pues, podían entrar al Reino de los cielos los justos que vivieron antes de que viniese el Mesías?» Debate con un nestoriano que le dijo: «La que llamáis 'Madre de Dios', ¿ha muerto o sigue viva?.» Y de la obras en árabe de Abū Qurrah, *Maymar fi wuktid wa-l-din al-qawitn*, fue editada por Cheikho, L. en Al-Machriq en el año 1921, y luego en un librito a parte ese mismo año. Dick, I. la editó en la colección "El Legado Árabe Cristiano" (al-Tunit al-Arabi al-Masini) n° 3, el año 1982, y Graf, G. la tradujo al alemán en 1910. Manuscrito de la Biblioteca Oriental de Beirut, Nº 549, pp. 192-201. Véanse con más detalles las obras de Abū Qurrah en: Khalil, S. *Abū Qurrah: vida, bibliografía y obras.* Traducción del árabe por Juan Pedro Monferrer Sala. Ed. Universidad de Córdoba. Córdoba, 2005, pp. 63-100.

[45] Véase, por ejemplo: Newman, N. A. *The early Christian-Muslim dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries, (632-900 A.D.):* translations with commentary. Ed. Interdisciplinary Biblical Research Institute, cop. Hatfield, Pennsylvania, 1993. Estas polémicas toman

entre el emperador bizantino Leo III y el califa omeya 'Umar II;[47] *Diálogo del Patriarca Timoteo con el califa el Māhdī*.[48]

Juan Damasceno defiende su religión para vacunar a los cristianos contra el Islam, y más tarde, para que los cristianos occidentales de definan a sí mismos. En la práctica, los musulmanes se convirtieron en el contrapunto de la imagen del ideal cristiano caracterizado por la valentía, la virtud, y la fe en el Dios verdadero y en la doctrina verdadera. Para deteriorar la imagen de un enemigo tan sofisticado culturalmente, los cristianos occidentales mejoraron su propia imagen y trataron de fomentar la autoconfianza frente a él. De hecho, esta estrategia de la mejora de la imagen se utiliza en nuestros días, y de ahí la importancia actual de Juan Damasceno en las obras relacionadas con el Islam en el mundo occidental. O como

---

el estilo de Juan Damasceno en "Entre un musulmán y un cristiano" y de Abū Quarra "Refutación de los Sarracenos por Theodore Abū Quarra, el Obispo de Jarán como se informó por Juan el diácono, en estos diálogos con los sarracenos" en estas obras el diálogo es una pregunta "en general del Sarraceno" y una respuesta "del cristiano" sobre los puntos polémicos, según un punto de vista puramente cristiano. Lamoreaux, J. C. *Theodore Abū Qurrah*. Ed. Brigham Young University Press. Provo, Utah, 2005, pp. 211-227.

[46] Nau, F. *Un colloque du patriarche Jean avec L'Émir des Agaréens.* Journal Asiatique, série 11(5), 1915, pp. 226-279. Y el título completo del artículo «Un colloque du patriarche Jean avec L'Émir des Agaréens et faits divers des années 712 á 716 d'après la ms.» Du British muséum ADD. 17193. Avec un appendice sur le patriarche Jean I sur un colloque d'un patriarche avec le chef des Mages et sur un diplôme que aurait été donné port Omar á L'évêque du tour 'Abdin.

[47] Jeffery, A. *Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leo III.* The Harvard Theological Review, 37(4), 1944, pp. 269-332. Meyendorff, J. comenta que "Una gran parte de les letteris está dedicada a los problemas de culto y adoración." Véase: Meyendorff, J. *Byzantine views of Islam*, pp. 217-234. En: Michael Bonner (ed.) *Arab-Byzantine relations in Early Islamic Times*. Ed. Ashgate/Variorum. Burlington, 2004.

[48] Cheikho, L. En al-Machriq XIX, 1921, pp. 359-374 y pp.408-418. *El diálogo religioso entre el Patriarca Timoteo y el califa al-Māhdī*, المحاورة الدينية بين الخليفة المهدي وطيماثاوس الجاثليق; Putman, H. *L'église et l'islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbâsides:* avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdī. Ed. Dar el-Machreq, Beruit, 1975; Browne, L. E. *The Patriarch Timothy and caliph al-Mahdi.* The Moslem World, 21(1), 1931, pp. 38-45; Mingana, A. *The Apology of Timothy the patriarch before the caliph Mahdi.* Bulletin of the John Rylands Library, 12, 1928, pp. 137-226. Para Bertaina, D. es obvio que está falsificada: "Este estilo de presentación habría sido eficaz para alguien que hubiera memorizado o leído una colección attests." Véase: Bertaina, D. *The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam*, pp. 151-174. En: D. Thomas (ed.) *The Bible in Arab Christianity*. Ed. Brill. Leiden, Boston, 2007.

describió Michael Frassetto, los musulmanes se convirtieron, en cierto sentido, en un negativo fotográfico de la auto-percepción del ideal cristiano; los europeos aparecen como valientes, virtuosos, creyentes en el Dios verdadero y en la fe verdadera. Para denigrar la imagen de sus rivales, los cristianos occidentales mejoran su propia auto-imagen tratando de fomentar la autoconfianza frente a un enemigo más potente y sofisticado, culturalmente.[49]

La herejía ismaelita[50] está divida en cinco partes principales. La primera parte es una introducción muy breve en la que el Damasceno presenta el Islam como el precursor del Anticristo, y da el nombre de ismaelitas, agarenos o sarracenos, a los musulmanes. La segunda parte es la caracterización de los ismaelitas como idólatras, y explica el motivo por el que son idólatras. La tercera parte es la teología coránica sobre la divinidad de Jesús, y cómo el Corán presenta a Jesús como palabra y espíritu de Dios; finalmente se critica la versión coránica de la crucifixión de Jesús. La cuarta parte es una crítica del mensaje de Mahoma "Mohammad", mediante la leyenda de Sergius Bhaira y la historia de Zeid. Y por último, la parte final es una crítica de algunas azoras del Corán, de la azora (Sūrāt) al Nīsa "النساء" (Las mujeres), y de la azora (Sūrāt) "Camello de Dios", aunque realmente no aparecen en el Corán como tales azoras. El último párrafo es una crítica general de varias azoras (Sūr) del Corán, como la de la Tabla (al-M'āīdh) "المائده", y la Baca (al-Bākrẗ) "البقرة". Finaliza con las prácticas prohibidas en el Islam.

[49] Frassetto M.; Blanks D. R. *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other.* Ed. Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 3.

[50] En cuanto a la herejía ismaelita dependemos de la traducción francesa, editada por Les Éditions du Cerf: Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*, y de la traducción inglesa de todas las obras de Juan Damasceno, donde la herejía ismaelita aparece en el capítulo 101. Esta traducción fue editada por Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. Vol. 37. New York, 1958.

Juan Damasceno escribió sobre el Corán en gran parte de su obra, y a ello se debe su supuesta fama de "gran conocedor" del Corán. Y aunque el contenido de "La herejía ismaelita" no se llegó a analizar durante la Edad Media y la Edad Moderna, fue una referencia fundamental para hablar sobre el Islam y su Profeta. Únicamente, en la Edad Contemporánea, se ha descubierto que el mismo Damasceno inventó una azora a la que nombró como "El Camello", y que por tanto, no existe en el verdadero Corán.

2.5.1. Introducción a la herejía ismaelita

Es una introducción breve. Juan Damasceno presenta al Islam como precursor del Anticristo, y explica la procedencia del nombre de ismaelitas, agarenos, o sarracenos.

2.5.1.1. Precursor del Anticristo

El Damasceno asegura que el Islam es un precursor del Anticristo, al final de los tiempos. Baste saber que el eje principal de todas las propagandas de las Cruzadas dependía de esta idea sobre el Islam «También existe la superstición de los Ismaelitas que prevalece en este día y mantiene a la gente por error, un precursor del Anticristo.»[51]

La influencia de Juan Damasceno en todos los Padres y escritores de la Europa durante la Edad Media y Moderna fue fundamental, de forma que casi todos interpretan el Islam como el Anticristo.

[51] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p. 153 ; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. Paris, 1992, p. 211; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398, y 25, 1935, pp. 266-273.

«El primer paso, que deban aportarse para demostrar la proposición, se dan, XI, desde el 36[52] del tercer capítulo hasta el final. A fin de preparar el camino para el examen de este pasaje, deje la siguiente cosa se basa. El profeta Daniel tuvo dos veces al predijo la existencia del Imperio Romano; en las piernas de hierro; y en la cuarta bestia fuerte y terrible, habiendo grandes dientes de hierro. Antes había sido correctamente predijo, bajo el emblema del cuerno pequeño de la bestia Romana hablando gran cosa contra el Altísimo. Y Mohammedism había predicho; bajo el emblema del cuerno pequeño del macho cabrío; como el Sr. Faber ha demostrado.»[53]

La estrategia del Anticristo islámico[54] se utilizará como arma contra el Islam de toda la Edad Media y Moderna. «El Oriente, enceguecido hoy de Mahoma, se puebla de historia de persecuciones contra cristianos, y de ataques al dogma (Arrio, Nestorio). Le aplica Ap. 13 («la bestia que sube de la tierra»): turcos, tártaros, escitas, persas, árabes, innumerable ejército, «profesores todos de la secta mahometana.»[55]

Las interpretaciones del Anticristo no siempre son objetivas. Muchos aprovechan la polémica con el fin de explicar los hechos actuales. Como por ejemplo, Henri de Lubac muestra la polémica "Usos del Anticristo" como resultado del deseo de actualizar las escrituras, tomando imágenes bíblicas, y aplicarlas a nuevas circunstancias. Ya que las circunstancias varían, las interpretaciones

[52] En la Sagrada Biblia, el libro de Daniel, comienza así: "Y el rey hará según su voluntad; y se enaltecerá y se engrandecerá sobre todo dios; y contra el Dios de los dioses hablará cosas inauditas y prosperará hasta que sea consumada la ira, porque lo que está determinado se cumplirá." Sagrada Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento. Publicada por La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Salt Lake City, Utah, E.U.A. Reina-Valera, 2009. Capítulo XI, pp. 1419-1422.

[53] Smith, E. *A dissertation on the prophecies relative to Antichrist and the last times; exhibiting the rise, character, and overthrow of that terrible power: and a treatise on the seven apocalyptic vials.* Ed. Samuel T. Armstrong. Charlestown, Massachusetts, 1811, p. 17.

[54] Sobre la polémica del Anticristo islámico véanse, por ejemplo: White, R. *The Antichrist: What you can know! What you need to know!* pp. 13-27. Ed. Xulon Press. USA, 2010; McKenzie, D. W. *The Antichrist and the Second Coming: A Preterist Examination.* Volume I: Daniel and 2 Thessalonians, Ed. Xulon Press, 2009, pp. 45-79.

[55] Henares Díaz, F. *El Anticristo: Teología política, escatología, Juicio Final*. Criticón, 84-85, 2002, pp. 259-276.

también pueden cambiar. Las circunstancias pueden ser nacionales, políticas o teológicas.[56]

Muchos autores han copiado la idea de Juan Damasceno acerca de Mohammed, en cuanto presentado como uno de los falsos profetas (a quien Cristo se refirió; Mateo 24:11), y cuya aparición se vaticina al final de los tiempos. Mohammed podría incluso ser reconocido como la segunda bestia del Apocalipsis, cuyo número es "seiscientos sesenta y seis" (rev. 13:18), el número de años declarados de dominación musulmana en el mundo. Y así, la cruzada podría describirse por los predicadores populares como la lucha de los santos contra la bestia.[57]

Los teólogos cristianos interpretaron la política y la historia a la luz de los textos bíblicos, y en esta interpretación, el enemigo islámico desempeñó un papel fundamental como enemigo de la iglesia y de la cristiandad. La obra de Juan Damasceno constituyó un fundamento para el progreso de poetas y autores, sobre todo en la cruzada. «El *Pseudo-Methodius*, por ejemplo, condena el Islam y predice que al final de los tiempos los niños de Ismael se levantarán contra Roma cometiendo malas obras.»[58] «Poetas y exégetas continuaron identificando el Islam con el Anticristo. Durante las cruzadas, y posteriormente a la desaparición del espíritu de cruzada, se describe a los Sarracenos como fuerza del mal y las fuerzas de Gog y Magog.»[59]

[56] Emmerson, R. K. *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art, and literature.* Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981, p. 67.
[57] Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom*. Ed. American Philosophical Society. Philadelphia, 1992, p. 11.
[58] Emmerson, R. K. *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art, and literature.* Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981, p. 67.
[59] *Ibídem,* p. 68.

2.5.1.2. Son llamados ismaelitas, agarenos o sarracenos

Juan Damasceno eligió el nombre racial de ismaelitas para llamar a los musulmanes,[60] y fue utilizado durante toda la Edad Media, mientras que en la Edad Moderna se utilizó el de sarracenos[61] junto con el nombre de mahometanos.[62] «Son los descendientes de Ismael, que nació de Abraham y de Agar, y por esta razón, son llamados tanto Agarenos e ismaelitas. También se llaman sarracenos, que derivan de la indigencia de Sara, por lo que Agar dijo al ángel: "Sara me envió lejos indigente[63]".»[64]

De la percepción del Islam en la Edad Media, disponemos de la noción medieval del "mundo dividido", reflejada por los dictámenes de Mearlant, que eran muy comunes en la *christianitas* medieval: los cristianos, como hijos legítimos de Abraham y Sara, se oponen a la ilegítima descendencia de Abraham y Agar, los musulmanes.[65] En primer lugar, se supone que los musulmanes son descendientes de Ismael, hijo de Abraham y su concubina egipcia Agar. Mearlant menciona el

[60] Abraham contrajo matrimonio con Sarah, y de su unión tuvieron la siguiente progenie en profetas: Isaac, y de Isaac y su linaje los profetas Jacob, José, Moisés, David, Salomón y Jesús. Abraham se casó con su concubina Agar, y de su unión tuvieron la siguiente progenie en profetas: Ismael, y de Ismael y su linaje Muhammad. Ismael recibió tal nombre porque era hijo de la esclava Agar, mientras los otros hijos de Abraham fueron hijos de la libre Sarah. Véase: Badawi, A. J. *Muhammad in the Bible*. Ed. Al-Falah Foundation. Cairo, 2005, p. 9.

[61] Según el Diccionario de la Real Academia Española 2009, la etimología del término “sarraceno” deriva del latín sarracēni, y éste del arameo rabínico sarq[iy]īn, habitantes del desierto, der. de srāq, desierto, y tiene dos acepciones. La primera, natural de la Arabia, u oriundo de ella, y la segunda, mahometano (que profesa la religión de Mahoma).

[62] En la España medieval, Elena González-Blanca cuenta que el uso de sarraceno quedó limitado al lenguaje culto y no formó parte de la lengua vulgar, por lo menos en los siglos XIII Y XIV. En los siglos XIII Y XIV *moro* es el término vulgar que ha sustituido al culto sarraceno y se aplica a gente de origen árabe y bereber. Véase: González-Blanco, E. *Sarracín, Sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto.* Intralingüística, 17, 2007, pp. 445-454.

[63] Tal vez él prefiere el versículo número 17, capítulo 17, del Génesis “Y oyó Dios la voz del muchacho, y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo y le dijo: ¿Qué tienes, Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del muchacho en donde está.”

[64] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. Vol. 37. New York, 1958, p. 153; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. Paris. 1992, p. 211; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398, y 25, 1935, pp. 266-273.

[65] Geert, H. M. *Claassens. Jacob van Maerlant on Muhammad and Islam,* en: J. V. Tolan (ed.) *Medieval Christian Perceptions of Islam.* Ed. Routledge New York and London. London, 2000, p. 213.

carácter violento de los musulmanes: conquistan el mundo, matan, violan mujeres y convierten las iglesias en establos. Por último, Mearlant considera al Islam como un castigo divino por el pecado de los cristianos.

Y por eso, es más sencillo definir el término de “sarracenos” que definir el término de “poeta.” “Sarracenos” se comenzó a utilizar, en griego y latín, en la antigüedad tardía, y significa “árabe.” Más tarde, con el ascenso del Islam y durante toda la Edad Media, el término “sarraceno” es utilizado por académicos y escritores con el sentido de “árabe” o “musulmán,” o ambos, dependiendo del contexto. “Sarracenos” en el sentido de “musulmán” dio lugar a “turca” debido al incremento de los otomanos. Anteriormente, el término “turk” se había utilizado específicamente para “(Selyúcidas) turca” o se había intercambiado vaga pero hábilmente por el de “sarracenos” o “persa.” El uso de “sarracenos” en el sentido de “árabe” comenzó a declinar y a sustituirse por el de “más” (Moor), en el siglo XV. Con el aumento del número de viajeros, el término “árabe” se llegó a utilizar especial en el sentido peyorativo de “beduino.”

Una parte importante de nuestra investigación consiste en determinar lo que las canciones de gesta entienden por “sarracenos,” con el fin de averiguar si éstos son concebidos como un retrato de los árabes en España, el Magreb, Egipto y Siria. “Sarraceno” se refiere a todos estos árabes, y los sarracenos imaginarios de la ficción se describen como habitantes de estas áreas; sin embargo no podemos asumir que los dos usos del término “sarraceno” tengan el mismo significado a no ser que tengamos la certeza de que las canciones tuvieron la intención de describir a los árabes que realmente viven en esos lugares. En este trabajo, haré uso del término “sarracenos” cuando cite una fuente medieval, y en concreto como se usa

en las canciones de gesta; cuando hable en mi nombre acerca de los árabes emplearé la palabra árabe.[66]

«Islam» en árabe significa sumisión a la voluntad de Dios, por tanto, un «musulmán» es una persona sometida a la voluntad de Dios. Los escritores cristianos de la Edad Media no utilizaban los términos «Islam» o «musulmán» ya que eran vocablos, en general, desconocidos antes del siglo XVI por las lenguas de Occidente. Los escritores cristianos utilizaban términos étnicos (árabes, turcos, moros, sarracenos) para referirse a los musulmanes. Frecuentemente eran llamados «ismaelitas,» en cuanto que eran descendientes del personaje bíblico Ismael, o «agarenos» por Agar, la madre de Ismael. La «ley de Mahoma» o la «ley de los sarracenos» era el modo en que se referían a su religión.[67]

2.5.2. La acusación de idolatría

2.5.2.1. Los ismaelitas son idólatras que adoran a Afrodita

Juan Damasceno insistió en calificar al Islam no solamente como una religión falsa sino también como una religión pagana. Para ello, inventó el paganismo islámico, y en la Herejía ismaelita dedicó un gran parte de la obra al paganismo islámico. En todas las obras posteriores al Damasceno encontramos esta idea del paganismo, cuya finalidad es propagandista, es decir, propagar el rechazo al Islam, «Pero estos intentos de interpretar el Islam tuvieron una profunda influencia sobre la futura reflexión. Nos

[66] Daniel, N. *Heroes and Saracens: an interpretation of the Chansons de Geste.* Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, Great Britain.1984, pp. 8-9.

[67] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universitat de València. Valencia, 2007, p. 17; Lamoreaux, J. C. *Early Eastern Christian Responses to Islam*, en: J. V. Tolan (ed.) *Medieval Christian Perceptions of Islam.* Ed. Routledge New York and London. London, 2000, p. 10.

dieron al Islam un lugar en tres de las grandes tradiciones del pensamiento europeo y sentimiento, aquellos de la historia bíblica, visión apocalíptica, e imaginación popular.»[68]

Juan Damasceno no revela la procedencia de su información acerca del Islam, sin embargo, su antigua posición y su gran prestigio como Padre de la Iglesia, son considerados suficientes avales de la veracidad de su información. «Solían ser idólatras y adoradores de la estrella de la mañana, de Afrodita, quien en su propio idioma, llaman *Khabar*, que significa grande.»[69] «Por otra parte, tampoco nos acusan de ser idólatras, porque veneramos la cruz. Y la respuesta: ¿Cómo es, entonces, que vosotros mismos os frotáis contra una piedra en la Ka'ba y la besáis y abrazáis?»[70]

En general, los musulmanes poseían un escaso conocimiento del Cristianismo en los comienzos del diálogo islámico-cristiano, mayor que la desinformación que los cristianos poseía del Islam. Desafortunadamente, apenas existen conversaciones islámico-cristianas de los primeros cien años de vida cristiana, pero es probable que las primeras polémicas de los cristianos contra el Islam contuvieran bastantes inexactitudes.[71]

En las obras de Juan Damasceno aún se pueden vislumbrar dos temas de controversia en el musulmán-cristiano del siglo VIII. Por un lado, la adoración de los cristianos a la Cruz, ¿no es idolatría? Y por otro lado, en el culto musulmán hay un ídolo de piedra antigua, la piedra en la Kaaba. Ésta es la llamada piedra de

[68] Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Ed. Cambridge, Mass. London: Harvard U.P., 1978, p. 33.
[69] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* Vol. 37. New York, 1958, p. 153; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. Paris. 1992, p. 211; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398, y 25, 1935, pp. 266-273.
[70] *Ibídem.*
[71] Newman, N. A. *The early Christian-Muslim dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries, (632-900 A.D.): translations with commentary.* Ed. Interdisciplinary Biblical Research Institute, cop. Hatfield, 1993, p. 4.

Abraham, como admitían los autores del siglo VII y con lo que el Damasceno estaba en desacuerdo ya que el patriarca no podía ser sacrificado en Arabia.[72]

Si se concibe el Islam al modo del paganismo antiguo, las luchas de los cristianos contra él se entenderán en el contexto de la lucha continua frente a las persecuciones paganas de la época romana. Y así, espontáneamente, el ideal de martirio surgió del ideal de oposición al paganismo. Como ejemplo, los cronistas comparaban la lucha contra el sarraceno «pagano» con la lucha contra los antiguos paganos de Roma. La falsedad de esta semejanza era clara incluso para quien tuviera un conocimiento muy básico del Islam. Pero no era tan evidente para muchos de los propios cruzados, que al contrario, sonaba a verdad. Los cronistas se afanaban en descubrir el sentido que pudieran tener los combates que se libraban frente al sarraceno pagano, los posibles riesgos, la muerte que les avecinaba. Los cronistas, en definitiva, crean la atmósfera necesaria que imprime a la cruzada el carácter de plan de Dios, necesario para el desarrollo de la Cristiandad.[73]

A continuación «algunos de ellos dicen que Abraham tuvo relaciones con Agar, y otros dicen que ató el camello cuando fue a sacrificar a Isaac. Y nosotros les respondemos: dado que la Escritura[74] dice que la montaña poseía árboles de los que Abraham cortó leña para el holocausto de Isaac, y, a continuación, abandonó los asnos detrás de los dos jóvenes. ¿Por qué dicen tonterías? En ese lugar no hay espesor de árboles ni tampoco hay

[72] Ducellier, A. *Le Miroir de l'Islam: musulmans et chrétienne d'Orient au Moyen Age (VIIe.-XIe. siècles)*. Ed. Réné Julliard. Le Mirail, 1971, pp. 150-151.

[73] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universitat de Valencia. Valencia, 2007, p. 156; Frassetto, M.; Blanks, D. R. *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other*. Ed. Basingstoke: Macmillan, 1999, p. 3

[74] Es una de las grandes diferencias entre el Islam y el Cristianismo o Judaísmo. Estos dos últimos negaron que Abraham fuera a Meca y que construyera el Caba ya que la Escritura no lo cuenta. En el debate atribuido a Umar II o León III, Gaudeul rechaza la idea de que cualquiera de las dos cartas podrían haber sido escritas por Umar II o León III. Véase: Newman, N. A. *The early Christian-Muslim dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries, (632-900 A.D.): translations with commentary*. Ed. Interdisciplinary Biblical Research Institute, cop. Hatfield, 1993, p. 48.

paso de asnos. “Y que sienten vergüenza, pero aun así afirman que la piedra es Abraham. Luego, sólo porque Abraham tuvo relaciones con una mujer, o ató un camello, y no les da vergüenza que le diera un beso, usted nos culpa por venerar la Cruz de Cristo, por la cual el poder de los demonios y el engaño del diablo fueron destruidos. La piedra que ellos utilizan para el culto es llamada Khabar. Incluso hoy en día, las huellas del tallado son visibles para observadores atentos.»[75]

[76]

Juan Damasceno insistió en que los musulmanes adoraban a Afrodita, y así lo demuestra uno de los solecismos que se produce en sus escritos. El Damasceno, como habitante de lo que entonces fue la capital del imperio árabe, debería haber

[75] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, pp.156-157; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. Paris. 1992, pp. 219-221; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[76] Juan Damasceno se refiere a la piedra negra que es un piedra con forma ovalada de color negro con puntos amarillos, de treinta centímetros, y rodeada de un grueso aro de plata, situada en el sureste de la Caba, y a una altura de un metro y medio; constituye una referencia cuando se comienza a rodear la Caba. Esta piedra es mencionada en la Sagrada Biblia, en Mateo 21:42, “Jesús les dijo: ¿Nunca leistéis en las Escrituras, la piedra que desecharon los edificadores ha llegado a ser cabeza del ángulo. El Señor ha hecho esto, y es cosa maravillosa a nuestros ojos?” A lo largo de la historia, la piedra negra se ha ido rompiendo, y ahora simplemente existen ocho piedras pequeñas del tamaño de un dátil, rodeadas de una pasta que las protege.

escuchado con toda seguridad y muy a menudo, una de las frases árabes más conocidas, Ala akbar, "الله أكبر" "Dios es grande", ya que se pronuncia en la llamada a la oración que se proclama desde el alminar cinco veces al día. Sin embargo, él la tradujo y transcribió erróneamente. La traducción que hace de Alla wa Koubar " الله وخبر" es la siguiente: Allá significa Dios, "wa" significa "y", y Koubar significa la estrella Afrodita, presumiblemente el planeta Venus, lo que no es cierto. El nombre de Koubar lo relacionó con el nombre de la Ka'ba de Meca, que él tomó como nombre no sólo por el edificio, que lo es, sino también por el color negro, meteórico, construido en piedra, y cuyas paredes son besadas por los peregrinos. El Damasceno le dio el nombre de Khaber y supuso que la piedra era una cabeza tallada de Afrodita.[77]

El Cristianismo negó totalmente el reconocimiento de cualquier otra religión, y cualquier forma de paganismo, y de hecho rechazó los dioses paganos con disgusto, tanto los malos demonios como los dioses inventados.[78] Y así consideró el Islam, como una religión pagana e inventada. Y esta concepción de paganismo explica la intolerancia de los cristianos con los musulmanes en la Edad Media.

[77] Más tarde, Jorge el Monje realizó una traducción fraudulenta del árabe; Allahu akbar! "الله أكبر" (Dios es grande), que se entonaría permanentemente desde los minaretes. Lo transcribe como Allah wa Koubar"الله و أكبر y dice que significa «Dios y Koubar» y explica que este último es el nombre que los sarracenos dan a la luna y a Afrodita. El cristiano hostil pudo incluso deformar la mera afirmación de la grandeza de Dios en una invocación de la idolatría sarracena.[77] Beckingham, C. F. *Between Islam and Christendom: travellers, facts and legends in the Middle Ages and the Renaissance.* Ed. Variorum Reprints. London, 1983, p. 607; Daniel, N. *Islam and the west makinkg of an image.* Ed. Edinburgh, The University Press. London, 1960, p. 3; Louth, A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002, p. 78; Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universitat de Valencia. Valencia, 2007, p. 81; Ducellier, A. *Chretiens d'Oriente et Islam au Moyen Age*, pp. 161-62.

[78] Streeter J.; Whitby M. *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy*. Ed. Oxford University Press. New York, 2006, pp. 4-5.

79

2.5.2.2. El motivo de acusación de idolatría

Juan Damasceno no esconde la razón del acoso a los musulmanes de idolatría, y expone que si los musulmanes acusan a los cristianos de adorar la cruz y los iconos, y por eso son idólatras, nosotros también podemos acusar a los musulmanes de lo mismo por venerar la Ka'ba. En cualquier caso, cuando estudiamos la historia de la lucha entre el Cristianismo y el Islam nos encontramos con dos ideas en las que insistieron los europeos: el Islam es una religión pagana, y esta religión pagana es el

[79] Portada de *Histoire général de la religion des Turcs: avec la naissance la vie et la mort de leur Prophete Mahomet et les actions des quatre premiers Caliphes qui l'ont suivi*. Autor: Michel Baudier, Cramoisy, 1625. Michel Baudier (Languedoc, c. 1589 - 1645) fue un historiador de la corte francesa, nacido durante el reinado de Luis XIII y responsable de una amplia contribución historiográfica para su país. Se observan fácilmente en la portada de su libro, imágenes comparativas entre la religión cristiana y la religión islámica. Por ejemplo, se representa a los musulmanes como paganos que adoran a la luna; el lavado de los turcos para rezar; el bautizo de un niño como comienzo de su vida cristiana. Incluso se compara el placer físico y la sensualidad de los turcos con el placer espiritual de los cristianos en cielo.

anticristo. Y así afirma también Daniel J. Sahas, «Porque los musulmanes acusan a los cristianos de idolatría por venerar la cruz Juan de Damasco desafía, a su vez, su veneración a la Ka'ba. En este contexto, Juan de Damasco quiere informar al lector acerca de las prácticas religiosas de los Musulmanes conectadas con el Ka'ba.»[80]

La forma en que pudiera funcionar la propaganda contra los musulmanes es naturalizando al otro, adornándolo con las desviaciones de la propia convicción para dar lugar a una parodia. Por ello, no sorprende encontrar, ya en la Primera Cruzada, el equivalente musulmán de la Trinidad católica, una Trinidad que consiste en Mahoma, Termagant, y Apolo. Con estos tres, el rey jura constantemente en el juego Bodel, al igual que un cristiano exclama "por Dios." Sus nombres proceden de juegos de palabras y etimologías de las formas más tenues, de modo que Termagant (deidad imaginaria adorada por los musulmanes según los cristianos medievales) se origina en la Trivia (la diosa romana de las encrucijadas, identificada con la Hécate griega, divinidad bienhechora, que normalmente hace prosperar las empresas de los hombres, aunque puede condenarlas al fracaso si le place), y Moab (En el Antiguo Testamento se dice que Moab, patriarca fundador de los moabitas, era primer hijo fruto de la relación incestuosa de Lot con sus hijas, cuando éstas lo emborracharon al creerse en la obligación de tener relaciones con su padre para perpetuar la raza humana al no encontrar varón).[81]

Juan Damasceno negó que los cristianos fueran idólatras "asociadores" de Dios, y demostró que su religión era la verdadera, frente a los musulmanes que no tienen nada además del Corán. «Al revés; La recibió mientras estaba durmiendo! Nos

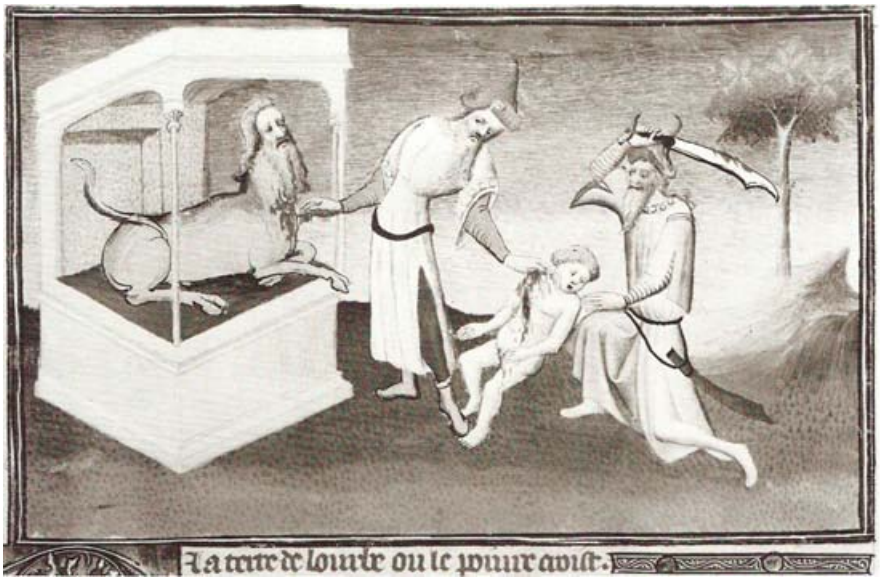
[80] Sahas, D. J. *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites."* Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1972, p. 86.
[81] Michael, C. *The Gothic idol: Ideology and Image-making in Medieval Art*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989, p. 142.

llaman «asociadores» porque, dicen, introducimos un asociado junto a Dios cuando afirmamos que Cristo es hijo de Dios. Nosotros les decimos que eso es lo que los profetas y la Escritura nos han transmitido. Pero vosotros, según sostenéis, aceptáis a los profetas. De modo que si nosotros nos equivocamos al decir que Cristo es hijo de Dios, ellos son los que nos lo han enseñado y transmitido. Hay algunos de ellos que dicen que nosotros hemos entendido eso a los profetas al interpretarlos alegóricamente, y otros dicen que los judíos, por odio, nos han engañado atribuyendo esos escritos a los profetas para perdemos. De nuevo les decimos: vosotros que decís que Cristo es Verbo y Espíritu de Dios, por qué nos insultáis acusándonos de «asociadores»? Porque el Verbo y el Espíritu son algo inseparable de aquel en que por naturaleza se encuentran. Así que si está en Dios como Verbo suyo, es evidente que él también es Dios. Pero si está fuera de Dios, entonces Dios no tiene Verbo ni Espíritu. Conque por evitar asociar alguien a Dios, lo habéis mutilado! Desde luego sería mejor que dijerais que tiene un asociado antes que mutilarlo y dejarlo como una piedra o una estaca o cualquier otra coca inanimada. Así.»[82] El Damasceno cuenta algo interesante sobre la opinión de los musulmanes acerca de San Pedro: “no fue un engaño de los judíos, que por odio, nos han engañado atribuyendo esos escritos a los profetas para perdemos.”

Llega un momento en la historia de Europa en que dar culto a Mahoma es incuestionable, como una verdad.[83]

[82] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, pp.155-156; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, pp. 217-219; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[83] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. Ed. Oxford University Press. New York, 1937, pp. 390-391.



[84]

Los escritores medievales asociaron al sarraceno con el pagano, hasta tal punto, que los mismos términos «sarraceno» o «moro» (la palabra equivalente en castellano) eran utilizados con el significado de «pagano». Y así, por ejemplo, *Floovant*, una epopeya del siglo se refiere al rey franco Clovis como un «sarraceno» antes de convertirse al Cristianismo. En el cantar de gesta, *Gormont e Isembert*, se describe a los salteadores daneses como «sarracenos» devotos del dios Apolín; su jefe, Gormont, «li Arabis» es llamado «Antecrist» y «Satenas.»[85] Los escritores del siglo XIV se refieren a los paganos lituanos como «sarracenos.» Es más, los eruditos juristas del siglo XIII se refieren a los paganos como sarracenos; para el decretalista Azo los sarracenos «veneran y adoran a dioses, diosas y demonios innumerables.» «Sarraceno» y «pagano» son términos que se entremezclan hasta tal extremo que cuando Pedro Abelardo escribe el Diálogo de un filósofo con un

[84] Sacrificio de un niño a Mahoma (fol. 185r of the Duc de Berry's Livre des Merveilles du Monde, c. 1413. Courtesy of the Bibliothèque Nationale, Paris. Ms. fr. 2810). La demonización de Mahoma y la idea del paganismo islámico surge por la asociación con Venus (la observancia del viernes coincide con el "el día de Venus") y por la "carnalidad" que se atribuyó a Mahoma y sus enseñanzas sobre la sexualidad y la poligamia. Véase: Michael, C. *The Gothic idol: ideology and image-making in medieval art.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989, p. 140.

[85] Término que significa anticristo.

judío y un cristiano, presenta al filósofo «pagano» como una combinación de un romano antiguo y un musulmán contemporáneo, como un hombre circunciso aunque cite a Ovidio.[86]

Y así nos encontramos con el desconcierto sobre el Islam que implantó Juan Damasceno. Las historias que corrían por las tabernas y los monasterios de principios de la Europa medieval eran absurdas. Mahoma era pintado como un dios para el musulmán, mejor dicho, como un solo dios en un panteón en el que a veces se incluía incluso el Corán. Sus colaboradores más próximos fueron llamados Jupin, Apollon y corrupciones Tervagant, nombres de dioses clásicos.[87]

Estas opiniones se apoyaron más tarde con la arquitectura. Incluso en la arquitectura judía, encontramos que las instrucciones indican que un *mahommerie* se situó a un lado como el foco del palacio del rey pagano. Este término se utiliza para describir no sólo las mezquitas sino todos los lugares de culto cristiano, que a veces se llaman, tan arbitrariamente, como “sinagogas.” Los artistas occidentales intentaron sugerir las diferencias entre cristianos y no cristianos con la arquitectura de diversas maneras. En una ilustración de San Agustín en “La Ciudad de Dios” los paganos, con tocados al estilo oriental, apuntan con sus arcos a un minarete mientras los cristianos indican las tracerías góticas de una iglesia.[88]

La concepción del ídolo de Mahoma se expresa de modo extravagante y pintoresco. Por ejemplo, cuando Tancredo entró en los templos en Jerusalén, que había sido convertida en una mezquita, descubrió en ella una estatua de plata y oro,

[86] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universitat de Valencia. Valencia, 2007, pp. 163-164.
[87] Pagden, A. *Worlds at war: the 2,500-year struggle between East and West.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2008, p. 172.
[88] Michael, C. *The Gothic idol: ideology and image-making in medieval art.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989, p. 130.

con decoración y joyas, colocada en un trono. Las Crónicas atribuyen al obispo Turpin que habló de un ídolo de Mahoma, «una imagen del oro más fino, en la forma de un hombre, y de pie sobre sus patas en un pedestal de piedra noble». Los cristianos no se atrevieron a acercarse a ella y Carlomagno sí temía destruir esta imagen debido a la legión que le vigilaba. Cervantes nos dice que Don Quijote, devoto de los romances viejos, admiraba a Rinaldo como el mejor de todos los hombres en el ganado y elogió la hazaña, cuando se llevó el ídolo de Mahoma, que era todo de oro.[89]

90

2.5.3. La teología coránica sobre la divinidad de Jesús

La obra de Juan Damasceno tuvo una gran influencia en la interpretación de la teología coránica acerca de Jesús: el Corán proclama que Jesús es el verbo, al igual que lo explica la teología cristiana, pero no con el significado con que el Corán explica que Jesús es la palabra de Dios,[91] en cuanto originado por

[89] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. Ed. Oxford University Press. New York, 1937, p. 390.

[90] Los ídolos musulmanes inventados sin conexión con la realidad. Londres, British Library, MS. Real 17. c. XXXVIII (*The travels of Sir John Mandeville*, Los viajes de Mandeville, fol. 38v).

[90] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance.* Ed. Oxford University Press. New York, 1937, pp. 390-391.

[91] Él prefiere la aleya. إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ "Cuando dijeron los ángeles!: Maryam! Allah te anunció una palabra procedente de El cuyo nombre será el Ungido "al-Masih"), Isa hijo de Maryam; tendrá un alto rango en esta vida y en la Ultima; será de los que tengan proximidad" (Corán, 2:45). *The Noble Qu'ran Translation of the meaning in Spanish*

mandato de Alá para llevar a cabo una misión profética. Juan Damasceno se tomó la libertad de explicar el libro sagrado según la teología cristiana, línea que más tarde, algunos orientalistas siguieron en la interpretación de los textos del Corán, la traducción del profeta "Suna" y la historia, con la finalidad de defender y apoyar sus ideas.

«Ya se ha dicho que Jesús aparece con varios epítetos en el Corán, entre ellos masihi,[92] según hemos comentado más arriba, y entre otros recibe el nombre de "kalmata Ala," es decir, «palabra de Dios.» La interpretación habitual de esta expresión entre los musulmanes es que Jesús fue originado por una orden de Dios, fue fruto de la palabra de Dios, o bien que se trata de una manera de referirse a su carácter profético, como portavoz de Dios. Evidentemente la *Carta* solo deja la expresión de v*erbum Dei,* que recuerda inevitablemente a oídos cristianos al del evangelio de Juan, quien dota a la palabra de una interpretación mesiánica de la que carece la expresión musulmana.»[93]

2.5.3.1. Jesús en el Corán es la palabra y espíritu de Dios

Juan Damasceno intentó, de un modo filosófico, explicar que si Jesús es la palabra de Dios, la palabra es inseparable de Dios.[94] Sin embargo, si la palabra, que está

language. Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996, p. 89.

[92] La palabra "Mesías" "المسيح" es una de las formas en que el Corán llama a Jesús. Proviene del árabe y del hebreo, y significa masaha "مسح" frote, masaje para ungir. El significado religioso es "aquel que es el Mesías ungido" que traducido como Cristo no significa Dios. Incluso los paganos Cyrus se llaman "Cristo" en la Biblia (Isaías, 45:1). Deedat, A. *What the Bible says about Muhammad (peace be upon Him).* Ed. Islamic Affairs. Qatar, 2005, p. 3.

[93] Biosca i Bas, A. *Rasgos islámicos de la Carta de Samuel*. En: M. Barceló y J. Martínez Gázquez (ed.) *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 95-102.

[94] Según Khoury, cuando los sarracenos acusan a los cristianos de idólatras, el autor responde con un argumento *ad hominem*. Usted cree en las Escrituras y los profetas. Sin embargo, son ellos los que hablan de la divinidad de Cristo (768 B). El Damasceno proporciona la respuesta: los textos de los profetas se han falsificado por los cristianos que añadieron lo que les convenía. Otros afirman que los hebreos fueron inducidos a error sobre el contenido de las Escrituras cristianas, y que para ellos

intrínsecamente unida a la forma en la que existe, se encontraba fuera de Dios,[95] no hay razón para acusar a los musulmanes de idolatría.

«Dice que el Cristo es la Palabra de Dios y de su Espíritu, sino una criatura y un siervo, y que Él fue engendrado, sin semilla, de María, hermana de Moisés y Aarón. Según él, la Palabra y Dios y el Espíritu entró en María y parió Jesús, que fue un profeta, siervo de Dios.»[96]

«Y una vez más les decimos: Siempre y cuando usted dice que Cristo es la Palabra de Dios y el Espíritu, ¿por qué nos acusan de ser Hetaeriasts? Para la palabra y el espíritu santo, es inseparable de la forma en que naturalmente tiene existencia. Por lo tanto, si la Palabra de Dios es Dios, entonces es obvio que él es Dios. Sin embargo, si se encontraba

---

lejos de la verdad y perder, por el odio contra ellos (768 C). La respuesta a continuación se lleva a cabo invocando un texto del propio Corán: Cristo dijo que él es el discurso y la mente de Dios. Pero Dios no puede ser separado de su discurso y su mente. "Por tanto, si Dios está en Su Palabra, es obvio que también es Dios. Además de que es mejor aún que sea *hetaeriasts* "mutilación" de Dios, al privarle de su palabra, o, al presentarla como una criatura sin alma. Véase: Khoury, A. T. *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, (VIIIe - XIIIe S.).* Ed. Nauwelaerts. Louvain, 1969, p. 62.

[95] Las aleyas del Corán en la creencia islámica están muy claras لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا Han caído en incredulidad los que dicen que Allah es el Ungido, hijo de Maryam. Di: ¿Y si Allah quisiera destruir al Ungido, hijo de Maryam, a su madre y a cuantos hay en la tierra, todos a la vez? ¿Quién podría impedírselo? (5:19) y también لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (72) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (73) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (74) مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (76) "Realmente han caído en incredulidad quienes dicen; Allah es el Ungido, hijo de Maryam, cuando fue el Ungido quien dijo a los hijos de Israel: ¡Adorad a Allah! Mi Señor y el vuestro. Quien asocie algo con Allah, Allah le vedará el Jardín y su refugio será el Fuego. No hay quien auxilie a los injustos (72). Y han caído en incredulidad los que dicen: Allah es el Tercero de tres, cuando no hay sino un Único Dios. Caídos en la incredulidad tendrán un castigo doloroso (73). ¿Es que no van a volverse hacia Allah y Le van a pedir perdón? Allah es Perdonador y Compasivo (74) El Ungido, hijo de Maryam, no es más que un mensajero antes del cual ya hubo otros mensajeros. Su madre era una mujer veraz y ambos comían alimentos. Mira cómo les hacemos claros los signos y mira cómo luego inventan (75). *The Noble Quran Translation of the meaning in Spanish language.* Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996, p. 176, pp. 190-191.

[96] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, pp. 153-154; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 213; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy*. The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

fuera de Dios, entonces, según usted, Dios es sin palabra y sin espíritu. En consecuencia, al evitar la introducción de un asociado con Dios, le han mutilado. Sería mucho mejor que ustedes digan que Él tiene un asociado de mutilar Él, como si se trataba de una piedra o un trozo de madera o algún otro objeto inanimado.»[97]

2.5.3.2. La crucifixión de Jesús en el Corán

«Y él dice que los judíos querían crucificarlo en violación de la ley, y que lo agarraron a su sombra y lo crucificaron. Pero el mismo Cristo no fue crucificado, tampoco tenía que morir, porque Dios por su amor a Él lo llevó a sí mismo al cielo. Y dice esto, que cuando el Cristo había ascendido al cielo Dios le preguntó: Jesús, tú has dicho "Yo soy el Hijo de Dios. Y Jesús le contestó: "ten compasión de mí, Señor. Tú sabes que yo no lo he dicho y que Yo no desprecio a tu siervo. Pero los hombres pecadores han escrito que hice esta declaración, y que han mentido acerca de mí y han caído en un error." Y Dios le respondió: ya sé que no dijiste estas palabras.[98] Hay muchas cosas bastantes ridículas en este libro, que se jacta de que fue enviado por él a Dios.»[99]

---

[97] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, pp. 156; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 213; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy*. The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[98] Juan Damasceno prefiere la sura de la Mesa Servida 116-117 وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١١٦) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١١٧) (116) Y cuando Allah dijo: ¡Isa, Hijo de Maryam! ¿Has dicho Tú a los hombres: Tomadme a mí y a mi madre como dioses aparte de Allah? Dijo!: Gloria a Ti! No me pertenece decir aquello a lo que no tengo derecho! Si lo hubiera dicho, Tú ya lo sabrías. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en Ti. Es cierto que Tú eres el Conocedor de lo más recóndito (117) Sólo les dije lo que me ordenaste!: Adorad a Allah, mi Señor y el vuestro! Y he sido testigo de ellos mientras permanecí en su compañía. Y cuando me llevaste a Ti, Tú eras Quien los observaba, Tú eres Testigo de todas las cosas. *The Noble Quran Translation of the meaning in Spanish language.* Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996, p. 201.

[99] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p.154; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 213.

2.5.4. Un profeta sin testigo ni milagro

«Pero cuando nos preguntan: ¿hay que dar testimonio de que Dios le dio el libro, y de que los profetas[100] habían anunciado que el profeta se levantará? Éstos se encuentran en una pérdida. Y tenemos en cuenta que Moisés recibió la ley en el Monte Sinaí, con Dios que aparece a la vista de todo el pueblo en las nubes, y el fuego, y las tinieblas, y la tormenta.»[101]

Juan Damasceno, al formular esta pregunta, realmente está utilizando el mismo argumento que utilizaron los judíos contra los cristianos, incluso el mismo argumento de que el pueblo judío había visto al mismo Dios en el Monte Sinaí. Y, mientras nadie había visto a Dios, apoyan a Jesús, y la respuesta cristiana es la misma: no hacen falta pruebas de Dios. Finalmente, queda por decir que la respuesta islámica a la pregunta formulada por el Damasceno es que el mismo libro fue testimonio.

«Y decimos que todos los profetas de Moisés sobre el anuncio de la venida de Cristo[102] y cómo Cristo Dios (e Hijo de Dios encarnado) iba a venir para ser crucificado y

[100] El Corán menciona el anunció de Jesús al profeta, después de él cuyo nombre es Ahmad "أحمد" (que es uno de los nombres del profeta Muhammad que Ala le dé su gracia y paz y significa "el que más alaba") en la Sura de Las Filas (61) " وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ" Y cuando dijo Isa, hijo de Maryam: ¡Hijos de Israel! Yo soy el mensajero de Allah para vosotros, para confirmar la Torá ("التوراه" es el nombre islámico del Antiguo Testamento) que había antes de mí y para anunciar a un mensajero que ha de venir después de mí cuyo nombre es Ahmad. Pero cuando fue a ellos con las pruebas evidentes, dijeron es era magia. Quran (61:6), véase *The Noble Qu'ran Translation of the meaning in Spanish language.* Traducción y comentario Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996. pp. 939-940.

[101] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, pp.154-155; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 215; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[102] La profecía se encuentra en el libro de Deuteronomio "Y Jehová me dijo: Está bien lo que han dicho. Profeta les levantaré de en medio de sus hermanos, como tú; y pondré mis palabras en su boca, y él les hablará todo lo que yo le mande." (Deuteronomio 18:17-18). Sin embargo, la opinión de los judíos es que tanto Jesús como Mahoma son falsos profetas. Véase: *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo testamento*. Publicada por La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días Salt Lake

murió y resucitó, y cómo iba a ser el juez de vivos y muertos. Entonces, cuando decimos: ¿Cómo es posible que este profeta suyo no viene de la misma manera, dando testimonio de él? Ellos responden que Dios hace lo que le place. Nos preguntamos cómo el libro vino a su profeta. Luego me responden que el libro vino a él mientras estaba dormido.»[103]

2.5.4.1. La leyenda de Sergius Bahira

«Y hasta el momento de Heraclio eran muy grandes los idólatras. Desde ese momento hasta el presente un falso profeta llamado Mohammed ha aparecido en medio de ellos. Este hombre, que habiendo conocido por azar el Antiguo y Nuevo Testamento, y del mismo modo, parece haber conversado con arriano monje, diseñando su propia herejía. Posteriormente, después de haber insinuado él mismo en los favores del pueblo por un espectáculo de aparente piedad se dio a conocer que el libro había sido enviado por él desde el cielo. Había establecido algunas ridículas composiciones en este libro suyo y se las dio a ellos como un objeto de veneración. Dice que hay un solo Dios, creador de todas las cosas, que no ha sido engendrado ni ha engendrado.»[104]

Juan Damasceno fue el primero en anunciar esta leyenda acerca del origen de la revelación del profeta Mahoma; fue un monje cristiano quien enseñó que el origen es la sagrada biblia, sin decir en qué se parece la revelación islámica a la religión cristiana.

City, Utah, E.U.A. Reina-Valera, 2009, p. 336; Badawi, A. J. *Muhammad in the Bible*. Ed. Al-Falah Foundation. Cairo, 2005, pp. 26-31; Deedat, A. *What the Bible says about Muhammad (peace be upon Him*). Ed. Islamic Affairs. Qatar, 2005, pp. 5-16.

[103] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church.* New York, 1958, Vol. 37, pp.154-155; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, pp. 215-217; Voorhis, J. W. John of Damascus on the Muslim Heresy. The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[104] *Ibídem,* p. 153; pp. 211-213.

2.5.4.2. La historia de Zeid

La historia más apreciada por los orientalistas es la de Zeid. A semejanza con la leyenda de Bahira, se toma una parte de la verdad para hacer una historia totalmente diferente. La versión original de esta historia es de Juan Damasceno y, en otros autores se pueden encontrar algunos detalles más. La veracidad o falsedad de la historia no es fundamental en este caso; la gravedad reside en el hecho de hablar mal de alguien y atribuirle una maldad que es inventada, como presenta Guibert de Nogent, con respecto a la historia real.

«Mohammed tenía un amigo de nombre Zeid. Este hombre tenía una bella esposa, con la que Mohammed cayó en amor. Una vez, cuando ellos estaban sentados juntos, Mohammed dijo: “Oh, por cierto, Dios me mandó a aprovechar su esposa. El otro le respondió: usted es un apóstol. Hacer lo que Dios le ha dicho y llevar a mi esposa.” En lugar de contar la historia desde el principio le dijo: “Dios me ha dado el comando de que te quite tu esposa. Y puso lejos. A continuación, varios días después, dijo: Dios me mandó a aprovechar su.” Luego, después de que él había tomado y cometió adulterio con ella, hizo esta ley.»[105]

«El Sur nos dice que Guibert de Nogent reconoció que no tenía fuentes escritas y sólo permitía la *plebeia opinio*, que no haya medios para contar lo falso de lo verdadero. Y, muy ingenuo, dejando al descubierto el verdadero fundamento de todos los ideólogos críticos, me dijo al final: es seguro para hablar mal de alguien cuya malignidad supera cualquier enfermo puede ser hablado.»[106]

[105] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, pp.157-158; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, pp. 221-223; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

[106] Rodinson, M. *The Western Image and Western Studies of Islam.* En: J. Schacht; C. E. Bosworth (ed.) *The Legacy of Islam*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, pp. 9-62.

Destaca la imprecisión de Guibert de Nogent en la configuración de la vida de Mahoma. Recopiló información de los peregrinos, y afirmó que él nunca había visto un informe escrito de la vida de Mahoma, y que él transmitía una opinión popular de la figura de Mahoma. Guibert de Nogent llama a Mahoma, con algunas dudas, "mathomus," sugiriendo una fuente escrita, lo que explica la sustitución de Justifica las atribuciones que hace a Mahoma por la magnitud del mal que éste hizo, es decir, no importa si las cosas malas que se dicen sobre él son verdaderas o falsas porque hizo mucho daño. El ejemplo de Guibert de Nogent es uno de los primeros de la historia, lo que supone que el Corán es un libro de la ley que apareció por un falso milagro en los cuernos de una vaca (o toro o buey). El Profeta podría haber sido aceptado por el pueblo como un reconocimiento a duras penas de su poder carismático. Un poco más tarde, aparece la historia de una paloma entrenada para susurrar al oído del Profeta, en un libelo en *transmarinis partibus*, una amplia difusión de Vincent de Beauvais quien afirmó que se había originado en Siria.[107]

La vida de Mahoma fue el principal objetivo de los más virulentos ataques cristianos. Con la aceptación de Jesús como un verdadero profeta, los musulmanes se contuvieron en sus comentarios despectivos sobre el Cristianismo. Los cristianos, sin embargo, consideraban que la divinidad era tratada así como un simple hombre, y no tuvieron la contención que tuvieron los musulmanes con la figura de Jesús, cuando se trata de representar a Mahoma, a quien calificaron de "descarado adúltero," "lujurioso," "fétido," e "insaciable," "quemado con un entusiasmo libidinoso por encima del de todos los demás," inestable y mujeriego y no controlado, que se

[107] Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe.* Ed. Longman. London, 1975, p. 233.

había ilusionado con muchas de las leyes en "el Corán" simplemente para sancionar su propia conducta licenciosa.[108]

Con la finalidad de defender la unidad religiosa y la pureza del dogma, la Iglesia decretó que los libros árabes contenían herejías que era preciso destruir, y su estudio sólo se justificaría con fines de propaganda y como arma contra el enemigo.[109]

Los diferentes orígenes del Islam y la Cristiandad o mitos fundacionales podrían explicar las diferencias entre ambas religiones. A Mahoma no se le prohibió, como a Moisés, entrar en su Tierra Prometida, y no tuvo que sufrir, como Jesús, la muerte física del martirio. No estaban sus seguidores obligados a luchar por siglos como una minoría de proscritos y perseguidos por un gobierno hostil. Mahoma se convirtió en un soberano durante su vida. Él mismo fundó el primer estado islámico que rigió con sus compañeros, y su misión espiritual finalizó a su muerte, siendo sus sucesores, los califas, quienes darían "continuidad a su misión religiosa y política". Bajo el dominio de Mahoma, los musulmanes se hacían victoriosos y, en menos de un siglo, se fue creando un extenso reino que se extiende desde las fronteras de la India y China a los Pirineos y el Atlántico, un gran número de los cuales llegaron con entusiasmo para abrazar la nueva fe.[110]

[108] Pagden, A. *Worlds at war: the 2,500-year struggle between East and West.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2008, p. 175.
[109] Manzanares de Cirre, M. *Arabistas Españoles del siglo XIX.* Ed. Instituto Hispano Árabe de Cultura. Madrid, 1971, p. 24.
[110] Lewis, B. *Islam and the West.* Ed. Oxford University Press. New York, 1993, p. 4.

2.5.5. Crítica a las azoras del Corán

A Juan Damasceno siempre se le ha presentado como conocedor del Corán en la Edad Media. Europa, con su larga tradición contra el Islam, tomó al Damasceno como referencia, quien presenta a Mahoma como profeta del Islam sin testigos ni milagros. Esta concepción del profeta será más tarde asumida por los estudiantes del Damasceno, como por ejemplo, Abo Quarra.

[111]

[111] Esta es la copia más antigua del Noble Corán escrito en Medina. Hoy en día es guardado en un museo en Turquía. Perteneció al Califa Utman Bin Afán, el tercer Gobernador del Estado Islámico (646 AD) 19 años después la muerte del Profeta. La primera completamente privada recension del Corán, uno o dos años después de la muerte de Mahoma. Esta copia de Utman todavía se encuentra en Estambul (Turquía) hoy en día. Las páginas están hechas de piel de reno. La mancha de sangre del califa Utman también se encuentra en el Corán. Todos los antiguos script coránicos carecen totalmente de puntos diacríticos o signos de las vocales. Tampoco hay partidas o separaciones, ni ningún otro tipo de división, ni siquiera una indicación formal para el final del versículo. Los estudiosos distinguen dos tipos de primera escritura: la Kūfī "كوفي", la cual es bastante pesada y no muy densa, la Hijazi, "حجازي" más ligera, más densa y ligeramente inclinada hacia la derecha. Algunos creen que la Hīŷazī es más antigua que la Kufi, mientras que otros dicen que ambas estaban en uso al mismo tiempo, pero que éste era el estilo menos formal. Véase: Jomier, J. *The Bible and the Qur'an*. Ed. Ignatius, New York, 1964, p. 4.

2.5.5.1. De la Mujer

«Como se ha relacionado, este Mohammed escribió muchos libros ridículos,[112] a cada uno de los cuales ha puesto título. Por ejemplo, en el libro de la Mujer, él claramente hace una disposición legal para tomar cuatro esposas y, si es posible, mil concubinas, tantas como pueda mantener, además de las cuatro esposas. También hizo legal dejar a un lado a cualquier esposa que uno quisiera, y, en caso de que así lo deseen, a tomar para sí mismo otra de la misma manera.»[113]

La relajación moral sexual aparece bien representada en los árabes, el Islam y la teología de escritores europeos del siglo XII. La idea procedía de la tradición cristiana en español, así como de la de los cristianos de Oriente. Escritores de finales del siglo XII, cuya información no se deriva de los escritores más eruditos, muestran una misma tendencia en este tema. Gerald de Gales indica que el Islam enseña lo mejor para complacer al hombre, sometido a la influencia del calor de la región, y explica que con la afirmación "cuantas esposas y concubinas como él pueda sostener," se permitió a los orientales ser libidinosos por ley. Alan de Lille expone que los musulmanes afirman la poligamia porque toda su vida se gasta en el deseo sexual. En los poemas de la primera parte de siglo, sin embargo, esto se lleva más aún al absurdo. Du Pont difundió la idea de que a cada musulmán se le permitían diez esposas y a cada mujer diez maridos. Aquí se puede vislumbrar el prejuicio contra el sistema moral del Islam que alcanza hasta el polo opuesto del

[112] Juan Damasceno consideró cada azora (Sūrāt) "سورة" como un libro, como si el Sagrado Corán tuviera una cierta analogía con la Sagrada Biblia, conformada por 73 libros. El Corán, realmente, es un libro divido en 114 azoras o capítulos, y cada azora está compuesta por un número variable de aleyas "ايات". Las azoras son de dos tipos. El primer tipo es mecano "مكي", en referencia al periodo (13 años) en el que el profeta vivió en Meca; y el segundo tipo es medinés "مديني", en referencia a Medina, donde vivió el profeta durante diez años.

[113] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p.157; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 221; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

hecho; pero lo grave fue que se ofreció para diversión pública, como que tal acuerdo sería aritméticamente difícil en el mundo real. Se puede concluir objetivamente que esto no es más que una fantasía orgiástica del autor, y la frivolidad de estos poetas es palpable.[114]

«Dejemos que aquel que le quiten su esposa. Y si, después de haber puesto su lejos, deberá regresar a ella, también otro casarse con ella. En efecto, no es lícito tener su a menos que ella se haya casado por otro. Por otra parte, si un hermano pone a un lado su esposa, deje que su hermano se case con ella, si así lo desea. En el mismo libro que él da tales preceptos como este: trabajar la tierra que Dios te ha dado y embellecerla. Y ello, y hacerlo de tal forma que no pueda repetir todas las cosas obscenas que él hizo.»[115]

Las ideas preconcebidas de los europeos dificultaron su comprensión de la vida árabe y desdibujaron la vida del Profeta y la de Arabia de su época. Criticaron al Profeta para acometer una guerra contra los infieles de la Meca y los judíos en Medina, cuando precisamente Jesús no había peleado en ninguna guerra. En cuanto a las leyes de la guerra santa, las dos religiones se aproximaron bastante, y la tolerancia de los musulmanes con los cristianos fue mayor que la tolerancia de los cristianos con los musulmanes. En lo que se refiere a las leyes del matrimonio y la concubina, el Cristianismo estimaba la continencia sexual total de una manera que era ajena al Islam. Los europeos reconocieron a veces que su práctica era muy similar a la práctica de sus vecinos musulmanes, pero preferían sus propias leyes que eran más exigentes, y aunque no juzgaran, la práctica contra la práctica, sí la teoría en contra de la teoría, e incluso, a menudo, su propia teoría en contra de la

[114] Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe*. Ed. Longman. London, 1975, pp. 234-235.
[115] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p.158; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 223; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

práctica musulmana. Respecto al comportamiento público, se puede asegurar que el mundo árabe exige un mayor decoro público en relación con las mujeres, y con frecuencia un menor decoro en relación a la homosexualidad, que hizo la Europa contemporánea, pero no se debe suponer que no había ninguna diferencia fundamental en las prácticas sexuales de todo tipo.[116]

3.5.5.2. Del Camello de Dios

"Del Camello de Dios"[117] no existe realmente en el Corán, y es el resultado de una combinación de la notica sobre el profeta Saleh y su milagro del camello, con varias azoras del Corán o invenciones del mismo Damasceno.

«Luego está el libro del Camello de Dios. Acerca de este camello dice que hubo un camello de Dios y que bebió todo el río y no podía pasar por dos montañas, porque no había espacio suficiente. Hubo gente en ese lugar, él dice, y se utilizan para beber el agua en un día, mientras que el camello se bebe en la próxima. Por otra parte, ella les suministró leche en vez de agua. Luego, debido a que estos hombres estaban mal, se levantaron, dice, y mataron a los camellos. Sin embargo, había una descendencia, un poco camello, que, dice, cuando la madre había sido quitada con, clamó a Dios y Dios tomó sobre sí mismo. A continuación, les decimos: ¿Dónde fue que provienen de camellos? Y dicen que es de Dios. A continuación, les decimos: hubo otro camello junto con este? y dicen: ¿cómo digamos fue engendrado? En efecto, vemos que el camello es sin padre y sin madre, sin genealogía, y

[116] Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe*. Ed. Longman. London, 1975, pp. 230-231.

[117] Aunque Khoury y Le Coz intentaron explicar que Juan Damasceno confundió solamente el nombre de la sura, la verdad es que la mezcla de la sura con la interpretación indica que la confusión no está solamente en el nombre, ya que Juan Damasceno ha hecho de la interpretación de la sura una parte de la sura. Y al fijarse, hay partes que fueron un cruce entre algunas aleyas, y otra parte fue totalmente inventada. Véase: Khoury, A. T. *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, (VIIIe - XIIIe S.)*. Ed. Nauwelaerts. Louvain, 1969, p. 64; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

que la que engendró sufrió mal tampoco es evidente que su criado. Y también, este pequeño camello. Entonces, ¿por qué no su profeta, con quien, de acuerdo con lo que usted dice, Dios habló, averigüe acerca de los camellos en los que pastan, y que tiene leche de ordeño? O ¿ella posiblemente, como su madre, reunirse con personas malvadas y se destruya? O ¿le dijo antes de entrar en el paraíso, para que ustedes puedan tener el río de leche que usted tontamente hable? Para ustedes dicen que tienen tres ríos que desembocan en el paraíso uno de agua, uno de los vinos, y uno de leche. Si su precursor el camello es fuera del paraíso, es obvio que ella ha secado de hambre y sed, o que otros cuentan con su propia leche y por lo tanto, su profeta se jacta brazos de haber conversado con Dios, porque Dios no ha revelado el misterio del camello. Pero si lo que está en el paraíso, que está bebiendo agua todavía, y que por falta de agua se secan en medio del paraíso de deleite. Y si, ya que no hay agua, ya que el camello se ha bebido todo esto, vuestra sed de vino a partir de las aguas del río de vino que está fluyendo por, usted pasará a ser intoxicado por beber vino puro y colapso bajo la influencia de la bebida fuerte y quedarse dormido. Luego, que sufre un gran jefe después de dormir y estar enfermo del vino, te vas a perder los placeres del paraíso. Entonces, ¿por qué no entrar en la mente de su profeta que esto podría suceder en el paraíso de deleite? Él no tenía ninguna idea de lo que el camello es lo que ahora, sin embargo, usted ni siquiera pedirle, cuando ocupó sucesivamente a usted con sus sueños sobre el tema de los tres ríos. Claramente aseguro que este maravilloso camello suyo ha precedido a las almas de asnos, donde usted también como bestias están destinados a ir. Y ahí está la oscuridad exterior y castigo eterno, rugiendo fuego, sin dormir los gusanos y los demonios infernales. Una vez más.»[118]

[118] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p.158-159; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 223-225; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy*. The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

Juan Damasceno y su estudiante Thiodor Abo Qurra,[119] hablan de los musulmanes como ignorantes que no conocen nada sobre el Cristianismo, y ellos y su profeta han copiado su religión a un monje arriano. Todos los autores que han escrito sobre Juan Damasceno afirman su profundo conocimiento de la lengua árabe y su profundo conocimiento del Corán.

Los cristianos no creen en el Sagrado Corán, y piensan que realmente fue tomado de la Sagrada Biblia, por lo que proclaman que todo lo que no está en la Sagrada Biblia es inventado, como la historia del profeta Salah, que tuvo una gran importancia en la literatura de la Edad Media, y sobre todo, de la de Juan Damasceno.

3.5.5.3. De la Tabla

«En el libro de la Mesa, Mohammed afirma que el Cristo le pidió a Dios una tabla y que se la dio. Por Dios, él dice, le dijo: yo os la he dado para ti y tu tabla es incorruptible.»[120] Esta historia se parece a la presentación de cómo recibió Moisés las dos Tablas de la Ley. En ambas descripciones figuran los mismos elementos: el profeta sube a la altura, recibe la revelación, recibe el encargo de transmitirla al pueblo y organizar su cumplimiento posterior; el profeta es enviado de Dios. La historia de la tabla también guarda cierta semejanza con la última cena de Jesús con sus discípulos.

[119] Así, Juan Damasceno está convencido de que ignoran tales sutilezas del lenguaje que, durante siglos, habían confundido a los opositores de los Padres cristianos. Véase: Ducellier, A. *Le Miroir de l'Islam: musulmans et chrétienne d'Orient au Moyen Age (VIIe.-XIe. siècles).* Ed. Réné Julliard. Le Mirail, 1971, pp. 113 y 118.

[120] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p. 159; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, pp. 225-227; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

3.5.5.4. De la Vaca

«Y de nuevo, en el libro de La Vaca, dice algunas otras cosas estúpidas y sin sentido, que, debido a su gran número, creo que debe pasarse por alto.»[121]

Curiosamente la azora más larga en el Corán, tiene el comentario más corto de Juan Damasceno. Esta azora supone más del treinta por ciento del libro sagrado de los musulmanes. En ella se afirma que el milagro de la creación de Jesús se produjo igualmente como la creación de Adán, lo que afirma la Sagrada Biblia, y que Juan Damasceno no puedo negar, ni analizar filosóficamente.

3.5.5.5. De la práctica prohibida

«Así lo dijo con una ley que ellos debían ser circuncidados y las mujeres, demasiado, y les ordenó no guardar el Sábado y no ser bautizados. Y, al mismo tiempo que les ordenó comer algunas de las cosas prohibidas por la Ley, les ordenó que se abstuvieran de otras. Por otra parte, absolutamente prohibido beber vino.»[122]

Esta parte no pertenece al Corán; y es como una parte final en la que no está claro si ha sido escrita por un cristiano o un judío. Sin embargo, es también otra prueba de que Juan Damasceno en su herejía ismaelita utilizó las polémicas de los judíos contra cristianos, porque en esta parte se puede deducir perfectamente que se trata de un judío contra un cristiano, sobre todo lo que sigue a la circuncisión, a no guardar el precepto del sábado, y a comer algunas cosas prohibidas por la Ley.

[121] Chase, F. H. *Saint John of Damascus Writing, the Father of the Church*. New York, 1958, Vol. 37, p.159; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam*. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, p. 227; Voorhis, J. W. *John of Damascus on the Muslim Heresy.* The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.
[122] *Ibídem.*

3. La leyenda de Sergio Baḥīrā

3. La leyenda de Sergio Baḥīrā

Resulta difícil encontrar una fuente bibliográfica occidental que hable sobre el profeta del Islam sin presentar la leyenda de Baḥīrā como un acontecimiento que realmente sucedió. La gran mayoría de los autores fundamentan en esta leyenda su visión acerca de la vida del profeta. Podemos decir que la leyenda de Baḥīrā de Juan de Damasco constituyó para occidente una base de la vida del profeta, tanto en la Edad Media y Edad Moderna, como en la actualidad.[1] La leyenda de Baḥīrā ha sido uno de los escritos de Juan de Damasco con mayor repercusión. Al profeta del Islam lo denominó como falso profeta, logrando que el mundo cristiano entendiera que fue un profeta falso porque inventó una religión, un libro, y todo lo que tuviera relación con el Islam.

En los estudios de Juan Damasceno, el Islam se encuadra como la última de un centenar de herejías que han salpicado y afectado a la Iglesia. El Damasceno

[1] Algunas obras relacionadas con este tema: Bignami-Odier-G, J. *Levi Della Vida. Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira.* Mélanges d'archéologie et d'histoire, 62(1), 1950, pp. 125-148; Baron Carra de Vaux. *La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran, dans Revue de l'Orient chrétien* II, 1897, pp. 439-454; Sandoval Martínez, S. *La figura de Mahoma en contra perfidia mahometi, de Dionisio cartujano*. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antig. crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 627-645; Gottheil, R. (1898-1903) *A christian Bahira Legend.* Zeitschrift für Assyriologie XIII, 119-210; XIV, 203-268; XV, 56-102; XVII, pp. 125-166; González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* En: Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de al-Hāšimī y al-Kindī. Collectanea Christiana Orientalia, 2, 2005, pp. 43-70; Benedicto Ceinos, I. *Apéndice sobre la data y origen de la Historia de Mahoma.* Archives d'Historia Doctrinale et Littéraire de Moyen Age, 37, 1970, pp. 165-168; Pérez González, M. (ed.) Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval, León, 2002, 347-358; De la Cruz Palma, O. *La Vita Magumethi de Voragine - Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze) c.1226-1298.* Mirandum, 19, 2008, pp. 5-34; González Muñoz, F. *Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma*, *La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50* y el tratado *Sobre la seta mahometana* atribuida a don Pedro, obispo de Jaén entre 1296 y 1300, en Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 2005), Lisboa, 2006, pp. 591-598; Griffith, S. H. *The beginnings of Christian theology in Arabic: Muslim-Christian encounters in the Early Islamic period*, Ed. Ashgate, Aldershot, 2002. VII; Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*, Ed. Oxford University Press, New York, 1937; Roggema, B. *The Legend of Sergius Bahira, Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in response to Islam*, Ed. Brill, Leiden, 2009.

utilizará los argumentos trinitarios de los que se sirviera para combatir a los jacobitas y nestorianos, los argumentos del libre albedrío con los que haría frente a los maniqueos, y los argumentos inspirados en la querella religiosa en torno al culto de las imágenes. Desde el punto de vista del Damasceno, el Islam no es una nueva religión sino la última de una larga lista de desviaciones cristianas.[2]

Juan Damasceno presenta al profeta de este modo, «Y hasta el momento de Heraclio eran muy grandes los idólatras. Desde ese momento hasta el presente un falso profeta llamado Mohammed[3] ha aparecido en medio de ellos. Este hombre, después de haberse topado con el Antiguo y Nuevo Testamento, y del mismo modo, parece haber conversado con arriano monje, diseñando su propia herejía. Posteriormente, después de haber insinuado él mismo en los favores del pueblo por un espectáculo de aparente piedad se dio a conocer que el libro había sido enviado por él desde el cielo. Había establecido algunas ridículas composiciones en este libro suyo y se las dio a ellos como un objeto de veneración. Dice que hay un solo Dios, creador de todas las cosas, que no ha sido engendrado ni ha engendrado.»[4]

Juan Damasceno explica con firmeza sobre el profeta del Islam que su conocimiento de los textos bíblicos, Antiguo y Nuevo Testamento, no es ni siquiera

[2] Tolan, J. V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de València. Valencia, 2007, p. 81.

[3] "Mahoma" es el nombre tradicional, en castellano, del profeta del Islam, mientras que el moderno "محمد" "Muhammad" se parece más, fonéticamente, a la pronunciación árabe de su nombre, preferida por los musulmanes y por la tradición anglosajona (alemán, inglés,...). Creo poder probar que fueron los propios musulmanes medievales los que intercambiaron las vocales del nombre -Muhammad- Mahoma- al hablar de su profeta con los cristianos, para evitar que éstos lo utilizaran correctamente en sus blasfemias contra él. Esto explicaría que esta mutación se diera en las principales lenguas románicas mediterráneas -y por tanto las más cercanas a los musulmanes, cuando estas lenguas nacieron, evolucionando del latín-: castellano Mahoma, catalán antiguo Mafumet, portugués Maomé, francés Mahomet, italiano Maometo... Véanse ejemplos de recomendación a los musulmanes que viven entre cristianos, de que equivoquen los nombres, para evitar blasfemias. Véase: Mika de Epalza. *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII).* Ed. Universidad de Granada. Granada, 1999, p. 11.

[4] Chase, F. H. *The Writings of St. John of Damascus.* Fathers of the Church. New York, 1958, Vol. 37, p. 153; Le Coz, R. *Écrits sur l'Islam.* Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992, pp. 211-213.

superficial, pues nunca los había leído y, desde luego, no los había entendido. Y esta aseveración no carece de fundamento ya que Mahoma desconocía las lenguas en que estaba escrita la Biblia, según los especialistas en el Islam. Como consecuencia, Dionisio argumenta que «es innegable que de la ignorancia no puede derivarse más que un juicio falso. «¿Qué hay de extraño, entonces, si Mahoma escribió en el Corán muchas cosas completamente contrarias a lo que afirma la Sagrada Escritura? ¿Qué hay de extraño si antepuso las necedades de su escritura [El Corán] a la sabiduría de la Sagrada Escritura?»[5]

3.1. El monje Baḥīrā en las fuentes islámicas

Realmente, los árabes contemporáneos al Profeta rechazaron la profecía. Los motivos del rechazo al profeta no fueron relatados en las fuentes cristianas, antiguas y modernas. Entre las razones de este rechazo se encuentra el hecho de que Mahoma es considerado como un loco,[6] o no es más que un poeta, o tal vez un mago.[7] Muchos han escrito sobre la leyenda de Baḥīrā pero no han mencionado las causas que desencadenaron el rechazo de los contemporáneos hacia el Profeta. La negación de la revelación divina por parte de Mahoma se encuentra en las fuentes islámicas, sobre todo en el Corán, y es el mismo argumento que utilizó Juan

[5] Sandoval Martínez, S. *La figura de Mahoma en contra perfidia mahometi, de Dionisio cartujano.* Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antig. crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 627-645. Hay que señalar, que en el momento de la revelación Qur'anica las únicas versiones conocidas de la Biblia eran la Peshitta Siríaca y la Vulgata Latina, ninguna de las cuales eran accesibles al Profeta, o, si es que realmente lo fueron, no podrían haber sido leídas o estudiadas por él. El Profeta era analfabeto, incluso en su propia lengua nativa, el árabe. Véase, por ejemplo: Faruk Zein, M. *Christianity, Islam and Orientalism*. Ed. Saqi. Londres, 2003, p. 48.

[6] "Que tú [¡Oh, Muhammad!], por la gracia de tu Señor, no eres un loco" "مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ", Sura del Cálamo (68-02).

[7] "Y no la palabra de un poeta. ¡Qué poco creéis! Ni es la palabra de un mago. ¡Qué poco recapacitáis!" "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" Sura de la Verdad Indefectible (69-41,42).

Damasceno contra el Islam.[8] Es decir, el profeta ha aprendido "toda la doctrina" de otro hombre.

Tanto las fuentes islámicas como las fuentes cristianas han mencionado la leyenda de Sergio Baḥīrā, sin embargo, la exposición de la misma es radicalmente diferente. Hay dos viajes que hizo el profeta y que cuentan los narradores. El primer viaje lo realizó cuando tenía alrededor de nueve años, y el segundo cuando tenía veinticinco. En ambos casos, el motivo fue el comercio con El-Sham.[9] La base de esta historia es el viaje de Mahoma a Siria junto a su tío, cuando era pequeño.[10]

Los narradores cuentan el primer viaje que realizó el profeta a El-Sham acompañando a su tío, Abu Talib, y cómo éste lo montó al camello. Mahoma era entonces un niño de nueve años, huérfano, no tenía padre ni madre, y su tío accedió a la petición del muchacho de que lo llevará con él de viaje. Mahoma se reuniría con Baḥīrā, monje nestoriano, en la ciudad de Busra (Siria) durante dicho viaje con una caravana de Meca. Cuando la caravana pasaba por la celda de Baḥīrā "بحيره", éste invitó a los comerciantes a una fiesta, como servidor a las caravanas de árabes que

[8] En el Corán se puede leer: "En realidad es un ser humano el que le enseña. La lengua de aquel a quien se refieren no es árabe mientras que ésta es una lengua árabe clara". " وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" Surat de La Abeja (16-103), *The Noble Qu'ran Translation of the meaning in Spanish language.* Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996, p. 442. El origen de estas frases del Qu'ran deriva de la idea de que fue un muchacho extranjero quien enseñó a Mahoma, y el Corán informó a los idólatras de que decían mentira y calumniaban porque Mahoma no era más que un analfabeto, que no sabía leer ni escribir en árabe, ¿cómo puede saber un idioma extranjero? Esta historia es totalmente desconocida para las fuentes occidentales, tanto de la Edad Antigua como Moderna. Hay desacuerdo sobre el nombre del muchacho que era un esclavo cristiano perteneciente al noble Hadhrami حضرمي. Tafser Ibn Kather, Tafser el Corán. Edición Tar Tibaa, Editado por Sami Muhammad al-Samah. Riad, 2002. Vol. 4, p. 103.

[9] El Sham "الشام" es el nombre que los árabes dan a la gran Siria, que actualmente está formada por cuatro países: Siria, Palestina, Jordania, y Líbano. La vida económica en Meca dependía de dos viajes, uno a El Sham, y el otro a Yemen.

[10] No es razonable que un niño de nueve, diez o doce años aprenda toda una doctrina de un monje en un breve encuentro. Ibn Isahaque, *Maghazi,* p. 52. Ibn Hisham, *Biografía del Profeta*, Vol. 1, pp. 236, 244. Akram Omari, *Biografía del Profeta*, Vol 1, p. 106.

repostaban para darles de comer. Ellos aceptaron la invitación, dejando el niño (Mahoma) a la guardia de los camellos. Sin embargo, Baḥīrā se negó a recibirlos sin el muchacho e insistió en que todos los miembros de la caravana participaran de la invitación. A continuación, una milagrosa aparición indicó al monje que Mahoma se convertiría en un profeta. Parece ser que fue un milagroso movimiento de una nube el que mantuvo sombreado a Mahoma. El monje preguntó por los padres del niño, y le contestaron que era huérfano, y que tenía un tío que cuidaba de él.[11] Baḥīrā reveló a Abu Talib su visión de Mahoma en el futuro, para que lo preservara de los judíos o de los bizantinos (según la versión de que se trate). Baḥīrā encontró el anuncio de la venida de Mahoma en los evangelios primitivos u originales.

El segundo viaje tuvo lugar cuando Mahoma tenía veinte cinco años y trabajaba en el comercio de la que más tarde sería su esposa, Khadija. Ésta sería la segunda vez y el último de sus viajes fuera de Meca. Mahoma iría acompañado por servidores de Khadija, y la paz con él. En este viaje hablaría con otro monje, que los narradores llaman Nestor, y obviamente sería un monje nestoriano. Cuando Mahoma se sentó debajo de un árbol, el monje se le apareció y le dijo que sólo los profetas se habían sentado debajo de ese árbol. No hay noticias de que Mahoma estuviera allí, sólo se tiene conocimiento de una conversación entre él y Nestor, y de que Muhammad iba acompañado de un sirviente de Khadija, llamado Maysara

[11] Muhammad Ibn Umar Ibn Mubark (murió en 1523). Hadak el-Annouar wa Matalia el Asrar Fi Sirat al Naby al-Mujtar. Ed. Dar El-Menahaj. Editado por Muhammad Ghasan Nasouh. Jada, 1998, p. 10. Abo Naim Ahmed Ibn Abd Allah El-Asbahany (murió en 1038). Kitab Marafat Al-Sahabah. Ed. Dar El-Watan lil-Nasher. El-Riad, 1998, Vol. 1, p. 445. Abo Baker Ahmad Ibn Ali Al-Jatib al-Bughdady (murió en 463H). Tarije Baghdad. Ed. Dar el-Kitab Al-Ilmi. Editada e estudio por Mustafa Abd al-Kader Ataa. Beirut, 1986, Vol.10, pp. 251-253. Shahab El-Din Abo Abd Allah Yakout El-Romy (murió en 1228). Al-Jazal Wa Al-Dail Bin Aldowr Wa Al-Darrat Wa Al-Diraha. Beirut, 2008, Vol. 1, p. 24.

"ميسره". En dicho diálogo el monje le dijo que debajo de un determinado árbol descansaban solamente los profetas, y que él sería uno de ellos.[12]

En general, las fuentes islámicas que comentan las historias de estos dos viajes, lo hacen en forma de conversaciones breves entre el monje y Mahoma, quien se encontraba acompañado de otras personas, y en dichas conversaciones Mahoma era declarado profeta por el monje. Es comprensible que un niño de nueve años de edad no haya recibido ninguna educación formal sobre filosofía y religión. De hecho, la percepción de la religión y la creencia en el Cristianismo y en el Islam es radicalmente diferente, tal como lo reconocieron W. Montgomery Watt y otros orientalistas. En cualquier caso, la novela del monje Bahīrā "بحيره", ya sea correcta o incorrecta, ya sea reconocida o no por los estudiosos e historiadores musulmanes, es importante para la mayoría de los orientalistas que han recurrido a la intolerancia religiosa, en lugar de buscar su sentido histórico, que les lleva a deducir que el Islam se deriva del Cristianismo. Afirmar que "Mahoma es un falso profeta que había estado recibiendo orientación de ese monje" es un producto del método científico de los orientalistas.

3.2. La leyenda del monje Sergio Baḥīrā en las fuentes cristinas

Tras dar paso a Juan Damasceno, otros escritores cristianos propiciaron directamente la creación de la leyenda de Mahound, mediante la que se

[12] Muhammad Ibn Umar Ibn Mubark (murió en 1523) Hadak el-Annouar wa Matalia el asrar Fi Sirat al Naby al-Mujtar. Ed. Dar el-Menahaj. Editado por Muhammad Ghasan Nasouh. Jada, 1998, p. 107. Muhammad Ibn Umar Ibn Mubark. (murió en 1523) Hadak El-Annouar wa Matalia el Asrar Fi Sirat Al Naby Al-Mujtar. Ed. Dar El-Menahaj. Editado por Muhammad Ghasan Nasouh. Jada, 1998, p. 101. Abo Naim Ahmed Ibn Abd Allah El-Asbahany (murió en 1070). Kitab Marafat Al-Sahabah. Edición Dar El-Watan lil-Nasher. El-Riad, 1998, Vol. 1, p. 445. Abo Baker Ahmad Ibn Ali Al-Jatib Al-Bughdady (murió en 1070). Tarije Baghdad. Ed. Dar el-Kitab Al-ilmi. Editado por Mustafa Abd al-Kader Ataa. Beirut, 1996, Vol.10, pp. 251-253.

caracterizaba y prejuzgaba de una forma muy negativa la moral de Mahoma.[13] Y así, durante los dos primeros siglos de la Hégira, la concepción de Mahoma como un hereje fraudulento creció mediante la distorsión de las casi innumerables tradiciones del Profeta. Este es el hadiz "الحديث" o tradición del monje Baḥīrā, el anunciador o precursor del Profeta. La historia se ha contado de diversas formas. En una de las versiones se cuenta que Baḥīrā se encontraba sentado en un monasterio cristiano, en Siria. Baḥīrā, monje piadoso, vio acercarse a una caravana sobre la cual se cernía una nube, que hacía sombra frente a un sol abrasador. Cuando los viajeros se detuvieron al lado del monasterio, las ramas de una palmera se juntaron para formar una sombrilla sobre un camello joven conductor, el cual se reclinó a su sombra. Este milagro sólo fue contemplado por Baḥīrā. Los miembros de la caravana fueron invitados a refrescarse en el refectorio, y cuando se sentaron a comer Baḥīrā les preguntó si todos los invitados estaban reunidos. Los invitados respondieron que sólo habían dejado fuera a un muchacho. El monje les ordenó que lo llamaran. El muchacho entró y Baḥīrā lo abrazó y le hizo sentarse a la mesa, y mientras comía, el monje le observaba de manera restrictiva y reconoció en su persona las señales evidentes de que el Profeta de Dios debía ser conocido.[14]

La fuerza de un apocalipsis se encuentra, en primer lugar, en su capacidad para dar sentido a la inestabilidad política y social, al revelar cómo los acontecimientos caóticos y los efectos adversos son en realidad parte de un plan cósmico divino en el cual todos los cambios significativos tienen un propósito. La

[13] Sandoval Martínez, S. *La figura de Mahoma en contra perfidia mahometi, de Dionisio cartujano.* Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antig. crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 627-645.

[14] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. Ed. Oxford University Press. New York, 1937, pp. 400-401.

proclamación del fin inminente del mundo no es el objetivo principal de estos escritos. Antes que nada, los textos apocalípticos se han de entender como obras de propaganda religiosa y política que sacan provecho a los sentimiento apocalípticos y colectivos en todo el mundo con el fin de expresar una visión acerca de los desarrollos en la actualidad y en un futuro próximo, al revelar la forma en que están conectados a un juicio final divino.[15]

Al igual que ocurre con las sesgadas biografías anteriores de Mahoma (Juan Damasceno, el *Risálat al-Kindi*, Teófanes o la *Historia de Mahometh pseudopropheta*), los cuatro textos del siglo XII se fundamentan en una distorsión deliberada de la tradición musulmana. En este caso, la finalidad de estos textos es la denigración del Islam a la vista de unos lectores ajenos totalmente al Islam porque nunca hayan visto a un musulmán, y no para aquellos que hubieran tenido un contacto diario con ellos, *dimmis "* ذمي*".* Por tanto, los autores gozan de total libertad para mostrar a Mahoma como un heresiarca y un sinvergüenza.[16]

Se observa también en esta historia y su desarrollo una alusión especial a los mitos que rodean la biografía del Profeta. Y aparecen muchos prototipos de la misma persona, todos ellos dirigidos a la gente del libro. Se observan también destalles novelescos en la leyenda, y en algunos casos no faltan las gracias de la imaginación medieval. De forma general encontramos detalles anacrónicos de la biografía del Profeta.

[15] Roggema, B. *The Legend of Sergius Bahira, Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in response to Islam.* Ed. Brill, Leiden, 2009, p. 61.
[16] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de València. Valencia, 2007, p. 174.

3.2.1. La versión latina de la leyenda de Sergio Baḥīrā

Casi la totalidad de las obras latinas que han sobrevivido a la vida del Profeta perseguían un objetivo clarividente, demostrar la imposibilidad de que un hombre como Mahoma fuera el mensajero de Dios. La cualidades mundanas del Profeta, presentadas como contraposición a la naturaleza de Jesucristo, constituyeron un tema constante. Se afirmaba del Profeta que era dado al sexo y al poder político los cuales utilizaba, según los latinos, para oprimir a sus seguidores y destruir el Cristianismo. Era implacable con sus enemigos, sobre todo con los judíos y cristianos, y se complacía en tener a sus opositores torturados y asesinados.[17]

En el conjunto de leyendas occidentales y bizantinas ocupa una posición relevante en la formación religiosa de Mahoma la figura de un personaje, ermitaño hereje, arriano, nestoriano o jacobita, según las diferentes versiones. Éste podría haber instruido a aquel de modo heterodoxo en los Textos Sagrados y en la doctrina cristiana, o bien habría convencido a Khadija de que los ataques de epilepsia de su reciente marido se debían a las visiones del ángel Gabriel. Este personaje recibió diferentes nombres (Bahira, Sergio, Nestorio, Pelayo y Nicolás), según se le asociase con los promotores de la herejía monotelita, de la Iglesia nestoriana, del pelagianismo o con el diácono apostólico institutor de la secta de los nicolaítas.[18]

La historia del monje cristiano Baḥīrā y de su reunión con Mahoma se convirtió en la base de una serie de visiones apocalípticas y de profecías destinadas a demostrar que no había nada de original en las enseñanzas del profeta, y que éste

[17] Kalin, I. *Roots of misconception: Euro-American perceptions of Islam before and after September 11.* En: Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars. Editado por Joseph E. B. Lumbard. Ed. World Wisdom Inc., USA, 2009, p. 149.
[18] Pérez González, M. (ed.) Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval. León, 2002, 347-358.

fue instigado a la práctica de este tipo de fraude por su mentor, como una forma de que los ignorantes e idólatras árabes llegaran al conocimiento de Dios.[19]

Se ha contado que un clérigo, despechado por no haber conseguido honores en Roma, se ofreció a Mahoma para urdir un engaño. Domesticó una paloma: colocaba en la oreja de Mahoma granitos de trigo y la acostumbró a comer allí. Después fue fácil convencer a muchos de que la paloma era el Espíritu Santo y había designado al caudillo, cuyos mensajes debían seguir. Y así ocurrió que, en una concentración religiosa una paloma sobrevoló a los presentes hasta que se posó, como lo tenía por costumbre, en el hombro de Mahoma y acercó su pico y lo metió en su oreja. El pueblo, que vio lo que la paloma hacía, quedó muy maravillado y muchos creyeron, por eso, que se trataba de un gran profeta, pues el Espíritu divino se había posado en él y le hablaba al oído. Los musulmanes, por supuesto, no tienen tal creencia, y la leyenda no deja de ser una invención puramente cristiana, pero hay que destacar que Thomas Nashe subraya implícitamente la credulidad musulmana, no el engaño de Mahoma. En su vena satírica habitual, Nashe dice que él cree que el «ídolo de Mahoma» se encuentra en el cielo.[20]

El texto del apocalipsis de Sergio Baḥīrā no había sido aún fundido con la leyenda de la catequización de Mahoma. Muy probablemente, un cristiano de Mesopotamia que conocía la leyenda del monje se valió de su nombre para redactar un apocalipsis utilizando los textos apocalípticos extendidos en el oriente. En una época más reciente, alguien ha tenido la idea de reunir el apocalipsis en la leyenda

[19] Gottheil, R. (1898-1903) *A christian Bahira Legend.* Zeitschrift für Assyriologie XIII, 119-210; XIV, 203-268; XV, 56-102; XVII, 125-166.
[20] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance.* Ed. Oxford University Press. New York, 1937, p. 409.

para hacer una especie de *corpus Bahirianum*, que habría incluido en un relato único todo lo que se sabía a propósito del monje inspirador de Mahoma.[21]

El joven jefe se interesa entonces por la religión del monje. Éste dice que adora al Dios eterno, creador del cielo y de la tierra, el único Dios en tres personas, triple en sus personas, en su esencia. Mahoma sostiene que esta doctrina es demasiado alta y por encima del alcance de su pueblo, y pide al monje que le explique los puntos esenciales. Baḥīrā los enumera: la adoración del Verbo, consustancial al Padre, la del Padre y del Espíritu Santo; la encarnación del Verbo, su diseño por la obra del Espíritu y su nacimiento de la Virgen María, sus milagros hasta su Ascensión, su segundo advenimiento el día de la sentencia.[22]

«Así pues, tú (Dios te salve) no disimules, y, como bien sabes, reconoce que el monje Sergio, habiendo cometido un grave pecado en su monasterio por el que fue excomulgado y expulsado, llegó a la región de Tiháma y de ahí bajó hasta La Meca, donde había dos comunidades, una adoradora de ídolos y otra hebrea. Allí encontró a Muhammad, que era idólatra. Y queriendo hacer algo para complacer a los monjes que lo habían expulsado y merecer el perdón (eran en efecto herejes nestorianos que dicen que María no dio a luz a Dios sino sólo a la persona humana) intentaba persuadirlo con todo afán e insistencia a que abandonase los ídolos y se hiciese cristiano nestoriano. Consiguió llevarlo a cabo y Muhammad se hizo discípulo suyo, por lo que aquél se hizo llamar Nestorio.»[23]

Todos los sarracenos peregrinan a Meca para adorar el pie de Mahoma, depositado en un arca. El arca está suspendida en el aire y es atraída por tres grandes piedras imanes que cuelgan sobre ella de unas cadenas, pues el arca no

[21] Bignami-Odier-G, J. *Levi Della Vida. Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira.* Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 62(1), 1950, pp. 125-148.
[22] Baron Carra de Vaux. *La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran.* Revue de l'Orient chrétien, II, 1897, pp. 439-454.
[23] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hãšimi y al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 212.

está revestida de oro por la parte que desde arriba alcanzan los imanes. Muchos sarracenos creen que esto ocurre de forma milagrosa y no como fruto de la técnica, y al igual que los cristianos creen que el Papa romano es vicario de Jesucristo, así los sarracenos creen que el califa de Bagdad es un vicario. Y al igual que los cristianos creen «que Jesucristo fue hijo de Dios, así los sarracenos creen que Mahoma fue el enviado y profeta del altísimo creador, y que por su mediación ante Dios se salvarán».[24] La fe cristiana fue rápidamente dañada en cuanto que Mahoma siguió las invenciones heréticas y abominables de Maurus; juntos pervirtieron el Antiguo y Nuevo Testamento.[25]

El historiador leonés Lucas de Tuy (segunda mitad del siglo XII) no hace referencia, por ejemplo, a ninguno de los primeros seguidores de aquél, ni diferencia el período mecano del medinés, como tampoco hace una exposición de la doctrina religiosa y disposiciones legales musulmanas, excepto la condición no divina de Jesucristo, y ni siquiera se toma la molestia de narrar los falsos prodigios de Mahoma, a los que sí alude, y que eran comunes común en este género literario. En tercer lugar, la presentación de la trayectoria del personaje es desmañada e incoherente por momentos. Por ejemplo, al inicio se dice que aquél fue proclamado profeta y rey por la asamblea de los creyentes, pero luego se afirma que alcanzó la realeza por su matrimonio con Khadija. La noticia del viaje a Hispania en los comienzos de su carrera apenas se sostiene, a propósito de la idea de la inspiración diabólica del personaje y, en todo caso, se compagina mal con las supuestas motivaciones políticas que lo habrían animado desde el principio. El esquema

[24] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara 25(1), 2004, pp. 5-43.
[25] Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom.* Ed. American Philosophical Society, Filadelfia, 1992, p. 3.

biográfico, por tanto, se encuentra en la línea de la imagen que los autores del medievo se hacían del Profeta.[26]

La versión latina es de una época más reciente. El texto oriental del que depende la traducción latina era más antiguo que las versiones que nos han llegado en siriaco y en árabe. De modo que los críticos pueden saber cómo "los hombres de la Iglesia" lo juzgaban.[27] En la opinión de D'Alverny, la invención occidental es de una fantasía mucho más extravagante. El monje pasa a ser un cardenal llamado Nicolás, que, para vengarse de sus detractores, hizo de Mahoma el instrumento de su revancha. Este Nicolás fue luego confundido con el mismo Mahoma, cuya honorable carrera comenzó en Roma, pero furioso al no haber sido elegido Papa, fundó una religión rival. Y como demuestra Pedro el venerable, se identifica a Nicolás con uno de los diáconos de la Iglesia apostólica, fundador de la secta de los nicolaítas.[28]

Otras versiones latinas intentaron explicar la propia vida de Mahoma. Una mujer llamada Khadija, que estaba al frente de una provincia llamada Corocania, al ver que el hombre se hacía fuerte en camaradería con los judíos y los sarracenos, deseaba protegerse con la majestad divina que había en él y, como era viuda, tomó a aquél por marido. De ese modo Mahoma obtuvo el gobierno de toda su provincia. Éste hasta tal punto enturbió con sus trucos no sólo a la mencionada señora, sino

[26] González Muñoz, F. *Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma. La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50* y el tratado *Sobre la seta mahometana* atribuida a don Pedro, obispo de Jaén entre 1296 y 1300. En: Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de outubro de 2005), Lisboa, 2006, pp. 591-598.

[27] Benedicto Ceinos, I. *Apéndice sobre la data y origen de la Historia de Mahoma.* Archives d'Historia Doctrinale et Littéraire de Moyen Age, 37, 1970, pp. 165-168.

[28] D'Alverny M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age.* Archives d'Histoire Doctrinale, 22, 1949, pp. 69-131.

también a los judíos y sarracenos, y proclamó públicamente que él era el mesías anunciado en las Escrituras.[29]

Cuando en Europa se empieza a producir un declive en el estudio del Islam, comienzan a aflorar como consecuencia escritos carentes de sentido acerca de Mahoma. A finales del siglo XIV, por ejemplo, el poeta inglés William Langland se dirige a sus lectores con su *The Vision Concerning Piers Plowman,* habida cuenta de que la carrera de Mahoma había recibido una amplia aceptación en las generaciones anteriores. Para empezar, Mahoma era cristiano, y un cardenal de la corte, un gran recepcionista con todos, que deseaba convertirse en Papa, *primado de la santa Iglesia*. Sin embargo, no hubo lugar para él en la sociedad de Roma. Mahoma por lo tanto se abrió camino hacia Siria, donde con astucia y artes mágicas engañó a los sarracenos a creer que él estaba en comunicación directa con el cielo, y por lo tanto, Mahoma es presentado como un falso cristiano que fundó la falsa fe que dominó el Levante.[30]

Algunas de las ideas populares acerca de Mahoma fueron recogidas por los escritores que poseían un conocimiento mucho más aceptable del Islam, y en algunos casos un conocimiento del árabe. Walter Dupont describe a Mahoma como "retórico, aritmético, dialéctico, geómetra, músico, astrólogo y gramático," es decir, aplican la tradición occidental del *trivium* y *quadrivium* a Mahoma, como si hubiera sido criado en las escuelas de occidente. Hugo de Fleury, monje benedictino francés, habló del Profeta como un *«perfectissimus mago».* Tales nociones reflejan el respeto a la ciencia islámica y constituyen un cumplido ambiguo para explicar el

[29] De la Cruz Palma, O. *La Vita Magumethi de Voragine - Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze) c.1226-1298.* Mirandum, 19, 2008, pp. 5-34.
[30] Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom.* Ed. American Philosophical Society. Filadelfia, 1992, p. 14.

éxito del Islam sin aceptarlo como verdadero. Más tarde, estas ideas fueron recogidas por los escritores que tenían un conocimiento real. A principios del siglo XIII, Marcos de Toledo, traductor del Corán (*Alchoranus infelicium Sarracenorum*) y de Ibn Tumart, describieron al Profeta como experto en el arte de la matemática. La *Crónica de España* le describe muy instruido en las artes mágicas, y uno de los más doctos en Arabia y España.[31]

Nos encontramos que en la leyenda de Baḥīrā hay un diálogo entre un alumno que es Mahoma, y el profesor que es el cristiano Sergio. El alumno pregunta y el profesor contesta según la creencia islámica. En la evolución de la leyenda de Sergio Baḥīrā, se fueron explicando las diferencias esenciales entre la religión musulmana y la religión cristiana en diversas materias como, por ejemplo, el matrimonio «Yo le contesté: en el libro se les permitió cinco, seis y hasta diez; en la medida de sus posibilidades. Me enseñó, además, que había sido llevado al cielo; y le dije lo que había visto, cuando los ángeles me llevaron hasta el cielo, yo sobre todo a él, sin omitir enseñarle ni una cosa. Después de unos pocos días, me acerqué diciendo: He pasado por la casa de uno de mis amigos, Zaid. He pasado por él y llegué a su esposa. Yo la miré y concebí un gran afecto por ella. Deseo que seas tú quien me ayude en este asunto, porque tú has sido para mí con todo tipo de razones.»[32]

La muerte de Mahoma fue narrada por los autores medievales de diferentes formas, y siempre de forma mísera y con el afán de comparar al Profeta con Jesucristo. Por ejemplo, cuando Mahoma murió, fue tenido en gran estima por todo su pueblo. Fue embalsamado en mirra y áloe y colocado en un ataúd. Fue trasladado a una casa grande y la puerta de la casa fue cerrada. Se dijo que por un

[31] Daniel, N. *The Arabs and Mediaeval Europe.* Ed. Longman. Londres, 1975, p. 234.

[32] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara 25(1), 2004, pp. 5-43.

período de tres días iría hasta el cielo, al Mesías que le envió. Después de tres días, cuando todos se encontraban reunidos, abrieron la puerta de la casa con el fin de ver qué había ocurrido con el profeta de Dios. Pero no pudieron entrar debido al hedor del cadáver.[33]

El *Liber Nycholay* es un texto latino anónimo de procedencia italiana, probablemente romana, que puede datarse en la segunda mitad del siglo XIII. Presenta una curiosa versión de la leyenda de Mahoma, según la cual éste habría sido en origen un cardenal romano llamado Nicolás que, frustrado en sus ambiciones por acceder al papado, fundó una nueva religión a modo de venganza. Se le describe como docto en gramática, dialéctica y astronomía, erudito en los asuntos mundanos, y conocedor de diferentes lenguas.[34]

Finalmente, Mahometo[35] es asesinado a traición por la familia de una amante judía, quien arroja el cadáver a una piara de cerdos que lo devoran, pero ésta con astucia preserva el pie izquierdo, que embalsama y deposita en una urna preciosa. Ella ofrece una explicación a los musulmanes acerca del cuerpo de Mahometo: fue llevado a los cielos por los ángeles, y en su lucha frente a aquellos, logró retener un pie, del cual les hace legado para que le rindan honor. Así lo hacen, y construyen un sepulcro de piedra para la reliquia e instituyen la peregrinación anual a este lugar.[36]

[33] Gottheil, R. (1898-1903) *A christian Bahira Legend.* Zeitschrift für Assyriologie XIII, 119-210; XIV, 203-268; XV, 56-102; XVII, 125-166.

[34] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara 25(1), 2004, pp. 5-43.

[35] Mahoma recibe el nombre de *Mahometo* en una leyenda en la que se describe su adoctrinamiento a cargo de un eremita cristiano llamado Mauro hasta su muerte a manos de la familia de una amante judía.

[36] González Muñoz, F. *Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma.* La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50 y el tratado «Sobre la seta mahometana» atribuida a Don Pedro, obispo de Jaén entre 1296 y 1300. En: Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de outubro de 2005), Lisboa, 2006, pp. 591-598.

Mahometo, ya en la ciudad, convence al pueblo de que ore durante cinco días en la iglesia, mientras él mismo visita a su antiguo maestro para solicitar su mediación ante Dios. Entre ambos componen secretamente el libro que contendrá los preceptos de la nueva religión, que son la circuncisión, la negación de la Trinidad, algunas prescripciones alimentarias, las abluciones, la festividad del Viernes, la poligamia y la sodomía. Una vez compuesto el libro, lo atan a los cuernos del segundo de los toros que, en su debido tiempo, lo depositará mansamente en el regazo de Mahometo mientras éste se encuentra reunido con el pueblo en la iglesia. Mahometo ruega a Dios que le envíe a un intérprete celestial para ayudarle a comprender los preceptos del libro. En ese momento la paloma amaestrada acude a su oído a picar el grano de trigo. Todos la toman por un mensajero divino.[37]

Un eremita cristiano llamado Mauro convence a un joven camellero llamado Mahometo para que abandone su oficio servil y se convierta en discípulo suyo, prometiéndole un rápido encumbramiento. Le ordena que adiestre en secreto a dos becerros y una paloma. Los primeros habrán de prosternarse dócilmente en tierra ante él y comer de su mano; la segunda, a picar el grano depositado en su oído.[38]

En la leyenda de Sergio Baḥīrā, a veces se explica su historia después de su muerte. Y así, por ejemplo, se cuenta que, en el contexto de la muerte del rey, jóvenes y ancianos se enfrentan con motivo de la religión que deben seguir. Por un lado, los primeros se quejan por el excesivo rigor de los ayunos y vigilias cristianos, y por otro lado, los ancianos no están dispuestos a volver al paganismo anterior.

[37] González Muñoz, F. *Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma.* La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50, y el tratado «Sobre la seta mahometana» atribuida a Don Pedro, obispo de Jaén entre 1296 y 1300. En: Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de outubro de 2005), Lisboa, 2006, pp. 591-598.
[38] *Ibídem.*

Para evitar un cisma, todos llegan a un acuerdo en consultar la opinión del eremita Mauro. Éste retrasa durante ocho días la respuesta. Entretanto, encarga a Mahometo que libere a uno de los becerros y entierre en una fosa cinco odres llenos de agua. Pasados los ocho días, Mauro recomienda al pueblo que elijan a un rey, bajo cuya dirección podrán encontrar una nueva religión. El futuro rey habrá de ser aquel que consiga doblegar a un toro salvaje del lugar, enviado como prueba por Dios. Mahometo es el único que lo consigue, dando pruebas de su condición de elegido al hacer brotar de la tierra el agua contenida en los odres, de forma milagrosa.[39]

En general, los contenidos de los relatos de las semblanzas de Mahoma que circulaban en los ambientes clericales europeos desde inicios del siglo XII se asemejaban bastante. Por ejemplo, las noticias sobre el monje instructor de Mahoma son bastante similares, la promoción de Mahoma a rey y profeta, sus falsos milagros, su muerte ignominiosa y su sepulcro fabricado con piedra imán, se encuentran en otros textos latinos datables en los siglos XII y XIII.[40]

En épocas postcruzada nos encontramos con que los narradores de la leyenda y sus respectivas versiones, expresan revancha mediante la literatura, mostrando a Mahoma como un rey de Bagdad. Y de él se cuenta que quiso establecer su sede en Bagdad, entrando en la senda común a toda la humanidad. Por ejemplo, se asegura que Garufa, discípula de Mahoma, era muy hermosa y tenía por esposo a un varón noble, llamado Marzoco, quien sospechando de ella, fingió emprender un viaje, y cuando regresó de noche a escondidas y encontró a

[39] González Muñoz, F. *Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma. La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50* y el tratado *Sobre la seta mahometana* atribuida a Don Pedro, obispo de Jaén entre 1296 y 1300. En: Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de outubro de 2005), Lisboa, 2006, pp. 591-598.
[40] *Ibídem.*

Mahoma y a Garufa yaciendo unidos, inmediatamente mató a Mahoma. Con el fin de no recibir muerte a manos del pueblo, Marzoco acordó con Garufa un argumento que explicara la desaparición de Mahoma: éste había sido llevado al paraíso por los ángeles y uno de sus pies quedó en manos de Garufa.[41] Mención especial merece esta pareja de asesinos. El marido de la discípula de Mahoma posee un nombre italiano, Marzucus, que designa ordinariamente al león rampante emblema de la ciudad de Florencia (Marzocco), aunque también está atestiguado ocasionalmente como antropónimo en textos italianos del siglo XIII. En cuanto al nombre de la discípula de Mahoma, éste aparece en distintos lugares del texto como Garufa, Charufa, Charuffa y Caruffa. Estas variantes podrían deberse a las deficiencias en la transcripción de la palabra surafà' (s. sarîfa), que designa a las familias encargadas del control de La Meca y que se decían descendientes del Profeta. En efecto, como el texto señala expresamente, a los descendientes de Charufa corresponde el patronato de La Meca.[42]

El célebre alquimista franciscano Juan de Rupescissa nos cuenta en su *Livre révélateur*, escrito en la prisión de Aviñón, donde estuvo encarcelado veinte años, que tuvo una horrible visión nocturna en diciembre de 1356, y cómo la lectura de la *Visión del monje Sergio* confirmó plenamente su propio sueño. En el sexto tratado de su *Livre révélateur,* en el que implementa una variedad de fuentes poco comunes en general, nos ofrece varios extractos de la *Visión del monje Sergio*: «recibió la

[41] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara 25(1), 2004, pp. 5-43.
[42] *Ibídem.*

revelación de los santos ángeles en la Cumbre del monte Sinaí, en tiempos de Mauricio, emperador de Roma.»[43]

3.2.2. La versión latina bizantina de la leyenda de Sergio Baḥīrā

El historiador leonés Lucas de Tuy narra los siguientes hechos. Tras las victoriosas campañas del emperador Heraclio contra los persas, y en un ambiente de creciente descontento en los pueblos de oriente por la sumisión a los bizantinos, apareció un agitador llamado Mahumet que, sirviéndose de sus artes mágicas, exhortó a los árabes a no someterse a ningún pueblo extranjero, ya que Dios les proporcionaría un guía benévolo originario de su propia nación. Los árabes creyeron en sus palabras, lo proclamaron profeta y rey, y progresivamente fueron abandonando la fe católica para abrazar sus doctrinas. Mahumet, que pertenecía al linaje de Ismael, fue un comerciante perspicaz que, en sus viajes por Egipto y Palestina, frecuentaba la compañía de judíos y cristianos, sobre todo la de un monje antioqueño, de quien aprendió superficial y erróneamente algo del antiguo y el nuevo Testamento. Con motivo de una estancia en la región de Corozania, consiguió seducir a la soberana del lugar, Khadija, que había quedado impresionada por la belleza y elocuencia del joven. Mahumet llegó a convencerla de que él era el Mesías que esperaban los judíos. Y así era que, tanto judíos como árabes venían de todas partes a escucharlo. Mahumet componía leyes nuevas apoyadas en testimonios corruptos extraídos de ambos Testamentos, e instaba a su audiencia a que castigase con la espada a quien viniera a predicarles cosas distintas. Al ver Khadija que Mahumet contaba igualmente con el apoyo de judíos y sarracenos, lo tomó como esposo confiriéndole

[43] Bignami-Odier-G, J. *Levi Della Vida. Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira.* Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 62(1), 1950, pp. 125-148.

la dignidad real. Durante un tiempo Mahumet ejerció la realeza, realizando hechos de armas valerosos, pero enseguida comenzó a sufrir ataques de epilepsia. Khadija estaba apenada por haberse casado con un hombre que parecía poseído por los demonios, pero éste la consoló asegurándole que sus desmayos se debían a las apariciones del arcángel Gabriel. A esto añadía algunos portentos obrados gracias a sus artes mágicas, pero también profecías que le inspiraba el diablo, transfigurado en ángel de luz. Entre éstas se cuenta la que tuvo lugar en el inicio de su predicación, cuando Mahumet vino a Hispania y enseñó en Córdoba la doctrina de que Cristo había nacido de una virgen por obra del Espíritu Santo, pero no era dios. Cuando estas noticias llegaron a Isidoro de Sevilla, que se encontraba de retorno a Hispania después de una visita a la curia romana, ordenó que apresaran a Mahumet, pero el diablo se le apareció a éste y le advirtió de que emprendiese la fuga hacia África y Arabia, donde su predicación habría de tener más éxito, como así sucedió. Una de las instituciones más notables de Mahumet fue la restauración de la secta de los nicolaítas, discípulos del antioqueño Nicolás, uno de los siete diáconos apostólicos, a la que se refiere San Juan en el Apocalipsis. Hacia el año 618 Mahumet invade algunas regiones de Arabia, Siria y Mesopotamia, y llega a vencer a Teodoro, hermano del emperador Heraclio. Tras esta victoria, toma Damasco y en esta ciudad, hasta entonces cristiana, establece su capital. Tales triunfos militares le otorgaron una aureola de divinidad, pero en el décimo año de su reinado Mahumet muere envenenado por un discípulo suyo llamado Albimor, que deseaba probar si era cierta la promesa que el maestro había hecho de resucitar al tercer día. Antes de morir, Mahumet advirtió a sus acompañantes que recibiesen el perdón de los pecados mediante el bautismo. Estos esperaban, efectivamente, la resurrección prometida, pero cuando el hedor del cadáver se les hizo insoportable se retiraron

dejándolo sin vigilancia. Pasados diez días, Albimor lo encontró despedazado por los perros; recogió sus restos y les dio sepultura en Medina.[44]

La parte más hilarante es la noticia sobre la venida de Mahoma a Hispania, concretamente a Córdoba, donde habría predicado la naturaleza no divina de Cristo, hasta que hubo de huir, advertido por el diablo de que Isidoro había enviado a sus hombres a capturarlo. Ya al comienzo de mi exposición adelanté que este pasaje parece haber sido torpemente insertado en medio de un esquema narrativo coherente con las tradiciones comunes en occidente sobre la vida del profeta. En efecto, se diría que el enfrentamiento entre Mahoma e Isidoro constituye un capítulo de la hagiografía isidoriana más que de la polémica antimahometana. En todo caso, se trata de una tradición compleja y de orígenes oscuros.[45]

Un día Mauro vio a un niño a quien llamó a su lado, porque reconoció en el muchacho "a través del arte astronómico" a uno a quien le podía enseñar la plena medida de su maldad. Y así, Mahoma se convirtió en el discípulo de Mauro, que le instruyó en idiomas y las artes diabólicas, y cada día Mahoma se hacían más diestro en el mal. Cuando el rey de la ciudad murió sin herederos surgieron disensiones políticas. Los ciudadanos hicieron un llamamiento a Mauro, quien había elaborado un plan detallado en previsión de esta circunstancia. Ingeniosamente ideó la elección de Mahoma como rey, y aseguró su aceptación como especialmente bendecida.[46]

La idea de asociar al profeta del Islam con un miembro de alguna de las iglesias cristianas constituye un hecho común en la historiografía y la literatura

[44] Pérez González, M. (ed.) Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval. León, 2002, 347-358.
[45] *Ibídem.*
[46] Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom.* Ed. American Philosophical Society. Filadelfia, 1992, p. 2.

polémica medievales. A partir de unas pocas noticias de tradición musulmana, los autores del Medievo fueron elaborando y remodelando toda una leyenda sustentada en dos premisas básicas, que Mahoma no fue un verdadero profeta, y que el Islam constituye una derivación perversa del Cristianismo.[47]

Mientras la tradición ortodoxa de que el Profeta fue envenenado era conocida, sin embargo, la leyenda medieval cristiana contaba que había muerto de una crisis epiléptica, tras la que serían cerdos los devoradores de su cuerpo. El oprobio de Mahoma iba en aumento y los cerdos como profanadores de su cadáver se consolidaban en detrimento de los perros, apareciendo en la mayoría de las historias cristianas de su vida para explicar el rechazo de los musulmanes a la carne del paquidermo. La historia, que dio una explicación sencilla de la ley islámica que prohibía el consumo de carne de cerdo, se amplió a veces con detalles circunstanciales de repugnante suciedad. Sin duda, fueron los cantares de gesta los más prolijos en la divulgación de esta historia. En la *Chanson de Roland* el ídolo de Mahoma es arrojado por sus seguidores a un foso donde los devoran perros y cerdos, repitiéndose el episodio en otros cantares épicos. Pero diversos poemas francos recogían la historia de la muerte del Profeta añadiendo un nuevo componente infamante a la narración: Mahoma estaba inconsciente por su estado de embriaguez cuando fue devorado por cerdos. En el siglo XII la muerte del Profeta fue contada en versos latinos por un cierto Gualterius cuyo poema es la fuente directa del poema de Alexandre du Pont (siglo XIII). El prejuicio cristiano contra el Islam no fue a mayores extremos que en este poema francés. Mahoma es retratado como una especie de señor feudal, que se convirtió en cardenal, y no siendo elegido

[47] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara, 25(1), 2004, pp. 5-43.

papa se venga con la invención de una nueva herejía. El poeta lo describe como un libertino infame, un ladrón y hechicero. Al igual que en varias novelas francesas, se hacen alusiones explícitas a que se cuerpo es devorado por la especie porcina. Una historia tan desagradable rara vez ocurre en la literatura isabelina.[48]

3.2.3. La versión árabe de la leyenda de Sergio Baḥīrā

Existen siete textos manuscritos en árabe en las bibliotecas europeas, acerca de esta leyenda.[49]

I. Ms Paris (Biblioteca Nacional) Árabe 215 = Supplem. 107; Ms escrito con claridad, de A.D. 1590. La leyenda Bahira se encuentra en ff. 154-176. Designada como A.

II. Ms Paris Árabe 70 = Fondo Antigua 170, ff. 50-126, Ms del siglo xv. Las tres primeras páginas son deficientes. Sólo se ha recopilado alrededor de una cuarta parte del texto. Designado por P.

III. Ms Paris 71 = Fondo Árabe Antigua 171. Es una copia (realizado en el siglo XVII) de cualquiera de las anteriores o de su original, pero es un excelente ejemplar y muy legible. Por lo tanto, se ha recopilado con preferencia a P., que ha sufrido un poco en el curso del tiempo. Designado por X.

IV. Ms Paris Árabe 258 = Fondo Antigua 156, ff. 48-64; al comienzo del siglo XV. El manuscrito está escrito de forma despreocupada; el guión no es bueno, y en muchos lugares el papel está completamente arrancado. Designado por E.

[48] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance.* Ed. Oxford University Press. Nueva York, 1937, pp. 412-413.

[49] Gottheil, R. (1898-1903) *A christian Bahira Legend*. Zeitschrift für Assyriologie XIII, 119-210; XIV, 203-268; XV, 56-102; XVII, 125-166.

V. Ms Gotha A. 2875, ff. 47 B-67 b. Ms del siglo XIII, excelentemente escrito. El Profesor Partsch tuvo la amabilidad de enviar el Ms a Berlín en 1889. Designado por D.

VI. Bodleian Ms 199. Copia bastante bien cuidada, escrita en papel.

VII. Ms Vaticano 176. Escrito en el año 1594. Este Ms se conozco a través de la referencia de Steinschneider. Polemische und apologetische Literatur, p. 1 60. Citación del Ms en la Evangelium Infantiae Sike, p. 84.

Los europeos han copiado esta leyenda de las versiones árabes, por lo que es muy difícil distinguir entre la versión árabe y la versión latina. Lo que es de una claridad meridiana es que los redactores de las leyendas poseían una idea muy vaga e inexacta acerca de la doctrina y ritos islámicos. Parece muy probable que su conocimiento no derivase de la propia experiencia ni de la erudición, y que en realidad fueran deudores de tradiciones historiográficas y polémicas populares, y de informaciones de viajeros o misioneros suministradas por vía oral.[50]

Las primeras obras orientales de polémica antimahometana tomaron estas tradiciones sacándoles partido para establecer la idea de que Mahoma fue un pseudoprofeta instruido y aleccionado por un cristiano heterodoxo. Así, Juan Damasceno afirma, en la primera mitad del siglo VIII, que Mahoma frecuentó la compañía de un anónimo monje arriano.[51]

Otro elemento de contradicción entre las historias acerca de la leyenda de Baḥīrā, se encuentra en la observación de que hay dos tradiciones: la de Baḥīrā el

[50] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara 25(1), 2004, pp. 5-43.
[51] *Ibídem.*

Precursor y la de Waraqah[52] el Maestro del Profeta. La primera es estrictamente de origen musulmán, y la segunda se presta fácilmente a la propaganda anti-islámica. (La aseveración de opositores contemporáneos de que Mahoma fue enseñado por cierta persona “extravagante", es mencionada dos veces en el Corán y es rechazada). A veces las dos tradiciones se combinan en una. Los nombres que se incluyen en estas reorganizaciones desaparecieron de la leyenda cristiana, y una u otra de estas personalidades, o ambas, se habían sustituido por la de Sargis o Sergius, posiblemente por el recuerdo confuso de un hereje monofisita con ese nombre. Los narradores cristianos hacen énfasis en la traición del monje Sergio que abandonó su fe e instruyó a Mahoma. La explicación más difundida es que abjuró del Cristianismo por la rabia y la decepción de no obtener un puesto preferente en la Iglesia.[53]

En algunas versiones de la leyenda encontramos un intento de explicar la propia leyenda: por ejemplo, se puede leer que fue un monje el que instruyó a Mahoma, llamado Sergio, quien por sucumbir al error de Nestorio, fue expulsado de la comunidad monástica, llegó a Arabia y se unió a Mahoma. Sin embargo, en otro lugar se lee que era un arcediano que vivió en la región de Antioquía y fue un jacobita. Los jacobitas predicaban la circuncisión y que Cristo no era Dios, sino

[52] Warka Ibn Nofel “ورقه ابن نوفل” primo de Khadija, ha sido confundido frecuentemente con el monje Bahira. La Sunna narra que el Profeta recibió las revelaciones por medio del arcángel en la cueva de Hira, “حيراء” y cómo el arcángel lo abrazó fuertemente por tres veces, y le pidió dos veces: «lee el nombre de tu Señor», y contestó el profeta: «no sé leer.» Y por tercera vez se lo pidió. Tras el encuentro con el arcángel, Mahoma se dirigió a su esposa Khadija “خديخه” con su corazón palpitante de miedo, y le dio la noticia. Khadija acudió a su primo Warka ibn Nawfal a contarle el encuentro de Mahoma con el arcángel. Ante la noticia de Khadija, Warka exclamó: «Esta es la ley que fue revelada por Dios a Moisés, me gustaría estar vivo cuando la gente te expulse.» Muhammad Ibn Ismail Al-Bujari (murió 870). Sahih Al Bujari, kitab al-Manakeb. Ed. El-Maktaba Al-Ameria. El Cairo, 1893, Vol. 7, pp. 142-145.

[53] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance.* Ed. Oxford University Press. Nueva York, 1937, pp. 402-403.

solamente un hombre justo y santo, y afirmaban que fue concebido por el Espíritu santo y nacido de la Virgen; todo lo cual era creído por los sarracenos. El tal Sergio, según dicen, enseñó a Mahoma muchas cosas del Nuevo y del Antiguo Testamento.[54]

El episodio del monje cristiano constituye para la historiografía islámica la prueba de la veracidad de la misión profética de Mahoma; sin embargo, la polémica bizantina, se hizo con el poder de esta tradición para demostrar que el profeta árabe había reproducido los fragmentos de la doctrina del Cristianismo, por otra parte herética, que había aprendido de un monje. La explotación de estos escritos bizantinos se remonta al siglo IX.[55]

Y para demostrar esta relación "El papel del monje cristiano Sergio (Baḥīrā) acerca de Mahoma no es sólo probable sino necesario, a salvedad de que los autores musulmanes, como en otros lugares, han asumido un adjetivo siriaco por un nombre propio. Los biógrafos cuentan las luchas de Mahoma con los paganos y judíos, pero no aportan datos de sus luchas con las tribus cristianas; por el contrario, citan dos reconocimientos a los cristianos de Adrok y Aïla, incluso entregó su abrigo a los de esta última ciudad. Cuando leemos que Mahoma permitió a la gente del Najran permanecer cristianos, suponemos que este favor fue debido a que los árabes paganos o judíos habían combatido al pueblo de Dios y discutieron su doctrina, pero que los cristianos no lo habían hecho nunca."[56]

[54] De la Cruz Palma, O. *La Vita Magumethi de Voragine - Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze)* c.1226-1298. Mirandum, 19, 2008, pp. 5-34.

[55] Bignami-Odier-G, J. *Levi Della Vida. Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira.* Mélanges d'archéologie et d'histoire, 62(1), 1950, pp. 125-148.

[56] Nau, F. *Un colloque du patriarche Jean avec L'Émir des Agaréens.* Journal Asiatique, série 11(5), 1915, pp. 226-279. Un colloque du patriarche Jean avec L'Émir des Agaréens et faits divers des années 712 á 716 d'après la ms. Du British muséum ADD. 17193. Avec un appendice sur le

Esta versión apoya a otra versión árabe tardía. La vida de Mahoma se podría situar en la primera mitad del siglo IX, basándonos en el hecho de que la reacción religiosa frente al Islam entre el elemento popular hispánico se produce tardíamente.[57] El documento de dicha versión tiene por título: «Historia de las relaciones del monje Baḥīrā y del Árabe, contada *de auditu* (conocimiento de los hechos *"de oídas"*) por el monje Morhab.» Está contenido en el manuscrito 215; Fondo Árabe; Biblioteca Nacional de París, en el cual ocupa los nº 151 a 176. Su copia, así como la de otras piezas de este compendio, tiene fecha del año 1306 de Mártires, 6 de Tôbà.[58]

Un escritor cristiano de Egipto, al parecer un monje, escribió una larga historia sobre el monje Baḥīrā, una autobiografía, en la que este personaje habiéndose hecho viejo, se confiesa y se arrepiente, no sólo de haber admirado la sabiduría del niño Mahoma y haber despertado su joven mente, sino de haber sido el instigador de toda su doctrina, el instigador de todos los actos, el verdadero autor y responsable de su Corán, su consejo permanente, su ángel Gabriel. El dolor del viejo monje es grande y su arrepentimiento es profundo, porque se le informó de conocimiento sobrenatural y de visiones apocalípticas, lo que le hizo ver todos los males que su impostura desató en el Cristianismo. La historia no carece de sabor y es lo suficientemente rica en detalles curiosos. Es de suponer que las profecías que contiene se aplicaran en el primer siglo del califato abasí, que permiten fijar el tiempo, en ausencia de cualquier fecha escrita. El autor egipcio no ha colocado la

patriarche Jean I sur un colloque d'un patriarche avec le chef des Mages et sur un diplôme que aurait été donné port Omar á L'évêque du tour 'Abdin.

[57] Benedicto Ceinos, I. *Apéndice sobre la data y el origen de la Historia de Mahoma.* Archives d'Historia Doctrinale et Littéraire de Moyen Age, 37, 1970, pp. 165-168.

[58] Baron Carra de Vaux. *La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran.* Revue de l'Orient chrétien, II, 1897, pp. 439-454. La fecha del documento es del año copto egipcio antiguo, 1306, equivalente el año 1589 d.C., es decir, 957 años después de la muerte del profeta Mahoma.

historia en boca del mismo Baḥīrā, sino que ha arreglado una pequeña puesta en escena. Y así, otro monje, de nombre Morhab, es el encargado de presentarnos al viejo penitente y de recibir, para que nos lo transmita, la confidencialidad de su delito.[59] Y por fin no faltan, tanto en las versiones árabes como latinas, la imaginación necesaria para finalizar la leyenda. «Él se dio cuenta de que por estas últimas palabras Mahoma creía que él deseaba designar a los cristianos; pero no se atrevió a reconocer su error por temor a la ignorancia de sus compañeros.»[60] La culpabilidad es a veces de Mahoma y otras veces de Baḥīrā, pero en general quedaba muy claro que la culpa en la versión árabe era solamente de Mahoma. Baḥīrā lleva a cabo esta doble misión sin demasiadas personas; regresó al país de la predilección (bilâd-el-Uàr) y comenzó a predicar a la gente, les rogó que no adoraran varias cruces, sino una sola, y que no erigieran varias cruces en sus iglesias, sino una sola, que debía ser la del Salvador Jesús, diciendo que en el Sinaí, no había visto más que una única cruz de pie en el mundo.[61]

[59] Baron Carra de Vaux. *La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran.* En: Revue de l'Orient chrétien, II (1897), pp. 439-454.
[60] *Ibídem.*
[61] *Ibídem.*

4. El proyecto de Cluny

4. El proyecto de Cluny

El afán de cruzada empieza a perder fuerza ya a finales del siglo anterior, y comienza a surgir la idea de que la conversión de los infieles puede alcanzarse por otros medios que no supongan la violencia de las armas. Esta concepción recibe un gran impulso por parte de Raimundo Lulio, quien en su libro *De participatione christianorum et saracenorum*, dedicado a Federico III de Sicilia, propone que se envíen a Túnez cristianos doctos para que enseñen la fe a los seguidores de Mahoma y, a cambio, se reciban en Sicilia a musulmanes instruidos que puedan discutir con los cristianos. «Y quizá por tal medio -añade Lulio- pueda lograrse la paz entre sarracenos y cristianos, la que nunca existirá si únicamente anhela destruir cada uno a su adversario».[1]

4.1. Pedro el Venerable

Pedro el Venerable,[2] puede ser considerado como el iniciador de los estudios islámicos, el primer occidental dedicado al estudio del Islam y otras actividades diferentes a la guerra. Con Pedro el Venerable se produjo un sincero esfuerzo por comprender el Islam en sus fuentes y estudiarlo con mayor rigor. La actitud que adoptó el abad cluniacense frente al Islam, con un rechazo expreso del uso de las armas para combatir al sarraceno, le convierte en auténtico pionero de la islamología: *«Agredior, inquam, vos, non, ut nostri saepe faciunt, armis, sed verbis,*

[1] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 21.

[2] Pedro el Venerable (1092-1156) o Pedro de Montboisier, llamado «el Venerable» a partir de finales de la década de 1180, nació en 1092/1094. Pertenecía por parte de padre (Mauricio de Montboisier, a quien en los documentos se le atribuye el nombre de princeps) a una familia aristocrática de Alvernia, bienhechora del monasterio Cluniacense de Sauxillanges. Véase: Leonard C.; Riccard A.; Zarri G. *Diccionario de los Santos*. Ed. San Pablo. Madrid, 2000, Vol. 2 (J-Z), pp. 1302-1306.

non vi, sed ratione, non odio, sed amore […] Hoc modo ego […] inter innumeros servos Christi minimus, vos diligo, diligens vobis scribo, scribens ad salutem invito.», es decir, «Os ataco –digo- no con las armas, como a menudo hacen los nuestros, sino con las palabras; no con la fuerza, sino con la razón; no con odio, sino con amor […] De este modo, yo […] el más pequeño entre los siervos de Cristo, os amo, amándoos os escribo, escribiéndoos os invito a la salvación.» Este enfoque conciliador fue elogiado como más semejante a Cristo, especialmente por San Francisco (1128-1226), quien se dice que viajó a la corte de Saladino. Así, algunos cristianos europeos que escribieron sobre el Islam y Mahoma tuvieron contacto directo y personal con los musulmanes.[3]

Aprovechando un viaje a la Península Ibérica (1142-1143), Pedro tradujo varios textos que consideró darían al lector cristiano una idea clara de la religión islámica, y que más tarde serían fundamentales para el futuro estudio e interpretación del Islam por Occidente. Las obras que componen la colección cluniacense son un reflejo del contexto en el que surgieron. La presencia del Cristianismo en la vida política, social y religiosa, junto con la noción cada vez más generalizada de la dominación cristiana, la naturaleza de la colección cluniacense de Pedro fluye lógicamente. La traducción de documentos islámicos por Pedro el Venerable significó un momento de gran importancia, que sin duda tendría consecuencias duraderas. Los matices perversos de la colección cluniacense no se podrían haber evitado debido a las partes responsables de su creación y a los fines para los que sirvieron.

[3] Bennett, C. *In Search of Muhammad.* Ed. Cassell. New York, 1998, p. 87.

Cuando Pedro escribió al rey Luis VII urgiéndole a la cruzada no dudó en identificar a los “turcos, sarracenos, persas y árabes” como “enemigos de la Cruz de Cristo” y, sin embargo, agregó que podrían ser considerados enemigos sólo en la medida en que rechazaran “su salvación”, y dejarían de ser enemigos cuando dejaran de rechazarla. En esta correspondencia, Pedro se dirige al rey cruzado describiéndole como Moisés y Josué, y le urge a dicha empresa haciendo un símil con tiempos pasados “cómo los milagros de los tiempos antiguos (*antiqua saecula*) se estaban renovando y cómo al igual que Josué había derrotado a los reyes cananeos y a innumerables personas por mandamiento de Dios, ahora el rey cristiano debía luchar contra los árabes y los persas impíos.”

Los círculos y redes de amigos se identifican cada vez más, por los historiadores, como un elemento central de las estructuras políticas medievales y modernas. La amistad impregna las fuentes de prácticamente todos los géneros, desde cartas, tratados, cartas y textos litúrgicos. La extensión de los vínculos personales en las esferas políticas y su formalización mediante la lealtad, el uso del lenguaje cálido, cargado de emociones en la correspondencia diplomática, se han convertido en temas de actualidad en el estudio de la política medieval. Este concepto parece especialmente evidente en las cartas medievales, donde los escritores suelen dirigir profesiones de amistad a sus conocidos e incluso a comunidades enteras, adoptando un tono mucho más íntimo que al dirigirse a compañeros cercanos y confidentes. Este fenómeno podrían ofrecer la clave para comprender la formación y el funcionamiento de importantes estrategias políticas.

Pedro el Venerable ejecutó un proyecto, conocido como el proyecto de Cluny. Las palabras con las que comienza su discurso a los musulmanes marcaron la pauta

para la totalidad de la obra, «yo no te ataqué, como algunos de nosotros a menudo lo hacen con las armas, sino por medio de palabras; no por la fuerza, sino por la razón; no en el odio, sino en el amor.»[4] O de otra forma, «arrancando la cruzada espiritual después del fracaso de las cruzadas bélicas, la cruzada espiritual contra el infiel en sus propios territorios,»[5] como confirma Ramón Llull.[6]

La primera finalidad del patrocinio del proyecto de Pedro el Venerable en el estudio del Islam fue proporcionar a los cristianos europeos una información exacta acerca de la religión, que fue llevada a cabo por medio de la colección toledana y un breve resumen de la doctrina islámica titulado *Summa totius haeresis Saracenorum.*[7]

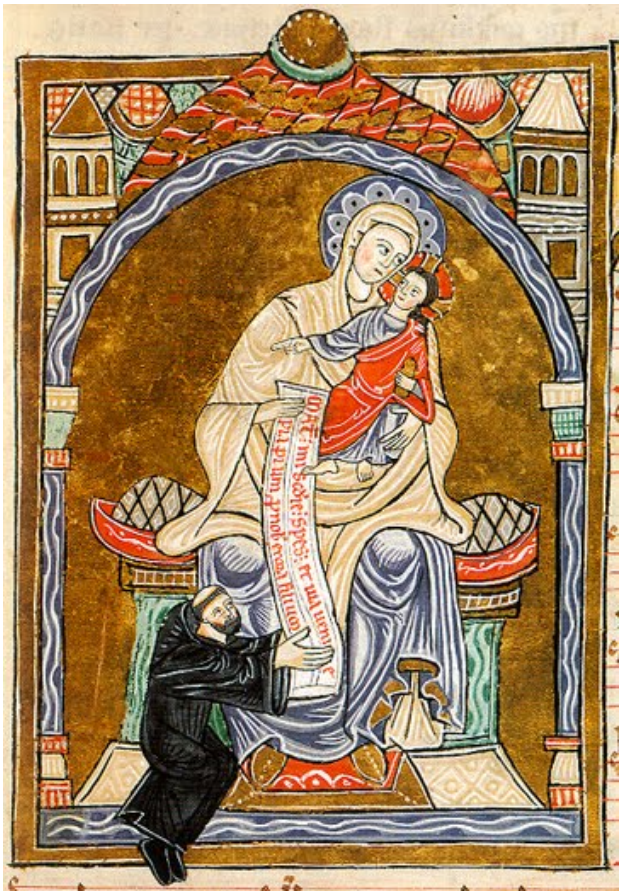
[4] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1964, p. 161.

[5] Cruz Hernández, M. *El pensamiento de Ramón Llull.* Ed. Fundación Juan March, Castalia, D.L. Madrid, 1977, p. 61.

[6] Según M. Cruz Hernández, Ramón Llull es condenado por negar la simplicidad de Dios; por sostener que existen «cuatro» personas en la Trinidad; por defender la posterioridad temporal del Verbo respecto al Padre; por explicar a su modo la Encarnación del Verbo; por no saber distinguir, unas veces, o distinguir más de lo debido otras, las dos naturalezas de Cristo; por alabar en exceso a la Virgen María; por negar que el Papa sea Vicario de Cristo; por defender que los judíos y musulmanes de buena fe y sin cometer pecado, quedarían exentos del castigo eterno; por defender que la caridad sea el principio de la vida ética; por creer que el amor al prójimo obliga con todos los hombres, incluido el infiel y el pecador; por creer que la mayoría de los humanos se salvarán por la misericordia divina; por sostener que la vida debe regirse por el solo motivo del amor a Dios; por la descripción del amor entre el amigo y el Amado (Dios); por pedir que los herejes sean convertidos y no ejecutados. A todo ello se unen proposiciones filosóficas y teológicas que son heréticas para Nicolás de Eymerich, porque Ramón Llull utiliza su peculiar lenguaje y su pensamiento neoplatónico. A pesar de todo, es presentado como un modelo para los primeros filósofos europeos y orientalistas, cuyo objetivo es dudar de los musulmanes y de su religión, aunque ellos mismos no crean en su propia religión. Véase: Cruz Hernández, M. *El pensamiento de Ramón Llull.* Ed. Fundación Juan March, Castalia, D.L. Madrid, 1977, p. 309.

[7] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1964, p. 115.

Y así, Pedro el Venerable, inicialmente atraído por lo que se ha llamado el "nuevo aprendizaje", encargó a dos traductores la traducción del Corán al latín. Los traductores eran hombres capacitados en ambos idiomas (árabe y latín), Robert de Ketton de Inglaterra, arcediano de la iglesia de Pamplona, y Herman de Dalmacia, erudito y genio literario.



8

Parece ser que Pedro se reunió con su equipo de traductores en un lugar de la Península hacia el norte, posiblemente en La Rioja; a cambió de una gran remuneración.[9] El trabajo finalizó en julio de 1143, y ha sido descrito como «un hito en los Estudios Islámicos» (Sur, 1962: 37). Ahora, "por primera vez" Occidente "disponía de un instrumento para el estudio serio del Islam". Pedro también traduciría el Risalah al-Kindi.[10] La versión de la historia de Pedro el Venerable parece haber sido una combinación de la historia de Waraqah y una versión siríaca de la leyenda en la que el monje Bahira es identificado como un nestoriano llamado Sergio.[11] Pedro el Venerable rechazó la profecía de Mahoma, «Satanás le dio éxito

[8] San Pedro el Venerable, Abad de Cluny (1094-1157).
[9] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1964, p. 32.
[10] Bennett, C. *In Search of Muhammad.* Ed. Cassell. Nueva York, 1998, pp. 86-87.
[11] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1964, p. 130.

para el error y envió al monje Sergio, un seguidor de la herejía de Nestorio que había sido expulsado de la Iglesia. Y por tanto, Sergio se unió a Mahoma, y le explicó las sagradas escrituras, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, según el pensamiento de su maestro Nestorio, quien negó que el Salvador era Dios.»[12]

La lucha se convierte así en un enfrentamiento dirigido a vencer al otro; el enemigo debe ser necesariamente bien identificado, con unos rasgos específicos y su imagen debe ser simplificada y estereotipada.[13] Pedro está seguro de que, después de este examen, ninguna de las reclamaciones islámicas puede ser apoyada.[14]

4.2. Juan de Segovia

El impacto de la cruzada y su finalidad, es decir, la lucha para proteger la fe cristiana y alcanzar la conversión de todos los musulmanes, eran asuntos fundamentales que se cuestionaban los propios intelectuales de la Iglesia. En este contexto aparece la figura de Juan de Segovia (1393-1458) que basa su procedimiento en someter a examen racional el contenido tanto de las creencias musulmanas como cristianas. En el fondo de su actitud se halla un sólido optimismo en la fuerza racional de la propia fe. Su estrategia es un modo de pastoral en cuanto a su finalidad, que es en último término la conversión, con acento intelectual y académico.

«Ya desde el principio del mundo, pero sobre todo después del diluvio, hubo de continuo guerras y las habrá hasta el fin de los tiempos, no sólo entre infieles, sino también entre los mismos fieles. Más lo que ahora deseamos saber es si el fin en ellas perseguido

[12] *Ibídem*, p. 129.
[13] Schacht, J.; Bosworth, C. E. *The Legacy of Islam.* Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, p. 11.
[14] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1964, pp. 182-183.

era la conversión de aquellos a quienes se combatía, o si se emprendían tan sólo por ambiciones territoriales, por restaurar imperios arruinados o por otros motivos. No se trata aquí de las guerras sostenidas justamente contra los musulmanes por -haber invadido tierras cristianas o por otras causas similares; nos referimos exclusivamente a las emprendidas por motivos religiosos, como son, en gran parte, las cruzadas, cuyos frutos resultan en verdad bien menguados, después de cuatrocientos años de lucha. Si algunos secuaces de Mahoma recibieron el bautismo por librarse de la muerte, en la primera oportunidad abandonaron nuestra fe y se acogieron nuevamente a las doctrinas del Islam.»[15] En la planificación de su «Cruzada» tiene su parte la razón y otra la guerra. O, como él dice: a los infieles hay que convertir «con hierro, con el palo y con el argumento verdadero.»[16]

La comunidad de la Iglesia estaba segura de que tarde o temprano la cruzada se llevaría a cabo. Segovia advierte que la comunidad musulmana se incrementa de continuo, y aunque en España se ve reducida a Granada, en Oriente ha ido ocupando progresivamente nuevas regiones, hasta el extremo de que, de las cinco sedes patriarcales, solamente la de Roma se ha visto libre del poder musulmán.[17] La estrategia consistía en aprovechar la debilidad islámica y re-ocupar los santos lugares, es decir, las cuatro sedes patriarcales sometidas al Islam (Jerusalén, Antioquía, Constantinopla y Alejandría) antes de que los musulmanes recuperaran sus fuerzas. Por tanto, procurar por todos los medios la conversión de los musulmanes era la forma estable de frenar el furor sarraceno y favorecer la incolumidad de la Iglesia. Segovia excluye así la cruzada guerrera para tal fin, y

[15] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 209.
[16] Cruz Hernández, M. *El pensamiento de Ramón Llull.* Ed. Fundación Juan March, Castalia, D.L. Madrid, 1977, p. 53.
[17] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 111.

señala tres hipotéticas soluciones: un milagro que provoque la conversión colectiva de los musulmanes sin la menor intervención humana; el envío de predicadores que les expongan la verdad de la religión cristiana y los induzcan a abrazarla; o el logro efectivo de tal conversión mediante la guerra.[18]

Algunos cristianos, como el mismo Pedro el Venerable (1092-1156), Roger Bacon (1220-1292), Ramón Lull (1234-1316) y Ricoldo de Monte di Croce (1243-1320), no sólo fueron capaces de utilizar el Corán en sus escritos apologéticos, sino que abogaron por que el modo adecuado de contacto con el Islam fuera el uso de la razón y el argumento, no la espada. Aunque hoy sean personajes criticables desde nuestro punto de vista, como observa el misionero inglés James Windrow Sweetman, hay que tener muy en cuenta que estos hombres, en un *climax* polémico, fueron los pioneros en la defensa de la fe mediante la pluma y no la espada.

Diversos sabios europeos darán su opinión sobre la manera adecuada de llevar a cabo el proyecto pacífico de convertir a los musulmanes. Ya en el año 1426 y 1427, Juan de Segovia impartía clases a universitarios sobre la religión islámica, y en 1431 participó en un debate religioso con un embajador musulmán del Reino de Granada. De hecho, Juan había tratado de obtener, desde la década de 1430, una traducción fidedigna del Corán, y podría haber examinado las copias del mismo en árabe, aunque no conociera bien esta lengua. Sin embargo, no fue hasta después de la caída de Constantinopla, cuando dedicó toda su atención a la cuestión del Islam. Preocupado, como muchos cristianos europeos, con la continua expansión del Islam, empleó su inquieta inteligencia en encontrar una manera de poner fin al conflicto entre cristianos y musulmanes. Cabe señalar además, la notable

[18] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, pp. 111-112.

correspondencia que Juan mantuvo con el teólogo y filósofo Nicholas de Cusa y el Papa Pío II, Eneas Silvius Piccolomini, lo que atestigua que esta preocupación de Juan por el Islam no era exclusiva en él y era compartida por otros.[19]

«Todo ello debe aleccionarnos, a fin de no concebir ilusorias esperanzas, pues, aun atendiendo tan sólo a la conquista material del país, ha de tenerse en cuenta la insalubridad del clima para los occidentales -que obligaría a renovar los combatientes-, el continuo crecimiento de la población musulmana, la fuerza de su ley que les impone la guerra hasta que en el mundo se reconozca la unidad de un solo Dios, etc., causas todas ellas que harían sumamente difícil la conservación de aquellas tierras, aun en el caso de haberlas conquistado.» Incluso al margen de la cuestión teológica que subyace y considerando que la utilidad de las cruzadas no es proporcional al esfuerzo invertido y a la perduración de sus frutos, Juan de Segovia no las condena en cuanto que se adapten a las normas de justicia y no tengan finalidad religiosa.[20]

Donde los historiadores antiguos han destacado la novedad del enfoque de Juan de Segovia acerca del Islam, en especial su énfasis en lo que él llamó el "camino de la paz" a través del debate interreligioso informado y conciliador, en los últimos años los estudiosos han puesto de relieve, acertadamente, las muchas maneras en que su pensamiento sobre el Islam fue totalmente tradicional. Juan consideraba que el Islam era una vil, militante, y sexualmente promiscua herejía. Sin embargo, su convicción de que los musulmanes sólo podían ser convertidos a través de medios pacíficos estaba profundamente arraigada en su pensamiento, y su hostilidad frente a todas las formas de la cruzada anti-islámica fue auténtica y

[19] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 179

[20] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 110.

manifiesta con frecuencia. El Islam era una herejía, sí, pero el conflicto militar con el Islam sólo había hecho el mundo más peligroso y el éxito del Cristianismo, a largo plazo, aún menos probable. La estructura esencial del método de Juan se reducía a un proceso ascendente desdoblado en tres etapas consecutivas: primeramente, mantener en lo posible la paz con los pueblos musulmanes; en ese ambiente de paz, intensificar las relaciones -preferentemente en el orden cultural- entre la Cristiandad latina y el Islam con el fin de crear una atmósfera de comprensión mutua que suavice fanatismos y disipe recelosos prejuicios; alcanzado el anterior objetivo podría iniciarse, finalmente, la discusión pacífica de las doctrinas fundamentales que separan a ambas ideologías, partiendo siempre de los puntos de contacto y nunca de las divergencias.[21] Juan tuvo una enorme confianza en que el debate razonado llevado a cabo por los eruditos llevaría naturalmente a un acuerdo entre los grupos cuyas posiciones pudieran parecer profundamente irreconciliables, visión que caracterizó tanto su acercamiento al Islam como su temprana carrera en Basilea como líder del concilio. Sin embargo, esta interacción pacífica con el Islam requerirá un profundo estudio del Corán y una traducción al latín adecuada del mismo.[22]

Cuando se llegó a la conclusión de que el proyecto de la cruzada resultaba irrealizable, y ante la imposibilidad de solucionar el conflicto cristiano-islámico con fines bélicos, los cristianos europeos consideraron que la forma más eficaz a la solución del conflicto era la conquista de almas y no de las tierras. Ya en tiempos de Gregorio X, Bruno von Schauenburg, obispo de Olomouc, expresó que una cruzada en la parte oriental estaba fuera de fecha, y que era prioritario concentrarse en la

[21] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 118.

[22] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 179.

conversión de los paganos en el Norte de Europa. Cincuenta años más tarde, uno de los más importantes historiadores venecianos, Marín Sanudo (1466-1536), declaró que el bloqueo económico del mundo musulmán sería mucho más eficaz que la acción militar.[23] Los repetidos fracasos de las cruzadas en la aniquilación del Islam condujeron, como consecuencia, a la idea de una conquista pacífica de las almas mediante la predicación y la catequesis. Desde el siglo XIII, las misiones de los frailes franciscanos y dominicos acometerían el estudio profundo de la lengua y de la literatura religiosa de sus catecúmenos y comenzarían a residir en medio de ellos durante largos años, estableciendo así un vínculo de comunicación espiritual con el Islam con el fin de llegar a su conversión.[24] Y también, a través de la experiencia: «Tengo experiencia, tanto entre los judíos como entre los turcos, de que no es difícil que acepten la trinidad en la unidad de la sustancia. Pero respecto a la unión hipostática, en la que consiste principalmente aquello que en nuestra fe va más allá de la de quienes dan culto a un solo Dios, no será ahora menos difícil de lo que lo ha sido desde el principio. Pues ya Fotino y Pablo de Samosata y otros que dividieron a Cristo fundándose en que la unión requiere ser proporcionada -aunque no hay proporción de lo infinito a lo finito-, alegaron que eso mismo entendía Pablo, quien dijo que la divinidad inhabita en Cristo por la gracia, a la manera como el Evangelio dice que el niño crecía y progresaba y la gracia de Dios estaba en él, ellos no negaban esa gracia suma y plenísima, porque así lo dice el teólogo Juan: lleno de gracia. Así pues, los sarracenos confiesan que Cristo es el verbo y el hijo de Dios y el «ruhollah» (*Ruh - Allah*), esto es, el espíritu de Dios.»[25]

[23] Runciman, S. *The Decline of the Crusading Ideal.* The Sewanee Review, 79(4), 1971, pp. 498-513.
[24] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 14.
[25] Nicolas de Cusa (1401-1464). *La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia / Nicolás de Cusa.* Ed. Tecnos, D.L. Madrid, 1999.

Una objeción a esta manera de enfocar la cuestión, es que de modo pragmático, se entiende la religión desde una perspectiva eminentemente racional, con el fin de acomodarla a las necesidades del proceso argumentativo, desdeñando el elemento cultural e histórico, que poseía raíces muy hondas y opone una fuerte resistencia al cambio.

5. Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī

5. Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī

Al-Kindī es un polemista medieval teológico. Conviene recordar que Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī suele ser confundido con el célebre filósofo clásico del islam Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Isḥāq Kindī,[1] أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي, que nació en Kufa, la actual Irak, en el año 801 y murió en Bagdad en el año 873.

La importancia de la obra de Al-Kindī radica en su disponibilidad para los eruditos de Europa, desde el siglo XII, como fuente de información sobre el Islam en términos polemistas, por tanto, ocupa un lugar privilegiado en la literatura anti-islámica. La exposición y refutación de la religión islámica, conocida con los títulos de *Risálat Al-Kindī* y *Apología del Cristianismo*, constituye una de las fuentes de información más antiguas e influyentes de la literatura árabe cristiana y, en definitiva, de la literatura polémica contra el islam. Esta obra, que a lo largo de toda la Edad Media circuló por Oriente y Occidente, fue traducida del árabe al latín en Hispania a mediados del siglo XII por iniciativa de Pedro el Venerable, abad de Cluny, e integrada en el dossier de textos conocido con el nombre de *Collectio Toletana*.[2] A veces se exagera su importancia, y de hecho fue una obra prohibida en los países islámicos, y como cuenta el orientalista escocés William Muir (18019-1905) «Me he enterado por el Profesor John G. Lansing, genio inspirador de la Misión en Arabia, que

[1] "Una confusión en las mentes de algunos de ellos, entre el autor y el famoso Al Kindy ("Abu Yûsuf Ibn Ishâc"), "el filósofo del Islam," quien también floreció en la Corte de The Mâmûn, me llevaron a investigar cuidadosamente en la cuestión de la autoría." Muir, W. *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam*. With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887.

[2] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 4.

según la antigua ley de Egipto, una casa en la que se encontrara el manuscrito estaba expuesta a ser arrasada hasta los cimientos con cuarenta casas alrededor.»[3]

El *Risálat Al-Kindī* refleja la misma atmósfera irónica y amigable del debate libre entre los intelectuales de la corte de la que disfrutaba Teodoro Abú Qurrah. El islam se presenta como una religión de este mundo, cuyos devotos son presos del poder, la riqueza y el sexo. En vez de tan miserables recompensas, el cristianismo ofrece la vida eterna. Pese a que buscan convertir a los musulmanes reflexivos, estos autores escriben para los cristianos, con la esperanza de inculcarles un sentimiento de superioridad religiosa que les ayude a perseverar en su cristianismo, incluso mientras aceptan el papel de subordinados en la sociedad musulmana.[4]

Al-Kindī no es sólo uno de los primeros críticos eruditos de las doctrinas y tradiciones religiosas sarracenas, sino también, y a la vez, uno de los primeros o quizá el primer prestigioso polemista cristiano contra el islam, en lengua árabe y súbdito de los soberanos musulmanes. De aquí deriva la importancia del escrito.[5] Su obra se convirtió en un hito, de forma que tanto antiguos como modernos la consideraron como una obra de referencia en contra de la religión musulmana. La importancia de dicha obra también reside en su ácida agresividad, y por eso fue seleccionada y traducida. «La apología en sí es de un vigor agresivo y de una violencia extraordinaria, del principio al fin, a pesar de las frecuentes excusas, con las que el propio

[3] Muir, W. *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn* (Circa A.H. 215; A.D. 830) *in defense of Christianity against Islam.* With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887, p. 7.
[4] Tolan, J. V. *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de València. Valencia, 2007, p. 94.
[5] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.

autor salpica su escrito, para cortar o prevenir las airadas impaciencias y desplantes de su amigo contendiente.»[6]

Uno de los principales objetivos de los traductores de las epístolas debió ser adaptar las argumentaciones anti-islámicas contenidas en aquéllas a la mentalidad del público occidental. Esto implica de entrada el uso de un tono más agresivo. Sin embargo, existen más particularidades que se podrían valorar desde este punto de vista.[7]

La extensa exposición de la tradición islámica en la primera parte del manuscrito correspondiente a la traducción del Corán de Robert de Ketton está equilibrada por un trabajo mucho más importante, al final. Los últimos treinta y ocho folios consisten en una traducción del tratado cristiano en árabe más ampliamente leído contra el islam, *La Apología de al-Kindi*. Escrito en árabe en el siglo IX o X, este trabajo consiste en una breve carta atribuida a un musulmán, llamado al-Hashimi, quien invita a un amigo cristiano, llamado al-Kindi, a abrazar la religión del Profeta. Esta carta es seguida de una extensa epístola, cuyo autor es el cristiano al-Kindi, en la que ataca el islam y defiende el cristianismo tan ferozmente que la mayoría de los estudiosos han sostenido que el nombre de Christian'Abd Ishaq Ibn al-Masih al-Kindi (es decir, "Siervo del Mesías, Hijo de Isaac, al-Kindi") es un pseudónimo, y que el nombre de su corresponsal musulmán, Abd Allah ibn Isma'il al-Hashimi (es decir, "Siervo de Dios, Hijo de Ismael, al-Hashimi"), también debe ser una ficción literaria. La carta atribuida a un musulmán habría sido escrita seguramente por el mismo cristiano anónimo que escribió la extensa refutación.

[6] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.

[7] González Muñoz, F. *Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de Al-Hāšimī y Al-Kindī.* Collectanea Christiana Orientalia, 2, 2005, pp. 43-70.

Aunque esta obra ataca el Islam con gran celo, sin embargo, aporta amplios conocimientos del pensamiento islámico, y como guía tanto de la naturaleza del islam como de la forma de rebatirlo, tendría siglos de influencia en la Europa cristiana.[8]

5.1. *Risálat Al-Kindī*[9]

La obra polémica[10] de Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī, عبد المسيح ابن إسحاق الكندي, alcanzó una gran fama, sobre todo en la literatura anti-islámica, como la obra más potente contra la religión islámica.

El Corán es mencionado en una larga discusión en un texto árabe cristiano que tiene sus raíces en el siglo IX, la correspondencia entre los personajes de ficción

[8] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 77.

[9] *Risálat 'Abd Allah Ibn Ismà'ïl al-Hôshimï ilà 'Abd al'Masïh Ibn Ishâq al-Kindîwa-Risâlat al-Kindîilà al-Hâshimî* (The Apology of El-Kindi: A work of the Ninth Century written in Defense of Christianity by an Arab. London, Turkish Mission Aid Society, reimpr. El Cairo, 1880, رساله عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلي عبد المسيح بن إسحاق الكندي يدعوه بها إلي الاسلام و رساله عبد المسيح إلي الهاشمي يرد بها عليه و يدعون الي النصرانيه Ed. Calbert, London, 1885. Traducción latina de Pedro de Toledo. Ed. J. Muñoz Sendino. *Al Kindi, Apología del Cristianismo*. Miscelánea Comillas XI y XII, 1949, pp. 337-460. Traducción francesa de la versión árabe, G. Tartar. *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834). Les Epîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî.* Nouvelles Éditions Latines. París, 1985.

[10] Sobre la obra polémica de 'Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī, عبد المسيح ابن إسحاق الكندي, hay muchas obras como: Gónzález Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam*. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi. Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005; González Muñoz, F. *Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de Al-Hãšimī y Al-Kindī.* Collectanea Christiana Orientalia 2, 2005, pp. 43-70; Risalah Tafha yotant bah al-Mbashron, htk el sitar ama fi Risalat Abd al-Misih al-knadi al-hamar men awar. Citas de artículos en Jaridat Maser al hora, El Cairo, 2007; Troupeau, G. *Encyclopédie de l'Islam Nouvelle édition*. Tome V, KHE – MAHI Ed. J. Brill París. Leiden, 1986, pp. 123-124; Muir, W. *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam.* With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887; Kraus, P. *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte.* RSO, 14, 1933, pp. 335-341; D'Alverny, M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age*. Archives d'Histoire Doctrinale 22, 1949, pp. 87-96; Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas 11, 1949, pp. 339-460; Anawati, G. C. *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens.* Euntes Cocete 22, 1969, pp. 380-392; Abel, *A. L'apologie d'Al-Kindī et sa place en la polémique islamo-chrétienne,* en L'Oriente Cristiano Nella Storia Della Civiltá, Accademia Nazionale dei Lincei. Quaderno, 62, 1964, pp. 501-523.

Abd Allah ibn Ismail al-Hasimi y Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindi. Mientras que el autor abunda en citas del Corán a lo largo de este texto tan polémico, una sección completa está dedicada específicamente a la discusión de la escritura islámica. Huelga decir que el autor concluye que el Corán es una escritura defectuosa y expresa su opinión en términos muy duros. Sin embargo, es muy interesante seguir el curso de su argumentación. El autor de la correspondencia al-Hasimi / al-Kindi, a su manera, mantiene la idea de que el Corán, si bien no se puede calificar como libro de la revelación divina, sin embargo, si contiene algo de verdad religiosa. En opinión del autor, posee una escritura defectuosa, y es un texto corrompido. Nos encontramos con la idea expresada por el autor de que el Corán original presenta las auténticas enseñanzas cristianas, aunque de una manera insatisfactoria, ya que posteriormente judíos y musulmanes han ido distorsionando el texto. La visión islámica de las escrituras judías y cristianas es evidente. El *Risálat Al-Kindī* es único en la literatura árabe cristiana, tanto por la agudeza de su tono polémico contra el Corán como por la presentación tan detallada de la sabiduría islámica.

Realmente, tanto ‘Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī como su amigo ‘Abd Allāh b. Ismā’īl Al-Ḥāšimī[11] عبد الله بن إسماعيل الهشامي, son personajes de ficción, inventados por

[11] ‘Abd Allāh b. Ismāīl al-Ḥāšimī عبد الله بن إسماعيل الهشامي murió en el año 350 (961 d.C), es decir en el siglo IV del calendario islámico, mientras que el Califa el Al-Ma’mûn nació en el año 170 y murió en el año 218-833 d.C. Existe una diferencia entre los dos de más de un siglo. El primero fue un hombre del linaje del Califa Abo Jafar el Mnasor y fue religioso e imam de mezquita, como cuenta el Zaḥbī, عبد الله إسماعيل بن إبراهيم بن عباس ابن الخليفه أبي جعفر المنصور الهاشمي إمام الجامع أبو جعفر بن بريه بغدادي شريف نبيل ولد في 263 و توفي في 350 “Abd Allah ben Ebrahem ben Abass Abn el Jalifa Abi Jafar el Mansor al-Hashmi, imam mezquita Abo Jafar ben Baria, es de Bagdad, noble, linajudo. Nació en el 263 y murió en el 350,” véase: Al-Ḏahab, Muḥammad b. Aḥmad b. Uṯmān b. Qaimāz b. AbdAllāh (1274-1348). Ta'rīj al-islām wa-wafaīāt al-mashaḥīr wal-a'lām. Editado por: Omar Abd el Salam Tadmery. Ed. Dar el-Kitab el-Araby. Beirut, 1994. Vol. 35, pp. 441-442. Es decir, si existe un hombre con este nombre es imposible que fuera Al-Ḥāšimī. Además, en ninguna biografía sobre Al-Ḥāšimī se habla sobre el mensaje con ‘Abd al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindi, al contrario, el hombre es un hombre “Mûḥadz” محدث, (que cuenta los dichos del Profeta), e imames como el-Jatīb confirmaron su honestidad “thakaḥ” ثقه , donde podemos confirmar que no es el amigo del Kindī también en Al-Khatīb al-Baghdadī, Abu Bakr Ahmad ibn ‘Ali ibn

un cristiano árabe posterior al Califa Al-Ma'mûn. De hecho, la única noticia que tenemos de 'Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī se encuentra en el libro de al-Bîrûni[12] البيروني "الاثار الباقيه عن القرون الخاليه", que el profesor Edward Sachan llamó *Chronology of Ancient Nations*, sobre la era de los pseudo-profetas. El Al-Bîrûni cuenta sobre esta religión y después cita la opinión de 'Abd Al-Masih Ibn Ishaq Al-Kindī, según la cual los que la practican son notorios por los sacrificios humanos pero en la actualidad no son capaces de practicarlos públicamente. Al-Bîrûni negó totalmente esta opinión.[13] Pero el Profesor Ebrāḥīm Ôād describió que no se encontró esta cita en todo el mensaje del Al-Ḥāšimī, ni tampoco en la obra del Al-Bîrûni, en árabe,[14] llegando a la

Thabit ibn Ahmad Ibn Mahdi al-Shafi'i (1002-1071). Ta'rikh Madint al-Sālām wa Ajbar Muhadithiaḥ w zīkr qātīniah al-ôlmā men ghīr Aḥlaḥ waridiaḥ conocido como Ta'rikh Baghdad. Editado, corregido y comentarios de Bashar Awad Marouf. Ed. Dar Al-Gharb Al-Islamy. Beirut, 2001, Vol. 11, nº 4974, p. 63.

[12] El primero que citó el al-Bîrûni fue el Profesor Sachan: Al-Bîrûni, Abī al-Riḥan Muḥammad Ben Aḥmed Al-Bîrûni Al-khorzmī. Athâr ul-bâkiy an el Ômam *Chronologie Orietalischer Völker*. Editado por E. Sachan. Ed. Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1879, p. 205. Y así todos los anteriores de Sachan; en algunos casos se cita al profesor Sachan y en otros no. Como por ejemplo, el traductor de la obra a lengua inglesa, el Profesor W. Muir, *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam*. With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887; Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelanea Comillas 11, 1949, pp. 339-460; Troupeau, G. *Encyclopédie de l'Islam Nouvelle édition*. Tome V, KHE – MAHI Ed. J. Brill París, Leiden, 1986, pp. 123-124. Lo extraño es que Massignon en "Encyclopédie de l'Islam" opina que fue una falsificación del Al-Bîrûni, el poner la cita de 'Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindī con él al-Ḥāšimī, sin decir qué beneficio tendría poner un hombre como tal para apoyar una idea de la que él está en contra. Véase: Massignon, L. *Encyclopédie de l'Islam*. Vol. 2. Leyde-París, 1927, pp. 236-237.

[13] وكذلك حكي عبد المسيح بن أسحاق الكندي النصراني عنهم في جوابه في كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمي أنهم يعرفون بذبح الناس ولكن لا يمكنهم اليوم جهرا ونحن لا نعلم منهم الا أنهم أناس يوحدون الله "Así como contó Abdel Jesús Bin Yitzhak canadiense el cristiano sobre ellos en libertad en respuesta a la forma del libro Abdullah bin Ismail al-Hashemi que son notorios por sacrificios humanos, pero no pueden practicarlos públicamente hoy, y nosotros no sabemos, pero estas personas unieron Ala" Al-Bîrûni, Abī al-Riḥan Muḥammad Ben Aḥmed Al-Bîrûni Al-khorzmī. Athâr ul-bâkiy an el Ômam *Chronologie Orietalischer Völker*. Editado por E. Sachan. Ed. Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1879, p. 205. Y la versión Inglesa: *The Chronology of Ancient Nations.* An English Version of the Arabic text of Athâr ul-bâkiy Al Al-Bîrûni, or "vestiges of the Past" collected and reduced to writing by Dr. C. Edward Sachan. Published for the oriental translation found of Great Britain & Irland, Londres 1879, p. 178.

[14] Solamente se encuentra en las obras que fueron editadas por E. Sachan, Ed. Lepzig. Ebrāḥīm Ôād. Risalah Tafha yotant bah al- Mbashron, htk el sitar ama fi Risalat Abd al-Misih al-knadi al- hamar

conclusión del hecho claro de que los nombres fueron introducidos posteriormente en la obra original. «Tanto el prólogo como el último colofón son evidentemente adiciones posteriores de alguna persona enterada o conocedora de los personajes e incidencias de la polémica.»[15]

El manuscrito que fue editado por el Dr. Tin carece de los dos nombres y el prólogo, y podrían haber sido introducidos posteriormente. Las cartas, que son anónimas, van precedidas de un breve prólogo, según cuenta William Muir,[16] en el que se menciona al hombre musulmán como Al-Ḥāšimī o Abd Ala Mâmûn, que pudo ser cualquier hombre musulmán Abd Ala, es decir, “el que adora a Alá”, frente al nombre que han dado al hombre cristiano, más tarde como Abd el Mesiha “el que adora a Jesucristo.” También se menciona el nombre musulmán Hashimita, que es una tribu que haría frente a la tribu del hombre cristiano, la tribu de Kinda.

«En el tiempo de Abdallah Mâmûn, vivía un hombre de ascendencia hâshimita y de linaje abbassida, próximo en parentesco al califa. Adquirió fama por su devoción al islam, y una cuidadosa observación de todos sus preceptos. Esta persona tenía un amigo, sabio y virtuoso, dotado con los dones de la cultura y la ciencia, de pura y noble descendencia de los Beni Kinda, y distinguido por su adhesión a la fe cristiana. Éste estaba al servicio del califa, a quien se dirigía con honor y dignidad. Estos dos hombres se profesaban un amor y confianza mutuos. Al Mâmûn, emir de los creyentes, y todo su Tribunal de Justicia, eran

men awar. Citas de artículos en Jaridat Maser al hora, El Cairo, 2007. إبراهيم عوض\ رساله تافهه يطنطن بها المبشرون هتك الستار عما في رساله عبد المسيح الكندي الحمار من عوار

[15] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11,1949, pp. 339-460.

[16] Muir, W. *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam.* With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887, p. 14.

conscientes de ello. Pero somos reacios a mencionar sus nombres, por temor a que se haga daño. El Hâshimita escribió una carta al cristiano.»[17]

La fecha de composición de la obra es controvertida. Los primeros manuscritos de la versión árabe son del siglo XVII. Sin embargo, los manuscritos árabes datan de los tiempos de una traducción al latín del siglo XII realizada en España, donde se supone que el texto árabe había estado circulando entre los mozárabes. La traducción al latín fue un trabajo colaborativo en el que un español, Pedro de Toledo fue el principal traductor. Se han identificado varios errores en la traducción al latín atribuibles a un conocimiento limitado del árabe clásico por parte del traductor. Mientras Pedro de Toledo parece haber sido menos que perfecto con la lengua árabe, que era mejor que su latín, el erudito francés Pedro de Poitiers pulió el texto en latín. Los dos eruditos eran parte de un equipo contratado por Pedro el Venerable, quien también encargó la traducción de otros textos en árabe, incluyendo el Corán. El objetivo de Pedro el Venerable era convertir a los musulmanes al cristianismo, y por esa razón se puede argumentar que su interpretación del Islam es inherentemente negativa, aunque puso un gran empeño en establecer “un enfoque más razonable del Islam mediante el uso de sus propias fuentes en lugar de las producidas por la imaginación hiperactiva de algunos escritores cristianos occidentales. Después de circular en forma manuscrita, la colección fue publicada en forma impresa en el siglo XVI con un prólogo de Martín Lutero. En 1882, el *Risalat*

[17] Muir, W. *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam*. With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887, pp. 14-15.

al-Kindy es traducido al inglés por William Muir[18] en 1882, aunque con propósitos misioneros, como él mismo dice en el prefacio.

William Muir reconoció las dificultades en la obtención de una versión fidedigna del texto árabe, pero defendió la autenticidad de la obra, señalando que el *Risalat al-Kindi* fue citado por Abu-Rayhan Biruni alrededor del año 1000 como la epístola de "Ibn Abd al Masih Ishac, Al Kindy." Muir se declara en favor de una fecha en el siglo IX, identificando al califa, que permanece sin nombre en las epístolas, como Al-Mamun, que reinó desde 813 hasta 833. Muir sostiene que las epístolas debieron ser escritas en la corte de Al-Mamun por la manera en que se refieren al califa, por las alusiones políticas contenidas en el texto, y por la libertad con que el autor trata del Islam.[19]

El personaje Al-Kindi comienza su discusión del Corán diciendo a al-Hasimi que se ve obligado a sostener *el argumento más fuerte* en apoyo de su religión, el propio Corán. Es evidente que, con esta observación, al-Kindi, recuerda la doctrina islámica del Corán. Además, al-Kindi cita otros versículos que los eruditos musulmanes habitualmente citan en apoyo de esta estratagema de disculpa. Pero sostiene que no fue, de hecho, a través de la inspiración el modo en que Mahoma consiguió el conocimiento que tenía de Moisés y los Profetas, y del Mesías. Más bien, dice, el conocimiento le provenía de un monje cristiano llamado Sergio, que era conocido entre sus amigos como Nestorio, y que hizo que Mahoma dejara de adorar a los ídolos, y luego lo convirtió en un propagandista y un discípulo de sí mismo,

[18] Muir, W. *The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam.* With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887, pp. 14-15.
[19] *Ibídem.*

para promover la religión de Nestorio. Al-Kindi asume que este monje entregó un libro a Mahoma en el que se recogieron sus enseñanzas.

5.2. La ignorancia de Al-Ḥāšimī acerca de su religión

Esta carta era un monólogo, un brote de pensamientos más que un diálogo, como muchas cartas de esta época. Se puede observar cómo la carta de Al-Hašimī apenas contiene argumentos polémicos contra el cristianismo y, en cuanto a exposición y apología del Islam, resulta pobre e inconsistente.[20]

Las obras occidentales presentan a Al-Ḥāšimī como un hombre sabio, culto, y buen conocedor tanto de la religión islámica como de la religión cristiana. Como dice el prólogo, era notorio por la perfección y hondura de su piedad, honradez y fe sarracena, exacto cumplidor de sus leyes. La sinceridad de su fe y celo religioso y el serio fundamento doctrinal de la misma lo pone de manifiesto el tono de su carta-invitación. Afirma haber escudriñado *«pene omnes fides,»* casi todas las creencias, pero con especial empeño la cristiana, *«specialiter multum laboravi.»* El Antiguo y el Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de San Pablo habían sido objeto de largas lecturas, detenida meditación y frecuentes disputas con el obispo Timoteo y otros obispos, con quienes sostuvo largas disquisiciones sobre la fe. Las tuvo, a su vez, con otras gentes pertenecientes a los tres principales grupos o sectas heréticas, que pululaban por todo el Oriente Medio y bullían en fermentación aún incesante en pleno dominio musulmán, que terminaría por aniquilarlas totalmente en siglos posteriores. En su interés por conocer la intimidad de tales religiones, visitó numerosos centros del floreciente monacato oriental,

[20] González Muñoz, F. *Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de Al-Hāšimī y Al-Kindī.* Collectanea Christiana Orientalia, 2, 2005, pp. 43-70.

asistiendo a sus liturgias, conociendo sus prácticas ascéticas de ayunos, penitencias y oraciones incesantes. Su perfecto y extenso conocimiento del islam, vida, ley y tradiciones acerca del fundador Mahoma, está atestiguado por las continuas referencias que a él hace Al-Kindī en su libro en el que afirma que Al-Hašimī había sido educado e instruido por un gran maestro en la ley del Profeta, cuya ley y escritos había traducido, aunque no se dice a qué lengua. «Figura notable la de este sarraceno, terriblemente apegado a su ley coránica, a pesar de sus continuos esfuerzos y tanteos por penetrar y escudriñar las intimidades de la ley cristiana. Admirable la tenacidad de su fe, que llega a intentar atraer al lado del Profeta a cristiano tan docto y tan profundamente religioso como Al-Kindī; únicamente la íntima y constante amistad, y aun el probable parentesco de ambos, pudo inducirle a tal atrevimiento.»[21]

5.3. Al-Kindī contradice la Sagrada Biblia

«Teólogo y filósofo católico, que conoce profundamente su religión, domina la terminología dogmática anterior a él y la filosófica griega; posee la maravilla de los textos de la Sagrada Escritura, y, sobre todo, siente y ve poseído el interior de su alma por todo el fervor exaltado, casi místico, que la persona y doctrina de Cristo son capaces de infundir e inspirar al hombre, que le adora y reconoce.»[22]

La profusión notable y el recurso de Al-Kindī casi constante al argumento de la Sagrada Escritura para refutar las alegaciones islámicas de Al-Hašimī indica un dominio magistral de todos los textos bíblicos; en algún momento llega a decirle a éste: *«...quia nisi prolixus esse timerem, innumeris Scripturarum testi moniis super hoc pluviare possem.»* Pero mucho más notable aún que el dominio de la Biblia es la

[21] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.
[22] *Ibídem*.

interpretación y desarrollo preciso de su alcance teológico, así como la exactitud dogmática de sus misterios. No podemos dejar de destacar la inteligente prueba que establece y desarrolla la unidad y trinidad de Dios; unidad de esencia y trinidad de personas reveladora de una cultura patrística y un manejo de la filosofía griega.[23]

«Así pues, a propósito de la invitación a tu fe, la que tienes, y a la ley, a la que estás sometido, que entre vosotros se llama Al-ḥanīiyya, esto es, conversión desde la idolatría, y a propósito de que dijiste que tú pertenecías a la comunidad de Abraham, afirmando que éste fue cabalmente musulmán.»[24]

«También nosotros entendemos que Abraham, después de noventa años, descendió a Ḥarrān y adoró al ídolo llamado al-Uzzā. Ese ídolo era conocido en Ḥarrān y era adorado bajo el nombre de luna, y los habitantes de Ḥarrān estaban sometidos a él. Este culto perdura todavía entre sus sucesores hasta la fecha, no de modo encubierto sino público, excepto en los sacrificios humanos, que temen hacer a la vista de todos. Abraham, pues, rendía culto al ídolo, con sus padres y abuelos y las gentes del lugar, según tú declaración de que aquel culto era Al-ḥanīiyya. Y nosotros hemos hallado en las Escrituras divinas que Al-ḥanīiyya es el nombre puesto a los idólatras. Pero luego él mismo se convirtió y se hizo adorador del Dios uno.»[25] «Por su parte, Isaac, el hijo prometido, fue el heredero de ese monoteísmo. Él es el que, ofrecido a Dios, fue sustituido por un carnero. Así lo había ordenado Dios. Cuando dijo: “Llévate a tu hijo bien amado, Isaac, y ve a ofrecérmelo en holocausto al lugar que te he de señalar.” De la estirpe de Isaac, que es el hijo de Sara la libre, proviene Cristo, salvador del mundo. Por tal motivo lo hizo Abraham heredero del monoteísmo.[26] Nosotros, pues, sabemos que Abraham, desde su nacimiento hasta los

[23] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.
[24] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 180.
[25] *Ibídem*, pp. 180-181.
[26] *Ibídem*, p. 181.

noventa años de edad fue ḥanīf, es decir, idólatra.[27] En cuanto a tu afirmación de que Abraham fue musulmán, repara cuán en contradicción estás con tu socio Muḥammad, quien declara ser él el primer musulmán. Dice, en efecto, en su escritura que le fue dicho: "Di: 'he recibido la orden de ser el primer musulmán, y no seas de los asociadores." ¿No ves cómo él es el primer musulmán? Y esta condición de musulmán ¿no fue él mismo el primero que la proclamó? Por consiguiente, ni Abraham ni otros antes de éste fueron musulmanes. Aquél reconoció ser el primer musulmán, y esto es suficiente para todos los que se atienen a la razón.»[28]

5.4. La opinión de Al-Kindī sobre el Profeta

El método de Al-Kindī fue el método de muchos orientalistas posteriores, es decir, contar algo que realmente no existe en los documentos. Al-Kindī sorprende por lo extraordinariamente documentado, el manejo abundantísimo y constante de los textos coránicos, hadits y demás tradiciones del Profeta y de los libros de la Biblia; por el vigor de su dialéctica crítica, la precisión y terminología teológico-filosófica en algunas partes; y esto no se puede atribuir a añadiduras postizas y ajenas. Al-Hásimi enumera cordialmente las dotes de Al-Kindī: *«...discipline tue multitudo et sciencia conversacionis et sapiencie dignitas tuique generis nobilitas omnibus patet.»* Del arte y estilo refinado de su conversación, el propio Al-Kindī nos dice de dónde le venía; la alteza de su sabiduría, esa mezcla de brillo y agudeza intelectual y elevación moral

[27] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 182.
[28] *Ibídem*, p. 183.

del ser humano, resplandece en toda su Apología, especialmente hacia la segunda parte.[29]

«[Muḥammad, de idólatra a profeta] ¿Ignoras tú y todos nosotros que este hombre era un huérfano, al amparo de su tío paterno Abd Manāf, conocido como Abū Ṭālib, bajo cuya tutela lo había puesto su padre al morir, y era tutor y protector suyo? Tras esto, él rindió culto a los ídolos que en la Meca reciben el nombre de al-Lāt y al-Uzzā, con toda su casa y parentela, tal como afirma en su escritura cuando dice que se le dijo así: "¿Acaso no eras huérfano y fuiste acogido? ¿Y estando extraviado, fuiste reencaminado? ¿Y siendo pobre, fuiste enriquecido?" Así vivió hasta que, en calidad de asalariado, se puso al cuidado de las caravanas de Jadīŷa, hija e Juwaylid, y viajaba con las caravanas a Siria, y a otros lugares. Finalmente tomó a ésta por esposa, y sabes por qué motivo. Una vez que se hubo enriquecido con el patrimonio de esta mujer, intentó ejercer el poder regio sobre su clan y su patria. Pero no podía llevar esto a efecto en la medida de sus deseos, sobre todo porque todavía tenía pocos apoyos, se sirvió de una grande e ingeniosa estratagema: ya que no podía ser rey, fingir que era el profeta y el enviado de Dios. Bien sabes tú (Dios te salve) cuánto disgustó esto a toda su parentela y tribu, que se llama Qurayŝ.»[30]

5.5. La leyenda del camello

«Asimismo sabemos que en la primera etapa de su actividad profética, cuando vino de Medina a la Meca y encontró al dueño de un camello, le quitó ese camello, y cuando tenía ya cincuenta y tres años, dedicó las primicias de su predicación a esta ganancia. Tuvo entonces con él a cuarenta de los suyos, que se le sumaron y lo protegían de los mequenses, que le eran muy hostiles, pues conocían todas sus tretas y malas artes. De

[29] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.

[30] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 192.

hecho, le tenían gran aversión porque, siendo ladrón y vil, engañaba a los necios diciendo que era profeta de Dios.»[31]

«No soy capaz de comprender cómo puedes estar convencido de que el enviado de Dios o su profeta es un hombre que, para resumir brevemente el carácter criminal de su vida, no tuvo otra ocupación o propósito que asesinar a la gente, robar los bienes ajenos, perpetrar estupros y adulterios. Que incluso no se avergonzó de hacer caer sobre si tal deshonor en su escritura profética, al decir que le fue otorgado por Dios a sus ingles una capacidad sexual igual a la de los cuarenta varones más potentes en el coito. También allí, entre otras cosas, dice que siempre le complacieron sobremanera los perfumes y las mujeres.»[32]

«Oh, cuán lejos queda de este impuro y agitado ejemplo la piadosa y santa devoción de la enseñanza cristiana, que por boca del glorioso apóstol Pablo invita a todos los hombres al amor de Dios y a la más liberadora filosofía de la santa castidad, diciendo: "quien tiene esposa, se ocupa de cosas mundanas, en cómo complacer a la esposa, pero quien está sin esposa, se ocupa en las cosas de Dios, en cómo complacer a Dios". Y en otro lugar: "Quiero que viváis sin apremios". Y el propio Señor en el Evangelio: "Nadie puede estar al servicio de dos amos, pues o bien odiará a uno y amará al otro, o se unirá a uno y desdeñará al segundo."»[33]

«Un episodio tan ridículo para nosotros como lamentable para los suyos es que, habiéndoles encomendado que a su muerte no le diesen sepultura, pues al tercer día habría de ser elevado al cielo, ellos respetaron el encargo y aguardaron con grandes expectativas el suceso, y como estaban fatigados por la larga espera desde el lunes, en el que había muerto, hasta la noche del miércoles y no veían en el cadáver otra cosa que aumentar más y más el hedor, finalmente, según el relato de Damrán lo echaron a tierra desnudo. Sin

[31] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 193.
[32] *Ibídem*, p. 198.
[33] *Ibídem*, p. 200-201.

embargo, ‘Imrán b. al-Juzá’i contó que fue lavado, vestido con tres mortajas y sepultado por ‘Ali b. Abi Tálib y por Fadl b. al-‘Abbás b. ‘Abd al-Muttalib, su tío paterno. Se cuenta también que durante siete días estuvo enfermo de pleuresía y perdió el conocimiento, pero al séptimo se recuperó, y ‘Ali b. Abi Tálib se enojó porque hubiera perdido el conocimiento y así se lo dijo. Pero él ordenó que no se quedase en la casa con él nadie más que al-‘Abbás b. ‘Abd al-Muttalib. Siete días después murió, se hinchó su vientre y el dedo meñique se le dobló hacia atrás. Su fallecimiento tuvo lugar el lunes, doce de Rabi al-Awwa a los sesenta y tres años de edad, catorce días después de haber caído enfermo.»[34]

5.6. La obra como fuente histórica y su valor literario

El valor histórico del libro como fuente de información queda bien patente. Y no sería un despropósito inconveniente el hecho de que se repasaran o revisaran algunas de las ideas filtradas en los apologistas cristianos anti-islámicos a la luz de este texto, que tan corriente fue en los siglos XII, XIII y XIV en los medios culturales medievales, para fijar y puntualizar genuinas atribuciones.[35]

Al-Kindī en su obra se limita a exponer los principios básicos de la fe islámica, haciendo uso de abundantes citas coránicas para invitar al cristiano a la conversión. La epístola del cristiano, seis veces más extensa, está dividida en dos grandes secciones. En la primera parte, el redactor rebate punto por punto las aseveraciones del musulmán, dedicando una atención especial a la defensa de la doctrina trinitaria, la exposición de los aspectos más controvertidos de la biografía del Profeta, la historia del texto coránico y la denuncia del precepto del ğihād. En la segunda

[34] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de Al-Hãšimi y Al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 207.
[35] Muñoz Sendino, J. *La apología del cristianismo de Al-Kindi.* Miscelánea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.

sección, el redactor presenta un resumen de las profecías sobre el advenimiento de Cristo y del mensaje evangélico.[36]

«Pero quizás insistirás en que, si no hubiese sido profeta, nunca habría alcanzado tal poder, sobre todo porque sus aliados eran pocos en número cuando luchó contra el rey de los persas, que era fortísimo y poderosísimo, y consiguió la victoria. Como si siempre los adoradores de Dios venciesen a sus enemigos y no se pudiesen encontrar en la Sagrada Escritura ejemplos de cómo unos pocos idólatras pusieron en fuga a muchos israelitas. Pero incluso los que vencen no lo hacen siempre en razón de sus propios méritos sino porque aquéllos contra los que combaten son merecedores de tal castigo. Así, se dice por boca de Moisés a los hijos de Israel: "No por haberos elegido Dios por encima de los demás pueblos os ha dado la capacidad de darles muerte y destruirlos, sino a causa de su maldad e impiedad. También constatamos que los propios hijos de Israel fueron vencidos y sometidos a esclavitud muchas veces por los gentiles. ¿Acaso el idólatra Nabucodonosor, que destruyó el templo de Dios y devastó Jerusalén, fue por ello profeta? No es de extrañar que el pueblo persa, idólatra e inmundísimo fuese vencido por Muhammad, no porque él fuese mejor que ellos, sino porque ellos mismos se habían hecho merecedores de ser castigados por un diablo semejante.»[37]

«Se fue pues a una ciudad que se encontraba en ruinas y habitaban en su mayor parte judíos pobres. Nada más entrar en ella, queriendo ofrecer una muestra de su idea de justicia y su modelo de profecía, despojó de su casa a unos huérfanos hijos de un carpintero y en ella construyó una mezquita.»[38]

[36] González Muñoz, F. *Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de Al-Hāšimī y Al-Kindī.* Collectanea Christiana Orientalia, 2, 2005, pp. 43-70.
[37] González Muñoz, F. *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hãšimi y al-Kindi.* Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. La Coruña, 2005, p. 205.
[38] *Ibídem*, p. 193.

6. La traducción latina del Corán

6. La traducción latina del Corán

La palabra Corán "القران[1]" significa recitar, leer; y se aplica no sólo a todo el libro sino a cualquier capítulo o sección del mismo. El Corán también recibe el nombre de El Furkan "الفرقان", el que distingue, El Mushaf "المصحف", el Volumen, El Kitab "الكتاب", el Libro, y El Dhikr "الذكر", la admonición.[2] Es el libro sagrado de los musulmanes, fuente de la palabra divina. Por el contrario, para los cristianos es fuente escrita de una terrible y demoníaca herejía, cuyo profeta Mahoma, era considerado como un monstruo, cercano al Anticristo.[3]

Sobre la traducción del Sagrado Corán al latín[4] existe abundante bibliografía al respecto. El libro sagrado de los musulmanes fue uno de los libros que más

[1] Recuperamos aquí esta vieja palabra, muy utilizada durante siglos en la lengua española clásica y compuesta por el artículo árabe y el nombre del libro, un arabismo que significa El Corán. El diccionario de la Real Academia Española (RAE) reconoce «Alcorán» como palabra en uso en la actualidad, a pesar de ser un arcaísmo, como en el caso de muchos otros arabismos de la lengua española. Aunque pueda parecer una aparente repetición del artículo, también se produce este fenómeno en expresiones como «el Alcorán», «la alcantarilla», «el albornoz», «el albañil», etc. Esa voz arcaica del español merece el respeto de su uso alternativo, al igual que el de su adjetivo derivado alcoránico, junto al normal y normativo coránico. Vid., en el listado bibliográfico, la referencia de RAE (1992: I, 90, 568) de los artículos «Alcorán» y «alcoránico» que preceden alfabéticamente a «Corán» y «coránico». Véase: Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas.* Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008.

[2] Lane, E. W. *Selection from the Ḳur-án. With an introduction of Stanley Lane Poole.* Ed. Trübuer & Co. Ludgate Hill, London, 1879, p. 106.

[3] Martínez Gázquez, J. *Finalidad de la primera traducción latín del Corán.* En: Musulmanes y Cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por Miquel Barceló, José Martínez Gázquez. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 71-77.

[4] Existe bibliografía abundante sobre la traducción latina del Corán. Algunos análisis, trabajos de medievalistas, arabistas, orientalistas, pensadores y escritores muestran interés por el conflicto islámico-europeo. Y así destacan: García Masegosa, A. *La Praefatio de la traducción latina del Corán de Germán de Silesia.* Faventia 27(2):121-131, 2005; Martínez Gázquez, J. *Finalidad de la primera traducción latín del Corán*, en: Musulmanes y Cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII, editado por Barceló, M.; Martínez Gázquez, J. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 71-77; D'Alverny, M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age*, Archives d'Histoire Doctrinale, 22, 1949, pp. 69-131; Bobzin, H. *Latin Translations of the Koran. A short overview*, Islam, 70, 1993, p. 193; Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas.* Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008; Bibliander, T.; Lamarque H. *Le Coran à la renaissance: plaidoyer*

pour une traduction, Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007; Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Edition University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 2007; Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe*, Ed. Longman, London, 1975; Tolan, J. V. *Las traducciones y la ideología de reconquista: Marco de Toledo*, en: Musulmanes y Cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII, Editado por Barceló, M.; Martínez Gázquez, J. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2005; Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1952; Manzanares de Cirre, M. *Arabistas Españoles del siglo XIX*, Ed. Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid, 1971; López-Morillas, C. *The Qur'an in sixteenth century Spain: six morisco versions of Sura 79*, Ed. Tamesis Books Limited, D.L, London, 1982; Rippin, A. *Western scholarship and the Qur'ān*, en: The Cambridge Companion to the Qur'an, editado por McAuliffe Jane Dammen, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007; Bobzin, H. *A Treasury of Heresies: Christian polemics against the Koran*, en: The Qu'ran as Text, editado por Stefan Wild, Ed. Leiden, [etc.]: E.J. Brill, 1996; Carbonell i Cortés, O. *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*, Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997; De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán* (Robert de Ketton, 1142-1143); Petrus i Pons, N. *Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán*, en: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII, editado por Miquel Barceló, José Martínez Gázquez, Ed. Universitat Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 87-94; De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2006; Nicolás de Cusa (1401-1464). *La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia/Nicolás de Cusa*, Ed. Tecnos D. L. Madrid, 1999; Cruz Hernández, M. *El pensamiento de Ramón Llull*, Ed. Fundación Juan March, Castalia, D. L. Madrid, 1977; McAuliffe, J. D. *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge 2007, sobre todo la introducción; Thomas E. Burman, *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*. Speculum, 73(3), 1998, pp. 703-732; Martínez Gázquez, J. *El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable*, CEHM, 28, pp. 243-252; Rippin, A. *The Qur'ān and its Interpretative Tradition*, Ed. Ashgate Variorum, Aldershot, 2001. Hubo otras traducciones del Corán en las lenguas de Europa de los siglos XVIII y XIX. Las obras de Claude Etienne Savary (1750-1788), Garcin of Tassy (1794-1878), y Albert Biberstein Kasimirski (1808-1887) contienen traducciones parciales del Corán en francés. Varias traducciones anónimas del Corán en inglés se encontraban en circulación en el siglo XIX, sin embargo el texto definitivo se mantuvo a pesar de la venta artística. En Alemania, el interés por el Corán era reconocido y algunos han atribuido una traducción a Martín Lutero (1483-1546). En 1659, Johann Andreas Endter y Wolfgang Endter publicaron una traducción al alemán del Corán llamado *al-Koranum Mahumedanum*. A finales de la Edad Media, el Corán fue llamado el "Libro sagrado de los Turcos", y muchas veces el "Evangelio turco" y a veces la "Biblia" turca. Esto fue seguido por Johann Lange, cuya versión fue publicada en Hamburgo en 1688. Theodor Arnold en *Der Coran* se basó en la versión original árabe y la traducción al inglés se publicó en 1746, seguida por la de David Friedrich, Megerlin *Turkische de Die Bibel fin des Corán,* en 1772. Existe una lista completa de traducciones de los significados del Corán en: *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an* (Printed Translations, 1515-1980), de los autores Ekmeleddin Ihsanoglu, Ismet Binark y Halit Eren, Ed. Hardcover, Kegan Paul International, con la introducción de Ekmeleddin Ihsanoglu (Estambul: Centro de Investigaciones sobre la Historia, el Arte y la Cultura [IRCICA], 1986). Véase también *Muhammad hamidullah (trans.), Le Saint Corán.* Club Fransais du Livre. París, 1985, pp. 60-90.

interés ha suscitado en la Edad Media y Edad Moderna. Thomas E. Burman, en su excelente libro *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*,[5] hace una comparación con el manifiesto marxista en la Edad Contemporánea. Hartmut Bobzin hace entrever en su artículo, *Latin Translations of the Koran. A short overview,* que la traducción latina del Corán fue una obra muy vendida. No es de extrañar que el número de traducciones latinas del Corán que no llegaron a ser impresas fuera mayor que las que aparecieron como tales libros impresos. Fue alrededor de setenta años después del *Corpus Toletanum* cuando se hizo otra traducción. El sabio canónigo Marcos de Toledo quien, como Robert de Ketton y Hermann de Carinthia, había traducido obras científicas, como los textos en árabe de Hunayn ibn Ishaq de la obra original de Galeno (Los antiguos textos clásicos, perdidos para la medicina occidental, eran conocidos y fueron transmitidos por los árabes), bajo las órdenes del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada (1170/80-1247) tradujo una serie de obras del almohade "Mandi" Tizmart Ibn (quien falleció en 1128) así como el Corán, con un objetivo misionero.[6] Esto refleja la importancia que este libro ha tenido siempre en los conflictos ideológicos.

[5] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007.
[6] Bobzin, H. *Latin Translations of the Koran. A short overview.* Islam, 70, 1993, p. 193.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن
الرحيم ملك يوم الدين
إياك نعبد وإياك نستعين
اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين أنعمت عليهم غير
المغضوب عليهم ولا الضالين

[7]

Las circunstancias que propiciaban el avance cristiano en la península ibérica impulsaron un "movimiento de traducción del Corán." Tras las huellas de los ejércitos de Alfonso, los estudiantes de todos los países acudieron a la Península para descubrir los tesoros de la ciencia de los infieles cuyo prestigio intelectual parecía crecer a medida que se anulaba su dominación política. El famoso Raymond de La Sauvetat, entonces arzobispo de Toledo, patrocinó las primeras empresas de traducciones de obras filosóficas y científicas que se centraron principalmente en el interés académico.[8] La fascinación y el prestigio de los árabes habían sido partes fundamentales de un mundo que ahora mostraba su fragilidad y su ingenuidad. El árabe era el «filósofo», el antagonista valiente y generoso de los héroes de los romances caballerescos, el mago que conocía los secretos de la naturaleza y que

[7] Primera página del Sagrado Corán conocido como el Corán de Mosahaf Othman "مصحف عثمان". Caligrafía islámica estilo Nasj (Naskh), Sagrado Corán (Al-Fatiha o La apertura), aleya 285.
[8] D'Alverny, M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age.* Archives d'Histoire Doctrinale, 22, 1949, pp. 69-131.

escrutando los astros nocturnos podía curar los males del cuerpo, el astuto comerciante de mercancías buscadas y apreciadas en toda Europa, y por último, el terrible enemigo que había arrebatado Jerusalén a los cristianos. Y ahora ¿qué quedaba de todo aquello?[9]

Las circunstancias de la primera versión latina del Corán han sido ampliamente exploradas y descritas por Darío Cabanelas. El teólogo arabista Juan de Segovia, al darse cuenta de que cualquier polémica contra el Islam debía basarse en una comprensión sólida de sus doctrinas, buscó e investigó las dos versiones latinas existentes del Corán y llegó a la conclusión, aunque ignoraba la lengua árabe, de que ambas eran muy poco precisas. Por tanto, él mismo asumió la tarea de acometer la traducción al español de la obra.[10]

Desde el siglo XI hasta mediados del siglo XVII, la burla y los ataques de autores occidentales nacieron de un lacerante complejo de inferioridad vis-á-vis respecto de la civilización árabe. En el curso del siglo XVII, sin embargo, con el desarrollo de las nuevas posiciones seculares que desmitificaron la religión, disminuyó la amenaza del Islam como ideología rival. Así que en la época moderna, las actitudes de burla no se deben al complejo de inferioridad sino de un sentido eurocéntrico de superioridad cultural.[11] Y así, la traducción del Corán se presenta como un primer paso para conocer al adversario. En este contexto resulta de gran interés analizar los motivos y el modo en que se llevó a cabo dicha empresa de

[9] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, pp. 113-114.

[10] López-Morillas, C. *The Qur'an in sixteenth century Spain: six morisco versions of Sura 79*. Ed. Tamesis Books Limited, D.L, London, 1982.

[11] Blanks, D. R. *Western Views of Islam in the premodern period.* En: Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of other. Editado por Michael Frassetto y David R. Blanks. Ed. Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 14.

traducción, así como los efectos de la misma a lo largo de los siglos hasta la actualidad.

Llama la atención, por ejemplo, la crítica de Juan de Segovia a la traducción latina de Robert de Ketton. Y esto es, precisamente, lo que los lectores académicos de Robert de Ketton, a lo largo de los siglos, le han reprochado. Juan de Segovia, en su prólogo a su propia traducción del Corán escribió la primera, más larga, y más justa crítica al Corán latino de Robert de Ketton. Y resume los fallos de éste como traductor explicando que, trasladó al final lo que estaba en el comienzo de muchos pasajes, y viceversa; alteró el significado de términos coránicos; y a menudo eliminó lo que era explícito en el texto e incluyó en el mismo lo que sólo era implícito. Se entiende, por tanto, que David Colville, orientalista escocés católico de principios del siglo XVII, dijera que en la versión de Robert de Ketton apenas se encuentra una línea que cuadre con el texto original del Corán.[12] Otros orientalistas del siglo XVIII también expresaron su rechazo a la traducción de Robert de Ketton, como Ludovico Marracci (1612-1700) y, Hadrian Reland, quien en su *Religione Mohammedica* de 1717 expresó su convencimiento de que se trataba de "la peor versión latina del Corán." Por escrito, unas décadas más tarde, el gran orientalista y traductor George Sale (1697-1736) afirmó que la versión latina de Robert de Ketton no mereció el nombre de una traducción por los innumerables fallos de omisión y comisión, dejando apenas cualquier parecido con el original.[13] Orientalistas como John Adams Library también mostraron sus opiniones sobre las traducciones del Corán en sus propias versiones. En definitiva, lo que el orientalista suizo, Theodore Bibliander,

[12] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 31.

[13] Burman, Thomas E. *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo.* Speculum, Vol. 73, No. 3 (Jul., 1998), pp. 703-732.

publicó como una traducción latina del Corán, no merece el nombre de traducción por las incontables libertades que se tomó y los innumerables errores, tanto de omisión como de comisión, manteniendo el texto final un escaso parecido con el texto original.[14]

Sin embargo, hay que señalar que la traducción de Robert de Ketton fue la guía de los orientalistas de dicho siglo. Y aunque fuera criticada por los orientalistas del siglo XVIII, éstos llegaron a cometer los mismos errores. Por ello, siguiendo al Profesor Thomas E. Burman, podríamos hacer el siguiente razonamiento: si la distancia entre los traductores del Corán medieval y los traductores del Corán del siglo XVII es más estrecha que la que han asumido los estudiosos, la distancia entre ellos y los traductores de nuestro tiempo es también más estrecha de lo que podríamos imaginar.[15] Un ejemplo de ello es la primera traducción no latina del Corán en Europa, la traducción del árabe al francés,[16] llevada a cabo en 1647 por Andre du Ryer, Sieur de la Garde Malezair y cónsul francés en Alejandría. En esta traducción, Mahoma es presentado como un falso profeta, y el texto, en general, ha sido inventado. Se dice de sus seguidores que “tienen miedo de decir cosas que no

[14] Adams Library, J. The Koran: commonly called the Alcoran of Mahomet. Ed. [Mass.]: Printed by Henry Brewer, for Isaiah Thomas, Springfield, 1806, p. 12.

[15] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 58-59.

[16] En 1647, Andre du Ryer (Sieur de la Garde Malezair y cónsul francés en Alejandría en algún tiempo) publicó la primera traducción francesa del Corán *L’Alcoran de Mahomet*, que fue reimpresa más de seis veces en el siguiente siglo y medio, y a pesar de sus imprecisiones e incorrecciones, algunas de las enseñanzas de Mohammed se hicieron asequibles en una lengua que los europeos alfabetizados podían leer. Desde la época de Francisco I, Francia había mantenido unas relaciones tan estrechas con la *Porte* como ninguna otra nación occidental, y por supuesto, en los siglos XVII y XVIII, Francia (y también Inglaterra) ejerció un dominio intelectual sobre Europa. Entramos en una era de racionalismo persuasivo, “la Ilustración", que ayudó a sembrar las semillas del deísmo, a menudo desviándose hacia el ateísmo. En general, los deístas no fueron dados a la profecía, o al menos, no se la tomaron en serio. Si uno pudiera construir mezquitas en ciudades occidentales en el siglo XIX, sería en gran parte debido a la recuperación de Mohammed del abuso medieval por parte de los historiadores, los filósofos, dramaturgos, y teólogos (protestantes) de los dos siglos precedentes, sobre todo en Francia e Inglaterra. Véase: Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom*, Ed. American Philosophical Society. Philadelphia, 1992, p. 53.

sean agradables a su falso profeta;"[17] "diversos doctores mahometanos le han hecho saber que su explicación es tan ridícula como el texto."[18] En la introducción se expone un resumen de la religión islámica bajo el título "Sommaire de la Religion des Turcs," y el objetivo es obvio.

En el mundo de la cultura, en general, la traducción puede utilizarse como un arma poderosa. La traducción, en cuanto re-escritura o interpretación, puede convertirse en una estrategia de manipulación al servicio de un determinado tipo de discurso. Sin embargo, su carácter indeterminado e impredecible, debido a los límites entre las culturas, puede hacer cambiar al mismo discurso dominante.[19]

Atendiendo a la Real Academia de la Lengua Española, el vocablo *traducir* procede del latín *traducĕre*, que significa hacer pasar de un lugar a otro. El verbo en la lengua castellana posee dos significados: expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra, o bien, explicar, interpretar.[20] En la traducción latína del Corán, es el segundo significado del verbo traducir el que se aplicó, es decir, el latín vendría a explicar e interpretar el pensamiento de un cristiano de la Edad Media acerca del Corán, en realidad una interpretación de los directores del proyecto cluniacense.

[17] Du Ryer, A. *L'Alcoran de Mahomet, Traduit de L'Arabe.* Ed. P. Mortier, Amsterdam, 1734. Vol. I, pp. 1-3.
[18] *Ibídem.*
[19] Carbonell i Cortés, O. *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo.* Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, p. 16.
[20] Diccionario de la Real Academia Española (Corpus Diacrónico del Español, CORDE). Madrid, 2009.

6.1. El objetivo de la traducción del Corán al latín

Las traducciones conjuntamente catalogadas como “traducciones latinas del Corán” pretendían ofrecer a los teólogos un material necesario para que éstos pudieran fundamentar sus teorías de rechazo a la doctrina islámica. Sería absurdo pensar, por tanto, que el texto original del Corán no hubiera sufrido los efectos de las traducciones. La duda ha de estar presente cuando se trate de traducciones realizadas con una finalidad hostil, como atacar los puntos débiles de la doctrina islámica. De hecho, se ha constatado que existen traducciones cuyos autores forzaron o tergiversaron deliberadamente el texto de la traducción con el fin de que éste resultase más repulsivo o erróneo. La razón que conduce a Germán de Silesia a emprender el trabajo de la traducción, atendiendo a sus propias palabras recogidas en la *Praefatio*, es “luchar contra la perniciosa y sacrílega doctrina islámica que durante mucho tiempo estaba infectando al mundo.” La intención de Germán de Silesia podría ser posiblemente la respuesta vengativa al oprobio al que la doctrina islámica sometía a los cristianos en general, algo de lo que él parece haber sido testigo debido a los dos periodos de estancia en tierras árabes.[21]

La traducción latina del Corán de Robert de Ketton supuso el primer paso de un largo camino que condujo finalmente a la perversión del significado del Islam. La traducción de Robert de Ketton y el *Corpus Toletanum* no fueron las únicas fuentes de información. Y, por ejemplo, un amplio elenco de fábulas y leyendas sobre la vida de Mahoma contribuirían a abundar en esta perversión. Se trata, por tanto, de un ejemplo de cómo se perpetuó con validez una idea malintencionada del Islam en la erudición de la Europa occidental. Sin embargo, las traducciones posteriores del

[21] García Masegosa, A. *La Praefatio de la traducción latina del Corán de Germán de Silesia.* Faventia, 27(2), 2005, pp. 121-131.

Corán en lengua latina, aparecidas entre los siglos XV y XVII, a las que se suma la de Marcos de Toledo de principios del siglo XIII, contaron con mayor rigor científico. Desafortunadamente, estas traducciones tuvieron un menor auge debido a la competencia del latín con las nuevas lenguas europeas. En estas fechas, gracias al enorme éxito de la recopilación publicada por Theodore Bibliander, la traducción de Robert de Ketton y las ideas medievales sobre el Profeta y el Islam se habían perpetuado entre los eruditos, mientras que las nuevas traducciones latinas no podían alcanzar a todos los públicos.[22]

6.1.1. Proteger a los cristianos de las herejías ismaelitas

En realidad, todas las obras europeas sobre el Islam fueron fruto de la imaginación con el fin de explicar a los cristianos la superioridad del Cristianismo sobre el Islam. Los cristianos contemporáneos de la cruzada hicieron un retrato del Islam para defender su propia religión. "Los cristianos europeos del siglo IX al XII explicaban el islam con el propósito de tranquilizar a sus lectores cristianos sobre la superioridad de la cristiandad. Lo hicieron de diferentes maneras, pero, en general, volverán a las armas hermenéuticas y exegéticas que ellos manejaban tan bien, presentando al islam como una nueva variedad de uno de los mejor conocidos y ampliamente despreciados enemigos de siempre: idolatría pagana, herejía, el culto al Anticristo o una mezcla confusa de todo esto. Muchos de estos esquemas tradicionales cristianos preceden al islam, y muchos de ellos fueron adaptados por las primeras generaciones de cristianos Orientales para explicar los éxitos de los musulmanes."[23]

[22] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143)*. Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.
[23] Tolan, J. V. *Sarracenos: El Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitat de València. Valencia, 2007, p. 205.

Prácticamente, durante toda la Edad Media y parte de la Edad Moderna, el Corán fue un libro prohibido con el fin de proteger la fe cristiana. En caso de que hubiera sido necesaria su lectura se habría hecho de un modo seguro. Por tanto, la traducción tal vez fue una manera pragmática de proteger al Cristianismo de esta secta peligrosa. Y así, por ejemplo, los informes que los expertos entregaron en el Concilio de Basilea dieron lugar a un callejón sin salida; de los seis expertos tres apoyaban a Johann Oporinus rogando su publicación, y tres se opusieron. Todos coincidieron en que el Corán era un libro herético, pero los tres oponentes creían además que era peligroso si era leído por personas sin formación dogmática. Esto, argumentaron, podría dar lugar a algún tipo de confusión entre los verdaderos creyentes. Un tercer informe, emitido por el jurista más influyente de la ciudad, Bonifacio Amerbach, señaló que un libro herético como el Corán, de acuerdo con el Derecho Romano, no debía aparecer en una ciudad cristiana. Este estancamiento condujo a Johann Oporinus a no ser capaz de continuar con su trabajo de imprenta del Corán a menos que Martín Lutero dirigiera una carta al Concilio de Basilea recomendando la publicación latina del Corán por razones teológicas. Lutero sostenía que el conocimiento del Corán convencería a los lectores cristianos de cuán objetable era el Islam. Las autoridades de Basilea finalmente dieron su consentimiento a la empresa. El Corán de Basilea fue un gran éxito y se reimprimió en 1550.[24] ¿Cuáles fueron los argumentos a favor de la impresión y publicación del Corán? Los expertos bajo la dirección del líder eclesiástico de Basilea, Oswald Myconius, fueron unánimes en su punto de vista acerca de que el Corán era un libro herético y peligroso que contenía muchas doctrinas similares, por ejemplo, a las de Arrio, Sabelio, Nestorio y otros herejes condenados oficialmente. Pero por otro lado,

[24] Bobzin, H. *Latin Translations of the Koran. A short overview.* Islam, 70, 1993, p. 193.

era necesario conocer las doctrinas heréticas con el fin de combatirlas eficazmente. Como ejemplo a destacar se puede mencionar el movimiento anabaptista de Thomas Müntzer, que consideraba inválido el bautismo infantil y abogaba por el bautismo de creyentes adultos, ya que los niños eran salvos y, por otra parte, el bautismo como símbolo de fe no podía ser manifestado por un bebé. Un segundo punto parece ser muy notable, el temor de Europa Central a una continuación de las incursiones turcas que hicieran posible un movimiento de apostasía en Europa y que ésta fuera invadida por el Islam. Este, definitivamente, era un miedo real. Por lo tanto, todos los cristianos deberían conocer el verdadero carácter del Islam. Como tercer argumento, hay que destacar la existencia de varias copias del Corán, en árabe y latín, en las bibliotecas. Los partidarios de Johann Oporinus señalaron que estos ejemplares del Corán fueron adquiridos con la finalidad de escribir refutaciones. Por último, la impresión del Corán se ajustaría a la atmósfera liberal en lo político y en lo religioso que distinguía a Basilea de otras muchas ciudades alemanas, y la convertiría en la capital de la tolerancia. El peligro de la seducción para los lectores "inexpertos" era considerado relativamente pequeño, ya que el Corán era obviamente un libro disuasorio. Sin embargo, se aconsejaba que el Corán fuera publicado junto con otros escritos teológicos que garantizaran el correcto entendimiento del mismo.[25]

A la pregunta de por qué la idea general sobre el Islam fue tan negativa, podríamos responder que en la durísima lucha cristina contra las herejías, el Islam se simplificó hasta tal punto que no sólo se consideró una herejía sino la peor de todas las herejías. Para Dionisio el Cartujano, el hecho de que diversas herejías

[25] Bobzin, H. *A Treasury of Heresies: Christian polemics against the Koran.* En: The Qur'ān as Text. Editado por Stefan Wild. Ed. Leiden, [etc.]: E.J. Brill, 1996, pp. 162-163.

cristianas formaran parte del entramado doctrinal del Corán constituía una evidencia de que el Islam no era sino una herejía cristiana. Dionisio consideraba al Profeta de esta religión como el receptáculo de todas las herejías que, desde los primeros siglos del cristianismo, habían negado la plena divinidad de Cristo. Arrio, Nestorio, Fotino, Eunomio, Maniqueo o Manes, Marción, son nombres que se citan en su obra *Contra Perfidiam Mahometi*.[26] Por el contrario, el autor del *Liber Nycholay* parece expresarse en un tono neutral y conciliador, carente de las críticas y comunes infamias de los escritores cristianos medievales. A diferencia de lo que sostienen numerosos polemistas cristianos, el cardenal Nicolás no aparece como un clérigo expulsado de la Iglesia por defender doctrinas heterodoxas. La idea de pervertir la religión cristiana no es causa sino consecuencia del fracaso de sus aspiraciones. Este planteamiento permite al autor del *Liber Nycholay* interpretar libremente los orígenes y el sentido de las enseñanzas mahometanas, sin vincularlas necesariamente con ninguna de las herejías conocidas. Aunque la forma de comportarse del Nicolás-Mahoma puede encajar en el tipo del hipócrita, ni su figura ni su obra reciben calificativos agrios, e incluso es representado haciendo obras de santidad. El autor del *Liber* parece mostrar que el entendimiento entre cristianos y musulmanes podría ser posible ya que las doctrinas mahometanas están directamente inspiradas en el Cristianismo, y el propio Mahoma fue un cardenal que había bautizado a pueblos enteros. Por ello, el enfrentamiento entre dichas comunidades contrasta con el hecho de que ambas compartan la misma fe en un solo Dios creador y la misma esperanza de salvación.[27]

[26] Sandoval Martínez, S. *La figura de Mahoma en Contra Perfidiam Mahometi, de Dionisio Cartujano.* Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía Antig. crist., 23, 2006, pp. 627-645.
[27] González Muñoz, F. *Liber Nycholay*. *La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás.* Al-Qantara, 25(1), 2004, pp. 5-43.

Los problemas concernientes a la primera traducción dirigida por Pedro el Venerable, los traductores, así como el modo de llevarse a cabo la traducción han sido descritos por Marie-Thérèse d'Alverny (1903-1991) en su famoso artículo "Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age." D'Alverny sintió simpatía por los traductores en sus intentos de ser fieles a los textos originales, como por ejemplo Juan de Segovia, quien en 1455 convenció al líder de la comunidad musulmana en Segovia, Isa Gidelli, a pasar algún tiempo en el convento de Saboya en los Alpes, con el fin de ayudarle a hacer la traducción definitiva al latín. D'Alverny, en su trabajo sobre la influencia árabe-islámica combinó sus conocimientos filológicos con su preocupación por la comprensión mutua, y deploró la barrera que separaba a los medievalistas de los orientalistas, por lo que deseaba, en la medida de sus posibilidades, contribuir a derribar esta barrera. Pedro el Venerable se dirige a Bernardo de Claraval en una epístola diciendo: «He enviado también, mi querido amigo, una nueva traducción realizada por nosotros, que contiene un argumento en contra de las odiosas y dañinas herejías de Mahoma. Bajo mis instrucciones, ha sido recientemente traducida del árabe al latín durante mi estancia en Hispania. La he hecho traducir por el *magister* Pedro de Toledo, que conoce bien las dos lenguas. Pero como está menos familiarizado con el árabe, le he adjudicado un hombre instruido, Pedro (de Poitiers). Él ha rectificado y corregido el texto latino incorrecto y confuso que se le ha presentado. Creo que este libro pretende ser mucho más porque nos da información sobre un tema desconocido. Sé que este escrito, que no ha sido útil en su propia lengua, no va a ser beneficioso por el hecho de ser traducido al latín. Pero puede ser una bendición para algunos latinos en el aprendizaje de cosas que no conocen y para darse cuenta de lo pernicioso de la herejía, y así luchar contra ella y rechazarla.»[28] El principal interés de esta versión reside en su

[28] D'Alverny, M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age.* Archives d'Histoire Doctrinale, 22, 1949, pp. 69-131.

estimable contribución a la difusión por Occidente de los argumentos antimusulmanes elaborados por la literatura polémica oriental, en particular, la evaluación de Mahoma como profeta atendiendo a ciertos detalles de su biografía, el examen de la naturaleza del Corán en cuanto a la historia de su compilación, y la crítica racionalista de las prácticas religiosas islámicas.

[29]

El Corán se presenta como una lectura contra el dogma cristiano de la Trinidad, por tanto, la ejecución de una traducción en "monopolio" persigue asegurar la defensa de dicho dogma. Está bastante claro que las notas marginales añadidas fueron concebidas con el fin de asegurar que los lectores cristianos latinos reconocieran en el Corán "lo sorprendente, lo chocante y lo ridículo". Hay, de hecho, una tensión notable entre el carácter moderado de la traducción de Robert de

[29] Dibujar al profeta con fines propagandistas fue un hábito muy antigüo. En la Biblioteca Nacional Francesa se encuentra una versión de la traducción del Corán al latín, por Pedro el Venerable, en la que Mahoma aparece retratado como una bestia, y tal vez sea una sirena. Esta imagen está simplemente inspirada en los versos de Horacio evocados por Pedro el Venerable en la Summula con el fin de calificar severamente la naturaleza híbrida de la doctrina del Profeta: «*y sic undique monstruosus humano capiti ceruicem equinam y plumas auium copulat*», donde se completó espontáneamente la cita dibujando la cola de la sirena. Con estas palabras en latín se pretende comunicar que el Islam no es malo en sí mismo, sino que sólo rompe las reglas del género, sacando una cabeza humana monstruosa en el cuello de tal vez una sirena y la adición de unas cuantas plumas. El resultado es un híbrido, un monstruo, precisamente del tipo que los estudios poscoloniales se encuentra a menudo cuando el yo se encuentra otro en una región fronteriza, cuando hay ansiedad por cruzar las fronteras: el gran riesgo de la traducción del Corán es, obviamente, que podría atraer a un cristiano al Islam, la creación de traidores en lugar de una identidad triunfante. Tenga cuidado, dice el dibujo, hay monstruos por ahí, como los monstruos del mar en las cartas de navegación: sin ir más lejos. Pero también: Cuidado, si te aventuras más allá, podrías convertirte en un monstruoso híbrido, ni aquí ni allá, perdido en la herejía. En: D'Alverny, M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age*, Ed. Archives d'Histoire Doctrinale, 22, 1949, pp. 69-131.

Ketton, traducción informada por la exégesis islámica del Corán que no reproduce ni las interpretaciones potencialmente cristianas de algunos pasajes del Corán, y el vívido antitrinitarismo de otros, traducción que se caracteriza por la estridencia de las anotaciones marginales. En esta tensión se puede percibir el abismo que separaba a la lectura filológica de los traductores del Corán de la lectura hostil de los polemistas anti-islámicos. Asimismo, se puede percibir que ambos tipos de lectura podrían existir incluso a mediados del siglo XII, dentro del mismo círculo de estudiosos, y tal vez, en el mismo hombre que escribió estas notas.[30]

6.1.2. La Cruzada propagandista contra los musulmanes

Cualquier combate es una lucha entre voluntades. El famoso lema de la cruzada "sea la voluntad de Dios" era la lucha contra los paganos ismaelitas, según la mentalidad de la época. Y en esta lucha se utilizaron todos los medios para vencer al otro. Aunque desafortunadamente nos fijamos, sobre todo, en la lucha bélica sin considerar la trascendencia del combate cultural e ideológico. «El enfrentamiento intelectual es considerado un verdadero combate al igual que el que llevan a cabo los soldados en el campo de batalla. Por esta razón, surgen espontáneamente las metáforas que se relacionan con la guerra: la traducción tiene como objetivo destruir la fortaleza enemiga (...*propugna cula que prorsus diruere; hostium castrum imo caueam delendo*) y por el contrario fortificar el campamento cristiano (...*tuorum munimem corrobores, tela diligenter accuas... sueque caritatis uallum protensius atque capatius effitias*).»[31] La lucha ideológica y la lucha militar de la reconquista territorial son complementarias. Las armas

[30] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 66-67.

[31] Martínez Gázquez, J. *Finalidad de la primera traducción latín del Corán.* En: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por Miquel Barceló, J. Martínez Gázquez. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 71-77.

corporales del *bellator* y las armas espirituales e intelectuales del *orator* son instrumentos para la lucha conjunta contra *las leyes sacrilegas de Mahoma*. Tras la conquista militar, los clérigos deben atacar la ley de Mahoma para conducir a los musulmanes a la Cristiandad. Marcos dice que Rodrigo y el archidiácono Mauricio le han pedido «*au liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confusi, Sarraceni adlidem nonnulli traherentur catholicam [p. 267]»,* es decir, «traducir este libro en la lengua latina, para que numerosos sarracenos, confundidos por los cristianos, abandonen las leyes detestables de Mahoma y sean conducidos hacia la fe católica.» Los clérigos, una vez que conozcan el texto del Corán, podrán refutar la ley de Mahoma y los musulmanes estarán obligados a conocer su error y acercarse a la iglesia. La traducción del Corán, por tanto, es un arma intelectual y espiritual.[32] Y el Corán (como el Talmud de los judíos), además, constituyó un motor intelectual fundamental que explicaba la oposición entre musulmanes y cristianos, y era un texto que había que conocer y refutar para vencer al islam político-militar. Y así, la traducción castellana del siglo XII, de los círculos de Alfonso X de Castilla, se ejecutó con esta finalidad. Aunque las traducciones latinas del siglo XII eran suficientes para el clero medieval, las nuevas corrientes culturales en las lenguas románicas del Renacimiento solicitaban traducciones al castellano o al catalán, aunque procedieran del latín.[33]

El concepto de cruzada consiste fundamentalmente en una guerra con la finalidad de recuperar los lugares santos. Esta guerra fue una lucha de ser y de

[32] Tolan, J. V. *Las traducciones y la ideología de reconquista: Marco de Toledo.* En: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por Miquel Barceló, J. Martínez Gázquez. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 79-85.

[33] Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas.* Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D.L. 2008, pp. 101-102.

estar, “poniendo toda la carne en el asador” para vencer al otro. El motor de esta lucha era la religión, y cada etapa de esta lucha se caracterizó por nuevas ideas que fueron surgiendo. La empresa del abad de Cluny, sobre todo en lo que se refiere a la versión del Corán, era una idea totalmente nueva para el Occidente cristiano. Pedro el Venerable se dio cuenta de la necesidad imperiosa de conocer el texto coránico con profundidad para combatir teológicamente a los musulmanes y no sólo por la fuerza de las armas.[34] Si no es posible con las armas, será posible con amor, y el amor se convierte en una cruzada de ideas para Pedro el Venerable.[35] Las palabras con las que Pedro el Venerable comienza su discurso a los musulmanes marcaron la pauta de su tratado polémico *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*: «Un cierto Pedro, de nacionalidad francesa, de fe cristiana, de profesión abad de aquellos que son llamados monjes, a los árabes, a los hijos de Ismael, a quienes observan la ley de quien es llamado Mahoma. Parece extraño, y tal vez realmente lo es, que yo, un hombre tan distante de vosotros, hablando una lengua diferente, teniendo un estado de vida diferente al vuestro, un extraño para vuestras costumbres y vida, escriba desde lejanas partes del Oeste a los hombres que habitan en las tierras del Oriente y el Sur, y que ataque con mi declaración a aquellos que nunca he visto, a aquellos que quizá nunca llegue a ver. Pero yo no os ataco, como algunos de nosotros hacen a menudo, con las armas, sino por medio de palabras; no por la fuerza, sino por la razón; no en el odio, sino en el amor.»[36]

Y uno de los protagonistas de esta lucha de pensamiento entre los dos pilares es el filósofo mallorquín Ramon Llull (1232-1316).[37] En la experiencia de Llull, el

[34] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 8.
[35] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam*. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1964. pp. 175-176.
[36] *Ibídem,* p. 161.
[37] Ramón Llull confirma varias veces en su trabajo que es más fácil convencer a un cristiano que convencer a un musulmán o judío. Según las afirmaciones del comentador de Aristóteles, Averroes, muchos se separaban del camino recto de la verdad y especialmente de la fe cristiana, afirmando

diálogo no constituía un intercambio de posiciones y una definición de semejanzas y diferencias, sino un enfrentamiento epistemológico por el que se podía avanzar e ir más allá de una disputa por la autoridad. Llull conocía bien que ni estas disputas, ni la citación de textos, conducían a nada. En una época histórica dominada por la violencia de las cruzadas como única vía de aniquilación y conversión de los infieles, Llull actuó guiado por su pasión por la verdad con el fin de demostrar la veracidad del Cristianismo frente a las otras religiones monoteístas. Aun así no aboga por la cruzada en sentido tradicional porque en el siglo XIII se llega a constatar el fracaso de la idea primigenia de cruzada, basada en la ocupación del territorio de los musulmanes y su aniquilamiento, incluyendo el físico. Llull sabía que de una cruzada pensada contra los infieles se pasaría a una cruzada contra los herejes y, finalmente, a la cruzada al servicio del rey de Francia. La cruzada de los años de la vejez de Llull tendría como objetivo asegurarse unas audiencias que escucharan al misionero, al que ni los judíos ni los musulmanes tenían interés en escuchar. Llull nunca defiende la eliminación física de los infieles, sino su conversión. Ésta es la razón de que Llull hubiera elaborado argumentos persuasivos y coherentes para

que, en cuanto al modo intelectivo, la fe cristiana era imposible de creer para las gentes, aunque fuese verdadera hubieran nacido dentro de una nación cristiana. Por ello se esforzó en combatir y refutar su opinión, reduciéndolos a no poder responderle. Pues si la fe cristiana no fuese posible de comprender, tampoco podría ser verdadera. No se puede convencer a los musulmanes con la violencia. Ramón Llull destaca por su intención de inventar otro Corán, con la finalidad de explicar que el Corán no fue un libro milagroso, sino un libro de poemas. Uno de los modos por los que se hace patente la verdad del Islam es la insuperable belleza del Alcorán, cuya prosa rítmica no ha podido ser igualada por nadie, por lo que habría que concluir que es un libro obra de Dios. Sin embargo, se puede escribir otro libro, más bellamente escrito que el Alcorán, para probar que existe otro mejor y que, por tanto, el Alcorán no es una obra divina. Como los musulmanes dicen que en el Alcorán se encuentran noventa y nueve nombres de Dios y que si alguien supiese nombrar el que hace ciento, alcanzaría el conocimiento de todas las cosas, Ramon Llull afirma que él sabe cuál es ese centésimo nombre, aunque no conozca todo cuanto se puede saber. Además, es capaz de cambiar algunos de los nombres de Dios utilizados por el Islam por otros términos más adecuados. Finalmente, como los musulmanes «cantan» el Alcorán en sus mezquitas, Ramon Llull escribe diez de los versos de cada uno de los cien nombres de modo que puedan ser salmodiados en las iglesias. Para más detalles, véase el libro de Cruz Hernández, M. *El pensamiento de Ramón Llull*. Ed. Fundación Juan March, Castalia, D. L. Madrid, 1977.

establecer un diálogo interreligioso tolerante y abierto, que resultaba muy innovador por el hecho de estar vinculado a su privilegiada capacidad de percepción.[38]

Resulta curioso el hecho de que cada versión de la traducción del Corán fuera realmente acompañada de una lucha bélica. La segunda traducción latina, elaborada por el canónigo Marcos de Toledo, ha sido estudiada en profundidad por dos historiadores franceses especialistas en textos y traducciones medievales y analizada políticamente en el marco de la reconquista cristiana, promovida por Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo (1209-1247) y su cruzada ideológica de reconquista antimusulmana.[39] Esta traducción latina del Corán fue compuesta entre 1209-1210, poco antes de la batalla de Las Navas de Tolosa. El mismo Marcos de Toledo, probablemente un mozárabe, indica que elaboró esta traducción bajo las órdenes del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y persuadido por Mauricio, arcediano de Toledo (después obispo de Burgos). Esta obra que iba encaminada hacia la polémica con el Islam añade, además, un prólogo de Marcos de Toledo con motivaciones beligerantes. La compilación de algunos argumentos doctrinales en contra del Islam indica un excelente nivel de información del autor, y desde luego ponen el acento en el peligro del avance musulmán sobre el territorio cristiano. Su intención, al igual que sus antecesores, es la de mantener la lucha mediante las letras para quienes no pueden hacerlo físicamente.[40]

[38] Cruz Hernández, M. *El pensamiento de Ramón Llull.* Ed. Fundación Juan March, Castalia, D.L. Madrid, 1977, p. 160.

[39] Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propue*stas. Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008, p.101.

[40] De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla.* Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006. pp. 15-16.

The Arabs and mediaeval Europe de Norman Daniel[41] es una buena fuente de información acerca del desarrollo de las relaciones entre el mundo árabe y Europa antes y durante las cruzadas. Daniel comenta que nadie se puede cuestionar que el mayor impacto de los árabes en la Europa medieval tuviera lugar en España. La colección del *Corpus Toletatum* contiene una traducción del Corán al latín, además de narraciones sobre la historia y tradiciones islámicas acerca del Profeta Mahoma (*hadices*). Los clérigos estuvieron en contacto epistolar continuo con sus abadías del sur de Francia, en un tiempo en que san Bernardo de Claraval incitaba a la cruzada. La obra literaria de estos clérigos eruditos supone ya un trabajo de colaboración, entre sí y con los mozárabes, y un conocimiento notable de la lengua árabe. En esta colección se encuentra la epístola *De traslatione sua* ("carta sobre la traducción" del Corán a Bernardo de Claraval) de Pedro el Venerable. Esta traducción estaría destinada, según dice el mismo abad a San Bernardo, a la propaganda contra el Islam. Así aparece en la historia del arabismo la controversia religiosa y la propaganda de ideas anti-islámicas que dará mayores frutos en el siglo siguiente.[42] Probablemente, una de sus finalidades sería la de proporcionar a San Bernardo una información útil en la predicación de la cruzada, información que quizás no utilizaría, habida cuenta de su mayor prestigio, elocuencia y hondura teológica que el abad Pedro el Venerable. El tratado elaborado por Pedro el Venerable fue un intento sincero pero sin gran éxito de abordar las diferencias religiosas mediante la imaginación y la simpatía. Su lectura carente de ambigüedad constituía una llamada directa a los musulmanes, pero nadie parecía haber pensado en traducirlo al árabe. Pedro de Poitiers, secretario de Pedro el Venerable, recibió de éste el encargo de

[41] Daniel, N. *The Arabs and Mediaeval Europe*. Ed. Longman. London, 1975, p. 238.
[42] Manzanares de Cirre, M. *Arabistas Españoles del siglo XIX.* Ed. Instituto Hispano Árabe de Cultura. Madrid, 1971, pp. 25-26.

revisar la redacción del texto. No obstante, su labor no se habría limitado a la revisión de la gramática y del estilo de la traducción latina, sino que debió de contribuir de una forma significativa a las abundantes omisiones, interpolaciones y reformulaciones de pasajes enteros con respecto al texto original en árabe.[43]

La historiadora Nancy Bisaha explica que la respuesta de los humanistas, como Benedetto Accolti (1415-1464), a la conquista turca de Constantinopla se inspira por igual en ambos modelos, clásico y medieval. Y así, por ejemplo, al igual que muchos de sus contemporáneos, Accolti adoptó elementos clásicos como la adición o la invención, los discursos de los actores principales, a la vez que abogó, sin embargo, por una renovada cruzada contra el Islam utilizando el mismo lenguaje que los propagandistas de la cruzada en los siglos XII y XIII. La utilización de ambos métodos demuestra, por tanto, que las actitudes de las sociedades occidentales hacia otras culturas no surgieron durante el último período de expansión y dominación, sino más bien como una reacción defensiva intelectual a un poder sofisticado y amenazante.

En el seno de la iglesia romana, en la primera mitad del siglo XV, tras el fracaso de las Cruzadas y de la actividad misionera, había personas convencidas de que un acercamiento al Islam era posible y necesario. Fue Juan de Segovia quien lo llevó a sus últimas consecuencias, dedicándose a ello en los tres últimos años de su vida. La profunda y apasionada lectura que hizo del Corán, provocada por la misma derrota militar, incorporó importantes novedades, tanto medievales posteriores como continuidades de siglos pasados, al modo en que la Cristiandad latina respondió al Islam y a su libro sagrado. Juan de Segovia emprende la empresa de una nueva

[43] Daniel, N. *The Arabs and Mediaeval Europe*. Ed. Longman. London, 1975, p. 238.

traducción del Corán porque consideraba que Pedro el Venerable había introducido en su traducción elementos cristianos para traducirlo, por lo tanto, la traducción resultante constituía una imagen imperfecta del Islam. Hasta su época lo que había preocupado en Europa era la moral del Profeta y aceptar si lo era o no. Juan de Segovia opina que lo más importante es el Corán y si es o no la palabra de Dios tal y como lo ven los musulmanes, porque existen contradicciones, confusiones y huellas de otros autores, y esto bastaría para convencer a los musulmanes de que se trataba de un texto hecho por hombres. Así, Juan de Segovia proponía un examen y una crítica filológica del Corán, más independiente que la versión que hasta entonces estaba en gran medida al servicio de la polémica anti-islámica y se había escondido en el lenguaje de las traducciones latinas y en las notas marginales tan hostiles. Sin embargo, a pesar de la lectura filológica que proponía Juan de Segovia, en su mente subyacía la causa de atacar al Islam y reinterpretar su libro en términos cristianos. La filología del Corán, sin duda, creció en importancia durante este período y la lectura polémica del mismo claramente sufrió interesantes transformaciones. En el placer que Juan encontró en su lectura del Corán se podría detectar una capacidad para pensar y experimentar este libro en formas que van más allá de los fines polémicos y filológicos. El Corán fue, entre los muchos lectores de la cristiandad latina, como la civilización poderosa, temida, dinámica y atractiva, y demasiado compleja para ser abordada de una única forma.[44]

[44] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 196-197.

6.1.3. Convertir a los musulmanes

Uno de los objetivos principales de los dirigentes de la cruzada era la conversión de los musulmanes al cristianismo. Ante el fracaso de la cruzada bélica, se ha de recorrer un camino nuevo, que fue descuidado y que ya debería haber sido recorrido con anterioridad para buscar la refutación del islamismo, propiciar la conversión de los musulmanes y, desde luego, proteger la fe de los cristianos.[45]

Mientras los historiadores tempranos han destacado la novedad del enfoque que Juan de Segovia confirió al Islam y, especialmente, su atención sobre lo que él llamó el "camino de la paz" a través del debate interreligioso irenista e informado, los estudiosos de los últimos años han puesto de relieve, acertadamente, las muchas formas en que su pensamiento sobre el Islam resulta muy tradicional. El Islam para Juan de Segovia era una vil, militante y promiscua herejía. Sin embargo, su convicción de que los musulmanes sólo podían ser convertidos a través de medios pacíficos se encontraba profundamente arraigada en él, y su hostilidad hacia todas las formas de cruzada anti-islámica era auténtica y puesta de manifiesto frecuentemente. Aunque consideraba el Islam como una herejía, reconocía que el conflicto militar con el Islam sólo había hecho al mundo más peligroso y el triunfo del Cristianismo, a largo plazo, aún menos probable. Lo que se necesitaba era un compromiso con el Islam basado en tres elementos interrelacionados: la paz se debe mantener con el mayor rigor posible; las relaciones culturales entre el Cristianismo latino y el Islam se deben intensificar con el fin de generar una atmósfera de comprensión mutua; y debe haber una discusión pacífica en las

[45] Martínez Gázquez, J. *Finalidad de la primera traducción latín del Corán*. En: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por Barceló, M.; Martínez Gázquez, J. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 71-77.

creencias básicas que los separan. Juan de Segovia tenía una enorme confianza en que el debate razonado realizado por estudiosos, conduciría naturalmente a un acuerdo entre los grupos cuyas posiciones parecerían profundamente irreconciliables, una visión que caracterizó tanto el modo de abordar el Islam como su carrera profesional en Basilea, como uno de los principales conciliaristas. Finalmente, esta interacción pacífica con el Islam exige profundizar en el estudio del Corán y una adecuada traducción latina.[46]

En el siglo XVI, Martín Lutero defendía que el conocimiento del Corán era esencial, no con la finalidad de convertir a los musulmanes, sino para proteger a los cristianos de la apostasía. Ese temor surgió en el contexto de importantes debates antitrinitarios que tenían lugar dentro del mismo cristianismo. Si los cristianos están influenciados por los debates en el seno de su propia iglesia, podrían verse tentados por el Islam a abandonar totalmente el cristianismo. Tal motivación contó con la ventaja de la aparición de la imprenta en esta época, de tal forma que la primera traducción impresa del Corán, también conocida como la edición Bibliander, apareció en 1543.[47]

6.1.4. Búsqueda de los puntos débiles de la secta ismaelita

Este objetivo engloba todos los objetivos posteriores, esto es, la preservación de la fe de los cristianos y la conversión de los musulmanes, en el ambiente de la cruzada. Y realmente, este objetivo constituyó el motor de todas las obras posteriores a la traducción del Corán, y posteriormente, las obras de los

[46] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 179.
[47] Rippin A. *Western scholarship and the Qur'ān.* En: The Cambridge Companion to the Qur'an. Editada por McAuliffe Jane Dammen. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

orientalistas, que ya no defenderán la religión cristina sino la superioridad del colonialismo, culturalmente. El editor de la *Collectio Toletana* no se contentó con la reproducción al latín del Corán, sino que añadió dos volúmenes que contenían respectivamente obras polémicas en latín o griego, y obras que describían las costumbres e instituciones de los turcos. Y así, en el siglo de la imprenta, operaban dos editoriales distintas, pero relacionadas, la de la literatura polémica contra los musulmanes y la de la traducción del Corán. La idea básica, que ya había defendido Pedro el Venerable, fue proporcionar información fiable a los predicadores sobre la religión enemiga, sobre su profeta y su libro sagrado. El objetivo era, naturalmente, demostrar la falacia de esta religión sobre la base de descalificar la realidad del texto.[48] En definitiva, la historia de las traducciones latinas del Corán nos presenta una búsqueda de argumentos en contra del Islam. Esta confrontación, sin embargo, no se conformó solamente con la lectura a contra pelo del texto sagrado. Antes al contrario, previamente a la aparición de la primera traducción latina del Corán, la de Robert de Ketton, existía una corriente que pretendía ridiculizar al Profeta Mahoma mediante el uso interesado de su vida y sus dichos (Sunna y Hadith), presentados generalmente a modo de leyenda ridícula. A partir del siglo IX surgen leyendas documentadas sobre el Profeta que se convirtieron, antes que la lectura misma del Corán, en los primeros argumentos que se utilizaron en la descalificación del Islam.[49]

Juan de Segovia, dándose cuenta de que cualquier polémica contra el Islam debía basarse en una comprensión sólida de sus doctrinas, investigó las dos versiones existentes en latín y sospechó, aunque ignoraba la lengua árabe, que

[48] Bibliander, T. ; Lamarque H. *Le Coran à la renaissance: plaidoyer pour une traduction.* Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007, p. 19.
[49] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143).* Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.

ambas eran muy imprecisas. Por ello, él mismo asumió la misión de la traducción de la obra al español.[50] Sin embargo, inmediatamente después de describir el diseño de su nueva edición del Corán, Juan dejó claro en su prólogo que sus esfuerzos filológicos tenían una finalidad polémica y apologética, es decir, dar a conocer lo que la secta de Mahoma contiene, y una finalidad evangelizadora, esto es, demostrar la facilidad con que los cristianos letrados son capaces de persuadir a los musulmanes y enseñar que uno debe ser compasivo con aquellos que se encuentran en la ignorancia y en la ceguera.[51]

Maerlant describe los intentos de Mahoma de ser comparado con Jesús (Jesucristo). Y describe cómo aquél engañaba a la gente haciéndoles creer que podía hacer milagros con una paloma, un toro, y barriles de leche y miel. Las descripciones de estos "falsos milagros" buscaban rebatir la profecía de Mahoma eran bastante comunes en las críticas medievales del profeta, así como ocultar pruebas que reflejaran favorablemente su personalidad. Sin embargo, el hecho de que el Corán negara que Mahoma hubiera llegado a hacer milagros era bien conocido por muchos autores medievales, como él mismo Maerlant admite.[52]

6.2. Descripción general y técnicas de las traducciones del Corán

Son varias las traducciones latinas del libro sagrado de los musulmanes, sin embargo, tres son las más importantes ya que las demás son versiones modificadas

[50] López-Morillas, C. *The Qur'an in sixteenth century Spain: six morisco versions of Sura 79.* Ed. Tamesis Books Limited, D. L. London, 1982, p. 24.
[51] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p.186.
[52] Geert, H. M. Claassens. *Jacob van Maerlant on Muhammad and Islam en Medieval Christian Perceptions of Islam.* Editado por John. V. Tolan. Ed. Routledge, New York & London. London, 2000, p. 222.

de éstas. Las tres traducciones latinas del Corán que nos han legado las relaciones entre cristianos y musulmanes en la península Ibérica durante la Edad Media son las versiones de Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia (aunque de esta última sólo se conserva el prólogo).[53] Si la distancia entre los traductores medievales del Corán y los traductores del siglo XVII es más estrecha de lo que los estudiosos asumen, podemos entonces concluir que la distancia entre ellos y los traductores de nuestro propio tiempo es también más estrecha de lo que podamos imaginar.[54]

La Península Ibérica fue la pionera de Europa en las primeras y más importantes obras polémicas contra el Islam, y parece lógico porque la Península fue territorio de Europa occidental de domino islámico. Las traducciones del Corán y de otras obras religiosas islámicas tienen antecedentes antiguos en la Península Ibérica, aunque fueron, en general, fomentadas y ejecutadas por europeos de fuera de la Península. El latín se utilizaba como lengua culta internacional de la época. Las traducciones latinas se difundieron aún más en el siglo XVI gracias a la imprenta.[55]

[53] Petrus i Pons, N. *Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán*. En: Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Editado por: Miquel Barceló, José Martínez Gázquez. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005, pp. 87-94.

[54] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 58-59.

[55] Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas*. Ed. San Vicente de Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008, p. 46. Basta saber que son las dos primeras traducciones conocidas, completas y hechas más o menos directamente del árabe al latín. Se suelen atribuir al ambiente cultural de las denominadas «escuelas de traductores de Toledo». El abad de Cluny, Pedro el Venerable, con ocasión de su visita a los monasterios españoles, decide impulsar la traducción del Corán al latín y la recopilación de información sobre el mundo islámico. Gracias a este empeño se llegó a conseguir un corpus de textos que superaba con creces la información que el mundo latino poseía sobre el Islam, el *Corpus Toletanum.* El profesor Mika explica que dicho corpus comienza a desarrollarse desde mediados del siglo XII hasta principios del XIII, aunque las primeras manifestaciones se sitúan con más probabilidad en el valle medio del Ebro recién conquistado a los musulmanes a principios del XII (Tudela, Tarazona, Zaragoza,...), según opinión bien razonada de Martínez Gázquez. Dicho corpus forma parte de un importante movimiento cultural europeo, fomentado por los primeros arzobispos benedictinos de Toledo, ciudad conquistada a los musulmanes en el año 1085. Este movimiento

No parece que exista ninguna traducción medieval del Corán al portugués, ni a ninguna otra lengua europea, hasta la aparición de la imprenta. La primera traducción al inglés del Corán data de 1515, desde la traducción latina del inglés medieval Robert de Ketton.[56]

6.2.1. Descripción de las primeras traducciones del Corán al latín

6.2.1.1. La traducción de Robert de Ketton

El dirigente de la primera traducción latina del Corán, el abad de Cluny, fue una personalidad de gran relevancia en el pensamiento cristiano que forjó en gran medida una mentalidad cristiana contra el Islam. Afortunadamente, los detalles del proceso de elaboración de esta obra están claros, según los diccionarios de los santos. Pierre Maurice Montboisier, conocido como Pedro «el Venerable» nació en 1092/1094. Pertenecía por parte de padre, Mauricio de Montboisier, a quien en los documentos se le atribuye el nombre de *princeps*, a una familia aristocrática de Alvernia, bienhechora del monasterio Cluniacense de Sauxillanges.[57] A la edad de veintiocho años, Pierre Maurice Montboissier fue elegido abad de Cluny, centro

benedictino fue desarrollado por importantes monasterios cluniacenses en toda la Península bajo dominio cristiano (como Sahagún, etc.) y hasta bajo dominio musulmán (como Valencia, consecuencia de la ocupación de la ciudad por el Cid y los suyos, entre 1094 y 1103) y activado en la zona cristiana de la Península Ibérica por la visita a tierras hispánicas realizada por el abad de Cluny, Pedro el Venerable, en 1141. Este largo y detenido viaje fomentó, en particular, las traducciones de muchas y diversas obras en árabe, de la cultura y civilización islámicas, muy pujantes en esos siglos medievales en torno al propósito de llevar a cabo la refutación teológica del Islam sobre nuevas bases de conocimiento directo de sus doctrinas. Para más información véase: Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas.* Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008. Y la tercera de las traducciones más importantes y famosas, realizada por completo en la Península ibérica por Juan de Segovia, en tres lenguas (latín, árabe y castellano), desafortunadamente no fue copiada ni impresa.

[56] Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas*. Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008, p. 47.

[57] Leonard, C.; Riccard, A.; Zarri, G. *Diccionario de los Santos.* Ed. San Pablo. Madrid, 2000, Vol. 2 (J-Z), pp. 1889-1890.

monástico de un imperio tan vasto que abarcaba cientos de monasterios y miles de monjes. Entró en la orden Cluniacense siendo adolescente pero en unos pocos decenios se convirtió en uno de los más destacados eclesiásticos de su generación. Entre los muchos logros que la historia recordará de Pedro fue su papel en la producción de la primera traducción latina del Corán. ¿Por qué un abad francés emprendió la empresa de la traducción? Pedro dejó constancia de sus razones que podrían extraerse de su correspondencia y sus escritos polémicos. Se entiende que pretendía "conocer al enemigo." A los ojos de Pedro y otros de su época, el Islam era una penosa herejía y una religión falsa que debía ser denunciada y combatida en todo momento. Sin embargo, un adversario formidable sólo podría ser refutado suficientemente si fuese entendido correctamente. Pedro reconoció que un elemento fundamental de esa comprensión era el conocimiento del Corán, el conocimiento al servicio de la refutación.[58] En 1142, Pedro el Venerable se estableció en Castilla con la intención de visitar los monasterios cluniacenses y a raíz de una invitación de Emperador Alfonso VII, cuyo abuelo había sido un benefactor de Cluny. Pedro pasó un período prolongado en Castilla, sin embargo, no se sabe si concibió la idea de traducir textos islámicos fundamentales en este momento o anteriormente a este periodo. Lo que sí se conoce es que durante su permanencia en Castilla se reunió con un grupo de traductores y les encomendó elaborar versiones latinas del Corán, así como de otras obras árabes que trataban del Hadıth, la vida del Profeta y la teología islámica. El traductor del Corán fue un clérigo y archidiácono inglés de la iglesia de Pamplona, Robert de Ketton.[59] Se conocen bien las condiciones en que Pedro el Venerable, viendo que su amigo Bernardo de Claraval se retrasaba en

[58] McAuliffe, J. D. *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 8.
[59] *Ibídem.*

escribir la defensa de la religión cristiana que había anunciado, tomó la iniciativa de traducir el Corán. Fue en Toledo donde Pedro llegó a reunir a un equipo compuesto por Robert de Ketton[60] como traductor, asistido por cuatro eruditos encargados de velar por la correspondencia entre el texto árabe y el texto latino. Pedro agregó varias obras de polémica anti-islámica a la traducción del Corán, y el conjunto constituiría una voluminosa enciclopedia, la famosa *Collectio Toletana*, llamada también *Corpus Toletanum*.[61] Sin embargo, el Corán latino de Robert de Ketton no sólo se insertó en el complejo marco proporcionado por las abundantes anotaciones, sino que también se presentó entre una serie de obras adicionales en un intento de asegurar que los cristianos lo leerían con una visión claramente apologética y polémica. Por supuesto, el propio y breve prólogo de Robert a su traducción, con sus comentarios insultantes sobre el Islam, funcionaba de esta manera, pero mucho más importantes fueron una serie de textos que consistieron, en primer lugar, en un trío de recopilaciones breves de la tradición islámica. El primero de ellos, llamado "Las fábulas de los sarracenos", con un subtítulo similar, en cuanto al tono, a las rúbricas

[60] La primera traducción se atribuye principalmente al británico Robertus Ketenensis (Robert of Ketton, de Ketene, de Retinas o de Chester) y al balcánico Hermannus Dalmata (Hermano de Carintia). Se llevó a cabo alrededor de 1143, probablemente en Tudela (sur de Navarra) o Tarazona (norte de la actual provincia de Zaragoza) y no en Toledo, y tuvo una importante difusión por Europa occidental, hasta ser impresa, el año 1543, a cargo de Theodor Bibliander (Bucher), en Basilea. Robert de Ketton dejó su ciudad natal, Rutlandshire, y viajó a la Península con el fin de acceder a las grandes obras de astronomía y matemáticas árabes que podrían encontrarse en la todavía Península Ibérica islámica. En 1141, Robert, junto con su íntimo amigo Herman de Carintia (del norte de Europa), se encontraba estudiando y traduciendo obras científicas en el noreste de la Península, y en los últimos años, su interés en astronomía y sus responsabilidades eclesiásticas (se convirtió en un archidiácono de Pamplona y canónigo de Tudela) le llevaron a viajar por la Península Ibérica e Inglaterra. Como traductor científico, es bien conocido por su *Liber Algebrae et Almucabola*, una versión latina de al-Khwarazmi, great manualo f algebra Al-Kitdba mukhtasarfi hisab al-jabrw una-al-muqabalah. Para conocer más detalles véase: Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas*. Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008; Burman, Thomas E. *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*. Speculum, 73(3), 1998, pp. 703-732.

[61] Bibliander, T.; Lamarque, H. *Le Coran à la renaissance: plaidoyer pour une traduction*. Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007, p. 17.

hostiles en el Corán de Robert, es una crónica falsa y ridícula sobre los sarracenos, una caja de sorpresas de las tradiciones islámicas también traducida por el mismo Robert. Llegamos a conocer, por ejemplo, las cuatro cosas que Dios ha creado directamente (la pluma, Adán, el Trono y el Paraíso), el proceso de la gestación humana, la cronología de los patriarcas y profetas, los eventos de la Hégira, las vidas de los primeros califas, etc. Muchas de estas tradiciones son ampliamente conocidas en el mundo islámico, sin embargo, James Kritzeck no fue capaz de encontrar una sola obra árabe que representara a todas y de la que fuera una traducción directa. Podría tratarse de una recopilación de fragmentos de varias obras. Bajo el título de *El Libro de la Generación de Mahoma y de su Descendencia*, la segunda de estas obras cuenta muchas leyendas sobre la creación, la vida de los personajes del Antiguo Testamento, y la vida de Mahoma, con el fin de ilustrar la trayectoria de la luz profética milagrosa desde el principio del mundo, y por medio de los profetas judíos, hasta el mismo Mahoma. Las profecías más tempranas de la venida de Mahoma así como las maravillas asociadas a su nacimiento se recogen en *El Libro del Linaje del Mensajero de Dios*. La tercera obra con el título *La enseñanza de Mahoma*, es una traducción de una obra árabe llamada *Las preguntas de Abd Allah ibn' Salon*, diálogo en el que se presenta a Mahoma respondiendo a preguntas que le hizo un converso al Islam sobre todo tipo de cosas; preguntas como “¿Es usted un profeta?” y “¿Dios le ha enviado un libro?” hasta adivinanzas divertidas. En definitiva, preguntas y respuestas astutas de Mahoma, que llevan al interlocutor a reconocerle como el mensajero de Dios.[62]

[62] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 76-77.

La culminación que alcanzó la primera traducción latina del Corán y del llamado *Corpus Toletanum* no fue sobrepasada por ninguna otra traducción latina posterior, ni siquiera por las más tardías del siglo XVIII. A pesar de ser superada en calidad, objetividad y rigor científico por las siguientes, al ser editada junto a la *Collectio* por Teodoro Bibliander (*Machumetis Saracenorum principis eiusque succesorum uitae ac doctrina... Basilea, 1543*), su validez permanente en los trabajos sobre el Islam de época moderna ha quedado garantizada.[63] Mientras la traducción de Marcos de Toledo nunca fue impresa, sin embargo la de Robert de Ketton siendo inferior, fue editada en 1543 y reimpresa en 1550. Es la que sirvió de punto de partida a la versión abreviada de Johann Albrecht von Widmanstetter, publicada en Nuremberg en 1543, a la versión italiana de Andrea Arrivabene, impresa en Venecia en 1547, y a la versión alemana de Schweigger publicada en Nuremberg en 1616.[64]

La *Collectio Toletana* fue copiada junto con la traducción latina de Marcos de Toledo, pero no la de Pedro el Venerable, porque la primera sería más eficaz en su propósito. Por tanto, la versión de Marcos de Toledo se convertía en la versión oficial, y por eso encotramos numerosas copias de ella, y ninguna de la versión de Pedro el Venerable. El códice parisino, por ejemplo, contiene un importante dossier de textos relativos al Islam, entre los que se encuentra la traducción latina del Corán de Marcos de Toledo y todos los textos pertenecientes a la llamada *Collectio Toletana.* Parece haber sido compilado en Avignon en la segunda mitad del siglo XIV. Perteneció a la biblioteca de la abadía de San Víctor en París (ex libris del fol. 1

[63] De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla.* Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006, p. 15.
[64] Bibliander, T.; Lamarque, H. *Le Coran à la renaissance: plaidoyer pour une traduction*. Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007.

y subscripción del siglo XV en el folio 355r.: *Hunc librum acquisivit monasterio Sancti Victoris prope Parisius frater Johannes Lamasse dum esset prior eiusdem ecclesiae* (entre 1442 y 1448).[65]

Y siguiendo el pensamiento del profesor De la Cruz Palma, la influencia de Juan de Segovia merece ser destacada igualmente. Es probable que Juan consiguiera un ejemplar de la versión del Corán de Ketton en un encuentro con su amigo Nicolás de Cusa, con motivo de la celebración del Concilio de Basilea de 1432. Tras su cuidadoso estudio, quizás llegara a la conclusión de la necesidad de redactar una nueva traducción del Corán (1456/1457), para lo que utilizaría la versión de Ketton.[66] El deseo de fidelidad y honestidad científica del segoviano, esto es, «adquirir la *vera notitia* de la ley islámica por encima de toda consideración,» podría haber contribuido, de algún modo, a la pérdida del Corán de Juan de Segovia. Y así, la tercera traducción del Corán, al resultar más polémica, por motivos pragmáticos sería más útil.

Hasta la aparición de la traducción de Ludovico Marracci en 1698, la traducción de Robert de Ketton fue la versión latina del Corán más difundida y utilizada en la redacción de tratados de refutación del Islam. Esta obra ha tenido una repercusión remarcable en la imagen prejuiciosa del mundo islámico que el occidente europeo ha concebido. El éxito de esta traducción constata cómo la Europa medieval y moderna, a pesar de los avances en otros campos, mantuvo un lenguaje austero y una idea preconcebida en el siglo XII.[67]

[65] González Muñoz, F. *Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás*. Al-Qantara, 25(1), 2004, pp. 5-43.
[66] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143).* Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.
[67] *Ibídem.*

6.2.1.2. La traducción de Marcos de Toledo

Marcos de Toledo tradujo el Corán literalmente, siguiendo el orden de la frase en árabe, con el riesgo de resultar incoherente y confuso. Mientras que Robert de Ketton había cortado las primeras suras, Marcos mantuvo las divisiones clásicas y mantuvo su título tradicional, transcribiendo a menudo la misma palabra árabe seguida de su interpretación. Hizo uso frecuente de los neologismos. Al igual que Robert, recurrió a menudo a reminiscencias bíblicas y litúrgicas.[68] La traducción de Marcos de Toledo parece haber gozado de un mayor alcance que la de Robert de Ketton. Mientras que esta última se difundió en el mundo latino con la recomendación del abad de Cluny, la de Marcos fue considerada como el canon español de la obra, con un claro propósito apologético. No fueron muchos lo eruditos capaces de disfrutar de una precisión mucho mayor en la segunda traducción, y la dureza de su estilo debió desalentar a los teólogos.[69] Marcos de Toledo, no tenía nada amable que decir sobre el Islam en el prólogo a su polémica traducción del Corán. Sin embargo, sus preocupaciones filológicas dejan un tanto de lado la polémica y la apologética. La lectura que hizo del Corán consistió sobre todo en una traducción filológica, es decir, traducir sin tener en cuenta la legibilidad del texto producido, sino sólo el respeto filológico al prototexto.[70] El objetivo de tal traducción fue dar acceso al original a los lectores que no podían conseguirlo.

La traducción de Ketton, a pesar de no ser exhaustiva, constituye un ejemplo de cómo se perpetuó válidamente entre los eruditos de la Europa occidental una idea malintencionada del Islam. La traducción de Ketton y el *Corpus Islamolatinum*

[68] D'Alverny, M. T. *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age.* Archives d'Histoire Doctrinale, 22, 1949, pp. 69-131.
[69] *Ibídem.*
[70] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 23.

no fueron las únicas fuentes de información, y la existencia de abudantes fábulas y leyendas sobre la vida de Mahoma contribuye, además, a apoyar esta idea.[71]

6.2.1.3. La traducción de Juan de Segovia

Lamentablemente, de la tercera traducción latina del Corán sólo se conserva el prólogo. Fue elaborada por Juan de Segovia (1400-1458) en 1456, una vez retirado de la agitada vida que había mantenido en los círculos de la Curia romana. Animado por su amigo Nicolás de Cusa en esta empresa, su trabajo se fundamentó en la necesidad de disponer de una traducción del Corán fiable (*veram*) y completa (*de pe a pa*), en contraposición a la de Robert de Ketton, a la que dedica una crítica exhaustiva en el prólogo. El afán que le movió a acometer una obra muy cercana a un trabajo con criterios científicos modernos, justificaba que su edición fuera trilingüe (árabe-latín-castellano, cuyos textos vendrían distinguidos por colores).[72]

Juan de Segovia nació alrededor de 1393. Estudió y enseñó en Salamanca, donde residió casi de forma continua desde 1407 hasta 1431 y, finalmente, consiguió una prestigiosa cátedra en Teología. En el otoño de 1431 se encontraba en el Concilio de Basilea. No sólo fue uno de los miembros más activos del concilio, sino que pronto se convirtió en líder de los teóricos conciliares desempeñando un papel clave en la deposición del Papa Eugenio IV y la elección de Félix V. El nuevo Papa nombró a Juan cardenal y lo envió a importantes misiones diplomáticas. Pero la prosperidad de Juan no duró, pues al final la oposición papista triunfó en el concilio y el Papa Félix se vio obligado a dimitir. Como resultado de ello, Juan perdió

[71] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143).* Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.
[72] De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla.* Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006. pp. 16-17.

la púrpura cardenalicia, a pesar de que se le concedieron, a cambio, dos obispados por el recién elegido Papa Nicolás V, así como el arzobispado titular de Cesarea. Tras la concesión de una pensión para que residiera en un convento en Saboya, se retiró allí en 1451, donde escribió su historia del Concilio de Basilea y, acometió el estudio del Corán de una manera casi obsesiva. Finalmente, murió en 1458.[73]

Sin duda alguna, Juan ya habría pensado sobre el Islam anteriormente. Y hacia los años 1426 y 1427, ya daba indicaciones a los universitarios sobre los musulmanes y su religión. En 1431, participó en un debate religioso con un embajador musulmán erudito del Reino de Granada. Él había intentado obtener una traducción fidedigna del Corán, y podría haber examinado las copias del mismo en árabe, aunque apenas conocía la lengua árabe. Sin embargo, no fue hasta después de la caída de Constantinopla cuando dedicó toda su atención a la cuestión del Islam. Preocupado, al igual que muchos cristianos europeos lo estaban, con la continua expansión del Islam, Juan dirigió su inquieta inteligencia hacia la búsqueda de una estrategia para poner fin al conflicto entre cristianos y musulmanes. La notable correspondencia entre Juan y el teólogo y filósofo Nicolas de Cusa y el futuro Papa Pío II, Eneas Silvio Piccolomini, atestigua tanto la preocupación de Juan por el Islam como el hecho de que ésta no era la única preocupación que él tenía.[74] «La lectura del Corán de Juan resulta una tarea compleja. Él nos introduce, mediante un largo prólogo, a una nueva edición trilingüe del Corán en árabe, castellano y latín, de la que fue a la vez patrón y co-creador. Desafortunadamente, su propia edición desapareció, pero de alguna manera sobrevivió el prólogo, en el que explica por qué la versión anterior, la de Robert de Ketton, no fue adecuada para la correcta comprensión de Islam y cómo su versión

[73] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 178.
[74] *Ibídem,* p. 179.

se ajustaría plenamente a la sustancia y al estilo de la lengua árabe. Finalmente, describe con cierto detalle su propio y prolongado encuentro con el libro sagrado del Islam.»[75]

Dondequiera que nos fijemos en la versión de Robert Ketton del Corán, nos encontramos con que él adapta su texto en latín de forma que refleje la tradición árabe de la interpretación del Corán. A veces, esto implica la mera traducción de un término ambiguo de acuerdo con la interpretación islámica estándar, y otras veces, la interpolación en sus frases completas en texto latino redactadas a partir de algún *tafsīr. Tafsīr* es la ciencia de explicación e interpretación del Corán. Se origina después de la muerte de Mahoma con el fin de explicar el mensaje contenido en el Corán. Comenzando por mera especulación personal, el tafsīr desarrolla un sistema de exégesis metódica del texto del Corán, avanzando verso por verso y algunas veces palabra por palabra. Los primeros esfuerzos se apoyaron en el Hadiz, y posteriormente se suscitaron unos tipos más dogmáticos de tafsīr. Juan de Segovia, el iniciador de la larga tradición de la hostilidad académica hacia Lex Robert Mahumet, parece haber reconocido que Robert hizo un amplio uso de la tradición tafsir. Después de haber llegado al final de su profunda, pero muy desfavorable, evaluación de la traducción de Robert, evaluación que no pasó de notable en vistas de que no conocía bien la lengua árabe, Juan decidió poner fin a su discusión de la Lex Mahumet con una nota positiva. A pesar de la extensa paráfrasis de Robert, Juan admitió que no se podía encontrar nada en el texto que Robert hubiera inventado, ni nada sustancial del Corán original en árabe que se hubiera omitido. Juan de Segovia afirma que la traducción es de gran utilidad (*perutilis*) "porque muchas veces explica el significado islámico, a pesar de que éste apenas emerge de

[75] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 180.

las frases árabes (del Corán) («*quoniam en quammultis passibus, velut commentans, sensum explicat sarracenorum, vix ex arabicis literis aperientem*…»). Juan lo sabía porque había discutido ampliamente la traducción de Robert con el español alfaquí y muftí mayor de Segovia, Ysa de Segovia (Gidelli Ysa) a quien había contratado para hacer una nueva traducción del Corán al castellano, palabra por palabra, en 1455-56 y había reconocido (*fatebatur*). Juan señala en el mismo pasaje, que las adiciones explicativas representan el significado islámico. Desafortunadamente, Juan no proporcionó a sus lectores del siglo XV ejemplos de lo que exactamente quiso decir mediante esos breves comentarios. Sin embargo, a la luz de lo anterior, parece bastante claro que él había entendido que la traducción de Robert incorporaba una gran cantidad de material de la tradición exegética árabe. En definitiva, Robert, como traductor del Corán explicó el significado islámico, como Juan de Segovia dijo, "al modo de comentario".[76]

6.2.1.4. La Traducción de Bibliander

Las traducciones posteriores fueron modificaciones de la segunda traducción de Marcos de Toledo. La más destacada es la cuarta traducción del Corán, que fue elaborada por el converso Ioannes Gabriel Terrolensis (n. 1495), gracias al impulso de Egidio de Viterbo (c.1465-1532) durante su visita a la Península Ibérica en 1517. El original de esta traducción, que incorporaba correcciones de León el Africano, maestro de Egidio, estaría terminado hacia 1518. Iba acompañada del texto árabe enfrentado, y de una transliteración en caracteres latinos y comentarios al texto.[77]

[76] Burman, Thomas E. *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*. Speculum, 73(3), 1998, pp. 703-732.
[77] De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla*. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006, p. 17.

Finalmente, en el siglo XVII aparecen tres traducciones más. La del franciscano Domingo Germán de Silesia, que tras una vida de misión en la que pasó largos años en Isfahan (Irán), se retiró a El Escorial acabando al final de sus días una traducción del Corán, en 1669. La traducción del jesuita Ludovico Marracci es editada en Padua en 1698, en dos volúmenes, con texto árabe y extensos comentarios. Y, previamente a estas dos citadas, se llevó a cabo la versión latina atruibuida al Patriarca de Constantinopla, Cirilo Lúcaris (1572-1638).[78] También hay que señalar que entre 1142 y 1698 aparecieron en Europa varias versiones latinas del Corán que no siempre se conservaron o fueron acabadas. Más allá del ámbito señalado, muchos textos latinos, bien literarios, doctrinales, científicos o académicos, se limitan a ofrecer fragmentos o citas del Corán.[79]

La traducción de Bibliander[80] fue la base de la información de Europa durante mucho tiempo. La idea de consultar el Corán para obtener más información acerca

[78] De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla*. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006, p. 17.

[79] *Ibídem,* p. 13.

[80] Bibliander, o Buchmann (Theodore) fue un erudito protestante, nacido en Bischoffzell, cerca de St. Gallen, en Suiza, probablemente en 1504. Se distinguió en una etapa temprana de su vida por sus adquisiciones en teología y filología, y después de la muerte de Zwingle tomó posesión, el 24 de marzo de 1532, de la cátedra de teología en Zürich. A sus clases y conferencias sobre los libros del Antiguo Testamento, no sólo asistían los estudiantes sino también los numerosos hombres eruditos residentes en Zurich por entonces. En la *Stifta bibliothek* de esa ciudad, aún se conservan cuarenta y cinco grandes *fascieuli* de las notas de sus conferencias, que fueron adoptadas por el célebre Henry Bullinger, quién solía decir que no conoció a nadie más excelente que él que destacara en aprendizaje, conocimiento, y generosidad. En un período siguiente su reputación disminuyó, llegándose a decir que se volvió vanidoso y capcioso; un cambio que fue atribuido a su gran labor y agotamiento consiguiente. Posiblemente podemos encontrar una razón para dudar de la precisión de este veredicto contemporáneo, cuando conocemos que había llegado a diferentes opiniones, desde las doctrinas predominantes sobre la predestinación y el libre albedrío, hasta abrazar las opiniones de Erasmus recogidas en el tratado *De Libero Arbitrio*. Su entendimiento, según sus adversarios, llegó a debilitarse de tal manera que fue necesario declararle no apto para ocupar la cátedra; aunque se le mantuvo su sueldo. Murió cuatro años más tarde, el 26 de noviembre de 1564, de la peste. Su *Machumetis Saracenorum Principis eeusque Successorum Vitse, Doctrine Alcoran de apse de ca, & c. Albahaca, 1543*, Fol., obtiene una traducción latín del Corán por Pedro el Venerable, con algunas disertaciones menores que refutan la doctrina y los errores del Corán. Le añadió un prefacio apologético, indicando las razones para su publicación; y esto, en expresión de Bale, "Levantó una

del Islam fue tomada de Lutero y de Bibliander, por ejemplo, junto con gran parte de la información acerca de los turcos que Jacob Andreae (1528-1590), teólogo luterano, transmitió a su audiencia. Al menos en un primer momento, parece como si Andreae hubiera tratado de hacer su presentación del Islam lo más precisa posible. Sin embargo, todo lo que Andreae expone sobre el contenido del Islam es una repetición de la información de la Edad Media, lo que no es de extrañar, ya que sus principales fuentes (Lutero y Bibliander) hicieron lo mismo.[81] Es de una claridad meridiana que la construcción de los conocimientos de Oriente, si no se ha realizado desde un punto de vista del poder político de colonización, se ha fundamentado en los sentimientos de superioridad religiosa.

La traducción de Robert de Ketton finalizó a principios del verano de 1143, pero no fue publicada hasta enero de 1543, cuando Teodoro Bibliander produjo en Basilea el famoso volumen *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipse que Alcoran.* Cuatro años más tarde, Andrea Arrivahene publicó en Venecia su traducción italiana del Corán, y aunque afirmó haber trabajado en el texto árabe, en realidad se había limitado a traducir al italiano la versión latina de Robert de Ketton que Bibliander acaba de publicar junto con la mayoría de los textos del *Corpus* cluniacense. Sin embargo, la edición de Bibliander había sido emitida con anotaciones impías (*impiis annotationibus*) y pronto fue

gran protesta." Los inquisidores españoles condenaron, en esta edición, no sólo las notas de Bibliander sino también el Corán en sí mismo. Sanctarellus, sin embargo, dice que el Índice prohibió su lectura, "sólo por las notas del editor, con los prefacios de Lutero y Melancthon, que fueron juzgadas como impías." Esta fue, por supuesto, una visión prejuiciosa. Bibliander publicó, además, muchas otras obras. Véase: Rose Hugh James. *A New General Biographical Dictionary*. Ed. T. Fellower, London, 1857, Vol. IV, p. 223; y una versión de Mr. Bayle. *A General Dictionary Historical and Critical*. Ed. James Bettenbam. London, 1735, Vol. III, pp. 322-323.

[81] Boettcher, S. R. *German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568*. Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East, 24(2), 2004, pp. 101-115.

colocada en el *Índice de la Curia Romana*, por lo que ésta siempre estuvo dispuesta a aceptar las refutaciones del Corán (por lo menos a mediados del siglo XVI) para fomentar los estudios del Islam. Las refutaciones del Corán eran útiles junto con la propaganda de la cruzada.[82]

La originalidad y la importancia de la edición de Bibliander, además de la adición de algunas partes anti-islámicas, fue su capacidad para propagarse gracias a la impresión como vehículo de información. Esto es lo que explica la fuerte oposición con que Bibliander se encontró. Las autoridades de la iglesia temieron por un libro, concebido en principio como un arma de réplica, que se convirtió en un instrumento de propaganda al servicio del enemigo. Por lo tanto, imprimir una traducción del Corán supuso una gran audacia, sobre todo porque la lectura del Corán había sido prohibida por el Papa Clemente VI en el Concilio de Viena de 1309.[83] Sin embargo, en su conjunto, los textos señalaban contradicciones, información obsoleta y prejuicios medievales.[84] Además, a mediados del siglo XVI ya

[82] Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom*. Ed. American Philosophical Society. Philadelphia, 1992, pp. 49-50.

[83] Lutero logró convencer con éxito al Concilio de Basilea de levantar una prohibición que se había impuesto a la publicación de una traducción latina del Corán. La traducción fue publicada por Bibliander (cuyo verdadero nombre era Teodoro Buchmann) al año siguiente con prólogos de Lutero y Philip Melanchton, un amigo cercano y colaborador de Lutero. Sin embargo, el Alcorán de Bibliander fue esencialmente una reimpresión de la traducción de Robert Ketton. Esta traducción fue en realidad la única ampliamente diponible en Europa hasta finales del siglo XVII y como parte del corpus de la polémica y apologética de Clunny. Bibliander, T. ; Lamarque, H. *Le Coran à la renaissance: plaidoyer pour une traduction.* Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007, pp. 19-20; Levin, P. T. *From "Saracen Scourge" to "terrible turk": medieval, renaissance, and enlightenment images of the "other" in the narrative construction of Europe."* Ed. School of Internation Relation, University of Southern California, 2007, p. 188; Wengert, W. T. *Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the Church.* Ed. Lutheran Quarterly Books, Michigan, 2004, p. 188.

[84] Para Bibliander, los turcos otomanos lucharon contra los cristianos por dos razones: la religión y el dominio. Debido a que son superiores en la lucha por el dominio, es más adecuado para ellos librar una batalla de religión. Se justifica este punto al afirmar que el Islam y el Cristianismo tienen algunas similitudes pues ambos creen en un dios. Esto hace que sea más fácil para los cristianos luchar contra "mentes ignorantes," que no contemplan la verdad interior sino que se obstinan en obtener la victoria. Harvy está de acuerdo con Bibliander, y afirma que bien Mahoma y su Corán o bien Cristo y su Evangelio tiene que caer. Para más información sobre el efecto del conflicto turco europeo en la

empezaron a aparecer traducciones en lenguas vernáculas del Corán y se inicia el orientalismo como disciplina académica. Por este motivo, la impresión de Bibliander, a pesar de las buenas intenciones de sus editores, que llegaron a pagar un alto precio personal, nacía como un anacronismo.

A modo de ejemplo, el compilador de extractos del Corán a menudo ha citado sólo las anotaciones (de naturaleza principalmente filológica) de Bibliander, ignorando completamente el texto coránico verdadero. Por ejemplo, un extracto del sura 98 comienza con el epígrafe "Ni judíos ni cristianos" que compendia la primera parte de la nota de Bibliander sobre este sura. El resumen que sigue a continuación, simplemente cita la misma nota marginal en su totalidad: "ese sura escribe que antes de Mahoma, ni judíos ni cristianos entendieron nada. Sin embargo, la discordia apareció." Otras veces, los extractos del compilador son realmente combinaciones del texto en latín de Robert y notas de Bibliander. En cuanto al sura 104, su epígrafe dice: "Quién va a ser condenado", que se basa en las primeras palabras de la nota de Bibliander. El extracto a continuación, mezcla el resto de esta nota junto con el material parafraseado del mismo texto del Corán, y dice que "los que cometen fraude, los gandules, el avaro, deben ser quemados en las llamas más fervientes."[85] Bibliander entendió el Corán como una herramienta polémica por lo que profundizó en su contenido principalmente en relación con su desafío al Cristianismo y no en sus propios términos. Esta visión de Islam favoreció una fuerte polémica sobre la

traducción de Bibliander: Çirakman, A. *From the Terror of the World* to the *Sick Man of Europe*: *European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. Ed. Peter Lang, New York, 2002, p. 88.

[85] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 119.

compleja situación que caracterizaba la Cristiandad contemporánea.[86] Es de notable claridad que las notas de Bibliander guiaron la lectura del compilador de extractos del Corán que hemos citado anteriormente, como ejemplo, y esto es cierto también para los temas que le preocupan, pues, al igual que las anotaciones de Bibliander, estos extractos muestran un gran interés tanto en las partes con utilidad polémica como en las no polémicas del Corán. Un extracto, por ejemplo, comienza con la rúbrica: "Dios está en todas partes", y consiste en una cita de 2:115 en la traducción de Robert: «Ya que el Este y el Oeste pertenecen a Dios, hacia cualquier dirección que uno derrame oraciones se puede encontrar a Dios. Porque su misericordia no se limita a ningún lugar; su sabiduría abarca todas las cosas.» Este versículo llamó la atención de muchos lectores del Corán, a pesar del hecho de que era de poco valor para atacar al Islam, pues se basa en una piedad monoteísta totalmente fuera de objeción para los lectores cristianos que no podían dejar de admirar.[87]

En la versión de Bibliander, no solamente existen comentarios, sino opiniones y monólogos con la finalidad de convencer a los musulmanes de que la Trinidad pudo formar el propio Corán. Como dice, en su traducción: en primer lugar, (Mahoma) dice «si Dios hubiera tenido un hijo, habría tenido una esposa con quien haber concebido el hijo, pero como lo segundo no puede ser tampoco puede ser que tuviera un hijo.» Además, Mahoma pregunta en el Corán por qué Dios no tiene hijas, si tiene un hijo como dicen los cristianos. En segundo lugar, si Dios tuviera un hijo para reinar con él, surgiría un desacuerdo entre ambos como sucede siempre en la tierra, que padre e hijo no permanecen unidos en su gobierno. En tercer lugar, si

[86] Boettcher, S. R. *German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568*. Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East, 24(2), 2004, pp. 101-115.

[87] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 119.

Dios hubiera querido tener un hijo, dice Mahoma en su Corán, hubiera tomado el más glorioso de la creación y no una simple persona como lo fue Cristo en la tierra, que fue despreciado y burlado, y la gloria debida al hijo de Dios no se vio en él.[88]

Se puede observar que el juicio de Bibliander sobre el Islam no es totalmente negativo; su condena de la religión enemiga está tan matizada que no se podría creer. La comparación de los dos religiones no conduce sistemáticamente a la afirmación de la superioridad del Cristianismo: si se tiene en cuenta el ámbito de la moral práctica, el libro sagrado de los musulmanes merece consideración por sus recomendaciones sobre la vida familiar, la aplicación al trabajo, la economía, la limpieza y, por otra parte, se debe reconocer a los musulmanes por el respeto a la justicia, a la palabra dada, a la verdad. Es cierto que la justificación de la poligamia en el Corán, por ejemplo, es condenable, pero aún más condenable es la inmoralidad de los cristianos. Así Bibliander encuentra en dicho paralelismo la oportunidad de fustigar la reducción moral de los cristianos, y de llamar a un nuevo ímpetu, a una reforma fundamental.[89]

Esta edición había sido recomendada por Martín Lutero,[90] en un contexto de luchas político-religiosas germánicas y de ataques musulmanes del imperio turco de los otomanos en los Balcanes y en los valles centroeuropeos del Danubio (Hungría y Austria). La versión manuscrita gozó de una gran difusión en los siglos que

[88] Boettcher, S. R. *German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568*. Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East, 24(2), 2004, pp. 101-115.

[89] Bibliander, T.; Lamarque, H. *Le Coran à la renaissance: plaidoyer pour une traduction*. Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2007, pp. 22-23.

[90] Martín Lutero poseía un conocimiento del Islam casi inexistente, sin embargo fue personalmente el mayor promotor de la traducción latina del Corán de T. Bibliander. Ya en estos momentos, el mundo cristiano en Europa estaba dividido en dos partes. Véase: Waardenburg, J. *Islam and Christianity: mutual perceptions since the mid-20th Century*. Ed. Peeters Bublishers, Leuven, 1998, p. 80.

precedieron a la impresión de Basilea y fue seguramente el original que dio origen a las versiones castellana y catalana del siglo XIV, actualmente perdidas.[91]

6.2.2. Las técnicas en las traducciones del Corán al latín

6.2.2.1. Falsificación del significado para afirmar la doctrina cristiana

La falsificación del significado en la traducción para afirmar la doctrina cristiana fue una estrategia habitual en las obras posteriores sobre el Islam y, por lo tanto, en las obras del muchos orientalistas. Y podríamos que decir que fue la técnica favorita empleada en un ambiente de antipatía que se caldeaba en la Edad Media y Edad Moderna.

En conjunción con pasajes que describen a Jesús como la palabra Dios (4:171), tales versos fueron utilizados habitualmente por los apologistas cristianos para construir los argumentos trinitarios sobre la base de los cuales podrían triunfantemente afirmar que el Corán realmente validaba la más difícil de las doctrinas cristianas. Sin embargo, no hay ningún esfuerzo en nombre de los traductores del Corán en falsear 2:87 a favor de esta interpretación trinitaria. Robert de Ketton es especialmente moderado al escribir que “Un libro” había sido entregado “a Moisés y a los profetas y, asimismo, a Cristo hijo de María, por quien el espíritu divino estuvo presente como ayuda y testimonio.” Habría sido perfectamente legítimo traducir la frase clave, *rah al-qudus*, *as spiritus sanctus*, el término latino cristiano de “espíritu santo” porque esto es esencialmente lo que el árabe significa o quiere decir. Es, de hecho, el término que los cristianos árabes han utilizado tradicionalmente para la tercera persona de la Santísima Trinidad, y es el modo en

[91] Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas*. Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante). Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008.

que el término se traduce en las versiones inglesas modernas del Corán. Sin embargo, Robert utiliza una locución notablemente menos trinitaria: “espíritu divino” (*spiritus divinus*). La traducción literal de Marcos de Toledo tiene un mayor sentimiento trinitario, pero no hay ninguna distorsión indebida del texto: “Y nosotros ya dimos a Moisés un libro, y tras él enviamos a los profetas, y dimos a Jesús el hijo de María pruebas y le apoyamos con el espíritu santo.” La versión bilingüe del Corán de San Egidio es muy similar a la de Marcos de Toledo.[92]

6.2.2.2. Atacar la creencia islámica y defender la creencia cristiana

Pedro el Venerable (1092-1156), cuando se encontraba en 1142 en el Valle del Ebro, encargó la redacción de una traducción del Corán a dos especialistas en árabe que trabajaban en textos científicos: Robert de Ketton y Herman de Carintia. Al año siguiente, esta traducción fue enviada a Bernardo de Claraval, con una carta adjunta (*la Epístola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*) en la que Pedro el Venerable nombra a los colaboradores que eligió para esta empresa, así como las intenciones que se proponía con la ejecución de la misma. Junto a la traducción del Corán, destacan las glosas marginales que se encuentran en algunos manuscritos, con finalidad apologética y que podrían diferenciarse en tres cuerpos. Más que “aclaraciones” al texto coránico, las notas marginales suelen señalar argumentos para el desarrollo de la polémica con el Islam.[93]

Sería un tanto ingenuo pensar que las creencias cristianas de estos traductores nunca hubieran influido en su trabajo. Por ejemplo, Robert traduce la

[92] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 27.
[93] De la Cruz Palma, O. *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla*. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006. pp. 13-17.

palabra *jinn* (término para los seres espirituales que el Islam cree que pueden ser buenos o malvados) como "demonio" en un contexto donde esta traducción parece deliberadamente perjudicial para la religión del Profeta. Norman Daniel opina que Robert de Ketton tenía predisposición a exagerar un texto inofensivo para darle un carácter molesto o licencioso, o a hacer una interpretación improbable pero desagradable del significado. Merece la pena señalar que uno de los pocos pasajes que Daniel nombró para ejemplificar esta tendencia podría no haber sido tan gratuitamente polémico como imaginó. En el verso 12:31 el Corán nos dice que José al ver ciertas mujeres de Egipto lo "exaltaron" (*akbarnahu*). Robert nos da esta traducción: "Cuando ellas lo vieron, todas ellas menstruaron." Daniel admite que el verbo podía tener este significado, pero traducirlo así, desde su punto de vista, es inverosímil en extremo: "Ketton lo deformó para hacerlo repugnante a los lectores decentes". Lo deformó de manera que los intérpretes del Corán musulmán ya lo habían también deformado pues muchos comentaristas habían sugerido explícitamente que *akbarna* debería, de hecho, entenderse como "ellas menstruaron" (hidna). Es cierto que esto parece ser una opinión minoritaria que al-Tabari y Ibn 'Atiyah encontraron dudosa.[94]

Si reflexionáramos sobre el tipo de temas en los que el compilador pensó que los lectores del Corán cristiano estarían interesados, nos quedaríamos impresionados por el poco esfuerzo que volcó en señalar los pasajes útiles desde el punto de vista polémico y apologético. Para empezar, donde encontramos referencias de este tipo de material, su formulación es sorprendentemente silenciada. La primera entrada se refiere a 2:25, el primer versículo del Corán que

[94] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 28.

describe los placeres del paraíso Islámico. Los cristianos lo consideraron junto a pasajes similares como una prueba de la naturaleza carnal del Islam, por lo que los argumentos hostiles a esta concepción del paraíso fueron comunes en los escritos cristianos polémicos. Sin embargo, la siguiente entrada es relativamente sobria: "Los placeres sensuales del paraíso" (*Paradisi voluptates*) es todo lo que dice, sin prestar atención a los placeres sensuales específicos mencionadas en el versículo, comida y sexo, que conmocionarían a los lectores cristianos. El compilador utilizó una moderación similar al formular otras entradas que podrían haber sido utilizadas por polemistas. "La religión del Islam es la confirmación de la antigua ley, la de Moisés, Cristo y el resto de los profetas." Incluso cuando se refiere a versos coránicos que niegan la Encarnación o la Trinidad, el compilador es deliberadamente leve en sus modos: "Aquellos que dicen que Dios tiene un hijo carecen de conocimiento", dice la descripción del versículo 2:116, mientras que la famosa descripción anti-trinitariana de Dios en sura 112 "no engendra, no es engendrado, y no hay nadie comparable a él" es ampliamente citada por el compilador en la traducción fidedigna de Robert. Al igual que la misma traducción de Robert, la tabla de contenidos ni exagera los pasajes coránicos potencialmente dañinos para el Islam ni minimiza la importancia de los pasajes prejuiciosos para el Cristianismo.[95]

La descripción general del Día del Juicio es una de las grandes diferencias entre el Islam y el Cristianismo. El castigo o los premios materiales fue un tema que interesó a los traductores de la Edad Media. Avicena, en su Metafísica antepone el paraíso de las delicias intelectuales al de las delicias sensibles descrito en el Corán. Además, parece que el autor del Corán habla de las delicias futuras por semejanza

[95] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 101.

con las delicias corporales, pues se glosa a sí mismo diciendo: “tendréis tales y tales cosas, es decir, todo lo bueno y todo lo que deseéis”. De lo que podría deducirse que hay que esforzarse siempre para que este libro, que es considerado por los musulmanes como autoridad, sea alegado en nuestro favor, pues en él encontramos algunas cosas que nos sirven y así mediante ellas interpretaremos las otras, que son contrarias”.[96]

Sin embargo, junto a los numerosos extractos de este tipo, hay otros tantos cuya función de atacar la creencia islámica y defender al cristianismo no puede ponerse en duda. Al igual que innumerables lectores anteriores, el compilador se centra en lo que pudiera parecer el carácter fraudulento del ayuno de Ramadán: “En los templos que no haya relaciones sexuales con las mujeres,” citando las actas literales 2:187b; “Ayunar todo el día, romper el ayuno por la noche, comiendo y bebiendo en la medida en que sea agradable, hasta casi el comienzo de la hora que precede a la salida del sol. No dejar que nadie transgreda estas normas constituidas por Dios.” Los extractos de este tipo son sin duda destinados a aclarar las falsas enseñanzas de Islam. Es importante señalar otros pasajes, tales como la citada parte de 21:91 que describe cómo Dios sopló en la Virgen María, presentándola a ella y a su hijo como un milagro para las naciones, porque parecen confirmar la doctrina cristiana.[97]

En lo que tales lectores creían estar interesados al explorar el índice de este manuscrito no es difícil de imaginar ya que fue una herramienta de investigación claramente destinada a ayudar a las mentes polémicas y apologéticas a encontrar

[96] Nicolás de Cusa (1401-1464). *La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia / Nicolás de Cusa*. Ed. Tecnos, D.L. Madrid, 1999, p. 68.
[97] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 119-120.

rápidamente los pasajes coránicos más útiles. Las entradas como “Dios hace a los hombres equivocarse, Jesús no sufrió [en la cruz], Muhammad no conoce el futuro, y cuántas esposas es lícito tener,” son temas en torno a los cuales los cristianos construyeron repetidamente argumentos contra el Islam. Por otra parte, las entradas como, “el Evangelio y el [antiguo] Testamento enseña un camino recto, Jesús obraba milagros, Jesús [es] el espíritu y la palabra de Dios, Cristo [es] el mayor de todos los profetas, y Cristo enseñó el camino recto,” se refieren a declaraciones coránicas del tipo que los apologistas cristianos solían destacar cuando querían promocionar la idea de que el Corán, bien entendido, en realidad confirmaba la doctrina cristiana básica. Pero el tipo de lector aquí previsto sin embargo deseaba un amplio conocimiento del Islam, incluso si su principal objetivo era demostrar su falsedad. Toda una serie de entradas sobre Alfurcan furgan o el Corán que son indicativas de que los lectores creían estar interesados en las creencias islámicas sobre el Corán: “que esto no puede ser cambiado, que es imposible duplicar, que contiene todas las cosas, que no dice nada en contra de los profetas.” Otras entradas dan referencias de los pasajes coránicos que prohíben ciertos alimentos, fomentan las donaciones caritativas, prohíben la fornicación, exigen que los padres sean honrados, y describen la peregrinación anual. Si uno leyera todos los pasajes escogidos por este índice, gozaría de un extenso conocimiento sobre el Islam, aunque especialmente orientado hacia una interpretación polémica y apologética cristiana del mismo.[98]

[98] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 96.

6.2.2.3. Hacer comentarios entre líneas

La preocupación por el Islam que condujo a un intenso estudio del Corán no fue algo exclusivo de Juan de Segovia. Nicolás de Cusa, uno de los eruditos con los que Juan mantuvo correspondencia, leyó el Corán con notable rigor dejando para la posteridad no sólo un enorme trabajo de apologética cristiana basado en su "*Cribatio Alkorani*" sino su copia personal del Corán de Robert de Ketton que contiene en cada folio sus propias notas marginales las cuales recogen sus reacciones sobre el texto según lo leía. Lo que Juan hizo fue inusual, esto es, escribir en detalle sobre su experiencia de la lectura del Corán. Por ello, podemos agradecerle su locuacidad. El regalo de su verborrea le permitió escribir largo y tendido sobre un tema del que los demás sólo dejaron pistas perdidas.[99]

El estudio de la historia de los textos es crucial para entender la recepción del mundo islámico en el occidente europeo. El estudio de las traducciones latinas del Corán debe atender tanto a sus características filológicas (la literalidad, la calidad, el estilo, la difusión manuscrita e impresa, etc.) como a las motivaciones en el ejercicio de la traducción (el contexto histórico y cultural). En relación al segundo aspecto, el estudio de las traducciones del Corán conduce al estudio de los comentarios y lecturas del Corán que se han hecho sobre el mismo.[100]

Los títulos siempre están escritos en tinta color rojo vivo, como al principio de lo que Robert presentó como la décima primera sura: Aquí dice que los judíos no mataron a Cristo, sino a alguien desconocido pero parecido a él, y que Dios no tiene hijo, entre otras locuras. Como esta rúbrica, algunas de las rúbricas pretenden

[99] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 179-180.
[100] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143)*. Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.

describir y denunciar los contenidos del sura, y otras muchas insultar: *Azoara XXX. III. Vana. Stulta et impia* ("Sura treinta, vano, estúpido, e impío"). La razón por la cual muchas suras tienen estas rúbricas mientras que otras carecen de ellas no está clara, aunque el hecho de que las últimas treinta y ocho suras no tengan títulos polémicos sugiere que la extensión de la sura tenía por lo menos algo que ver con ello: como las suras se hicieron cada vez más cortas hacia el final del Corán, al parecer sería cada vez menos necesario recordar a los lectores la "vanidad" de las mismas. Aunque suras más largas y del principio del Corán también carecen de rúbricas polémicas.[101]

Nos encontramos con expresiones agresivas y de desprecio hacia el Islam, al que se califica cruelmente: la charca estéril de la secta Sarracena, *sterilem paludem Sarracene secte*, un veneno que no se puede esconder entre flores, *floribus venenum detegere,* un objeto vil y despreciable que no se ha de dorar, *rem vilem et abiciendam deaurare*, una doctrina mortal, *lex letífera*.[102]

Sin embargo, estas rúbricas hostiles del sura, en última instancia, ejercen un impacto mucho menor en la mente del lector del manuscrito del Corán Latino que las muchas notas escritas en los márgenes y entre las líneas de muchos de sus folios. Escritas por una mano relativamente cuidadosa, estas anotaciones no son apuntes ocasionales de algún lector realizados posteriormente, sino que están claramente destinados a servir de ayuda en el estudio a los lectores de este manuscrito. Por un lado, son simplemente una extensión de las rúbricas polémicas, el mismo vocabulario de la repugnancia y el desprecio que se emplean en ambos. Una nota

[101] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 65.

[102] Martínez Gázquez, J. *El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable.* Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale, 28(28), 2005, pp. 243-252.

entre las dos columnas de texto en el folio, que responde al parecer a la explicación que hace el Corán de la reprensión de Moisés a su pueblo por adorar al becerro en 2:52-55, y que está justo a la izquierda, es un ejemplo emblemático: Note ridiculum mendacium, “tome nota de la ridícula mentira”. El tono de esta nota también está presente en muchas de estas anotaciones, aunque con diferentes variaciones. Se pone continuamente de manifiesto que el Corán es un tejido de fabulosas ficciones: “La fábula más estúpida sobre Dios, Adán, los ángeles y el diablo, y no se sabe dónde se encontró”. Mahoma es identificado implícitamente como el autor de estas ficciones, y al lector se le recuerda de forma permanente: “Aquí se jacta de,” “nos instruye en 2:23,” “como si ningún ser humano pudiera hacer un libro de estas características.” Dado que gran parte del Corán cuenta historias ya conocidas por los lectores cristianos, las anotaciones acusan a Muhammad de robarlas del Evangelio. Así pues, en 3:75, donde Robert tradujo el término *qintar*, un término cuyo significado aquí es de “una gran riqueza,” que se asemeja a una frase muy bíblica “El talento de oro” (*irsa talentum*), introdujo una nota critica en la que se afirma que Muhammad la “roba del Evangelio”. Pero Muhammad no sólo es retratado como un escritor de ficciones y un escandaloso plagiador. Ni siquiera fue bueno en eso: “Fíjese qué estúpidamente y con qué frecuencia repite esto al igual que muchas otras cosas,” según se lee en una glosa junto a 2:115, “no teniendo nada que decir.” Las notas frecuentemente señalan que Muhammad parecía estar en contradicción consigo mismo a menudo.[103]

[103] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560.* Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 65-66.

–Agresividad del Abad ante la doctrina islámica, sediento por agotar al Islam, *qualiter quantumue sitiuit suum puteum exaurire* y por derrotar sus defensas, *propugnacula prorsus diruere.*

–Mantenerse vigilante en todo momento: *tua per vigil providentia*

–Organizar una actividad incesante y planes diversos de actuación y entre ellos:

*conocer el Islam para su refutación, *ut hostius errorem ipsum que victum semetipsum autem tenere sententiam ubique firmam atque victricem agnoscat*?

*seguir el impulso divino, *tuum uotum igne divino plenum aspirat*.

*construir el edificio de la refutación del Islam con una argumentación sólida e indisoluble: *Lapides igitur et ligna ut tuum deinde pulcherrimum et commodissimum edificium cementatum coagmentatum et indissolubile surgat*

*establecer una opinión cristiana firme y victoriosa: *tenere sententiam ubique firmam atque victricem.*[104]

Es claro, por tanto, que estas notas fueron elaboradas con el fin de asegurar que los lectores cristianos latinos pudieran reconocer dónde se encontraba lo chocante y lo absurdo en el Corán. De hecho, existe una notable tensión en el carácter moderado de la traducción de Robert, una traducción informada por la exégesis coránica islámica, una traducción que no exagera ni las interpretaciones cristianas de algunos pasajes coránicos ni el vívido anti-trinitarismo de otros, una traducción en la que las palabras tales como *stultus* y *fabula* apenas juegan un papel importante en la estridencia de las anotaciones marginales. En esta tensión se puede reconocer la amplia brecha que separa la lectura filológica de los traductores del Corán de la lectura hostil de los polemistas anti-islámicos. Además, se puede

[104] Martínez Gázquez, J. *El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable*. Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale, 28(28), 2005, pp. 243-252.

percibir el importante tacto que ambas clases de lectura podrían existir incluso a mediados del siglo XII, incluso en el mismo círculo de eruditos, y tal vez incluso, dentro del mismo hombre.[105]

6.3. Repercusión de las traducciones del Corán en los estudios islámicos en Europa

El resultado de las traducciones hasta ahora comentadas fue un producto de una compleja y peculiar ignorancia. Los hombres que desarrollaron tal punto de vista fueron hombres que escribieron lo que les habría causado una profunda experiencia en base a su firme disposición a la Biblia. Eran ignorantes del Islam, pero no porque vivieran alejados de él, como ocurrió con los eruditos del periodo carolingio, más bien al contrario, porque estaban en medio de él. Su trabajo, por tanto, no parece que se fundamentara en un deseo de saber sino en la ficción del saber.[106] Por ejemplo, la narración de ficción construye un modelo análogo del universo real, lo que permite conocer la estructura y los procesos internos de la realidad y manipularla cognitivamente. Se otorga así un valor cognoscitivo a la ficción, de modo tal que todas las posibles connotaciones, no expresadas directamente por el texto, sino –más bien– mostradas implícitamente o implicadas contextualmente en lo allí dicho, iluminan aspectos de la realidad que sin estas extrapolaciones ficcionales permanecerían en la penumbra.

[105] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 66-67.
[106] Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Ed. Cambridge, Mass, London, Harvard U.P., 1978, p. 25.

La polémica cristiana frente al Corán o Islam en su conjunto es de mucho más interés para el "Geistesgeschichte"[107] europeo que para los estudios islámicos, en un sentido estricto. Muchos de los temas que fueron utilizados una y otra vez no tenían nada que ver con el Islam verdadero. Esto no supone totalmente una nueva confrontación.[108]

La traducción aparece no sólo como un puente de contacto entre culturas sino también como un vehículo “nada inocente” que puede llegar a ser también un motivo de separación, un crisol de diferencias, al reafirmar viejos estereotipos o incluso al crear nuevas formas de imposición ideológica. «La traducción, que se inscribe sobre todo en la práctica ideológica del contexto de destino, puede convertirse en un medio de dominio cultural al utilizar las estrategias de contención propias del discurso colonial; puede convertirse, y de hecho así ha sido desde el comienzo del colonialismo, en una herramienta indispensable para interpretar la historia y el presente de los otros pueblos bajo el prisma

[107] Geistesgeschichte es un término acuñado por F. Schlegel en 1808; en muy pocas ocasiones fue aplicado al estudio de la literatura antes de finales del siglo XIX, cuando W. Dilthey, en su publicación Einleitung in die geisteswissenschaften de 1883, inició la reacción contra el positivismo de la escuela de W. Scherer, reviviendo el término Geistesgeschichte. Intenta ejemplificar el abstracto geist de una época determinada sobre la base de un amplio panorama cultural que incluye estudios religiosos, filosóficos, sociales, así como artísticos, musicales, y literarios. J. Burckhardt y H. Wölfflin fueron dos de sus más importantes patrocinadores. Se hizo suprema y se mantuvo casi en exclusiva en el estudio de la literatura alemana durante las primeras cuatro décadas del siglo XX. Entre los más notables exponentes se encuentran R. Unger, H. A. Korff, F. Strich, O. Walzel, y H. Cysarz. Los estudios medievales fueron más lentos para responder a este nuevo enfoque, pero al final se hizo casi universal. Una peculiar forma idiosincrática de Geistesgeschichte fue practicada por F. Gundolf en, por ejemplo, Shakespeare und der deutsche geist (1928). La virtud de Geistesgeschichte en el tratamiento de la literatura es que revela y pone de relieve la continuidad y el desarrollo. Su inconveniente es que se concentra principalmente en factores comunes, compartidos o característicos, y tiende a ignorar (en teoría, aunque no siempre en la práctica) la singularidad de cada escritor y de sus obras. Por lo tanto, proporciona una técnica que es más productiva con autores de rango secundario que con poetas, dramaturgos y novelistas de genio. También alienta un exceso de abstracción. Véase: Richard, R. *Truth and Progress*. Philosophical Papers, 1, 1999, p. 271.

[108] Bobzin, H. A *Treasury of Heresies: Christian polemics against the Koran.* En: The Qu’ran as Text. Editado por Stefan Wild. Ed. Leiden, [etc.]: E.J. Brill, 1996, p. 174.

que le es conveniente a la metrópoli.»[109] Nuestra aproximación a la cuestión de la traducción en el mundo posterior al colonialismo va a tener muy en cuenta estas perspectivas. La hegemonía del discurso colonial llega a condicionar toda producción cultural autóctona con el único objetivo de afianzar la relación de dominante-dominado y justificar la necesidad de su presencia.[110]

El estudio que aquí hemos ofrecido sobre la transcendencia de la traducción del Corán al latín, aun sabiendo que no es exhaustivo y que podría ampliarse, supone una muestra de la perpetuación válida de una idea malintencionada del Islam en la erudición de la Europa occidental.

Gracias al enorme éxito de la recopilación publicada por Bibliander, la traducción de Ketton y las ideas medievales sobre el Profeta y el Islam se habían perpetuado entre los eruditos, mientras que las nuevas traducciones latinas no pudieron alcanzar a todos los públicos.[111]

El contexto sociolingüístico y religioso puede proporcionar información fundamental sobre el origen histórico e islámico de la dualidad de nombres en castellano y en otras lenguas del Profeta del Islam. Un texto de principios del siglo XVI, tiempo en que los mudéjares de la Corona de Castilla se vieron obligados a hacerse oficialmente cristianos, confirmaría esta actitud islámica de cambiar el nombre del Profeta del Islam, para que no blasfemaran cuando se los obligara a maldecir al Profeta y "mensajero de Dios". El muftí de Almagro, refugiado en Orán, da unos consejos (¿una fatua?) a los musulmanes que tienen que vivir en estas

[109] Carbonell i Cortés, O. *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 15-16.
[110] *Ibídem*, p. 20.
[111] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143)*. Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.

circunstancias sociológicas adversas y conservando la fe islámica, a pesar de las dificultades: “Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o Mahoma el judío.”[112]

Sin duda, mucho más se puede aprender acerca de la lectura del Corán en Europa sobre la base de los muchos tratados cristianos anti-islámicos que sobreviven a la época medieval y pre-moderna. Estas fuentes polémicas presentan dificultades de interpretación a las que el historiador en general no se ha enfrentado.[113]

Todo esto debe impulsarnos a reflexionar sobre algunos aspectos de nuestra comprensión de cómo los cristianos latinos aprendieron y retrataron el Islam. Esto un hecho bien conocido ya que Norman Daniel y otros han dejado muy claro que los cristianos medievales cuando comenzaron a describir el Islam y a rebatir sus enseñanzas, incluso los más informados parecían incapaces de resistirse a tergiversar sus enseñanzas y a malinterpretar sus instituciones. Tales polemistas parecían casi incapaces de creer lo que los musulmanes decían sobre su propia religión, prefiriendo las interpretaciones tendenciosas y erróneas de otros cristianos. “La técnica favorita,” como dice Daniel, "fue decidir lo qué un texto [coránico] debe significar sin consultar a las partes más afectadas", es decir, a los propios musulmanes.[114]

[112] Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. *El Corán y sus traducciones: Propuestas.* Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante): Publicaciones de la Universidad de Alicante, D. L. 2008.
[113] Burman, Thomas E. *Reading the Qur’ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 3.
[114] Burman, Thomas E. *Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur’ān Exegesis and the Latin Qur’āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*. Speculum, 73(3), 1998, pp. 703-732.

Cuando dirigimos la mirada a esos traductores como lectores del Corán, lo primero que podemos observar es filología. Todos ellos eran cristianos, por supuesto, y por lo tanto, no es de extrañar que voluntaria o involuntariamente distorsionaran el texto coránico para hacer parecer al Islam estúpido o bárbaro. Sin embargo, esta traducción tendenciosa es algo raro. Estos traductores cometieron muchos errores, pero estos errores son más abrumadores que los errores de los traductores que lidian honestamente con el texto. Por un lado, existía ya un gran material en el Corán que los polemistas cristianos latinos habían sido capaces de explotar para poner al Islam bajo un mal foco de luz sin necesidad de manipular el texto. Por otro lado, los buenos, convincentes y versados en apologética y polémica, del tipo de Pedro el Venerable y Rodrigo Jiménez de Rada, quisieron desarrollar una traducción que parecía necesaria si fuera para convencer a los musulmanes. De todos modos, estos traductores, al menos cuando traducían, no se acercaban al texto coránico como polemistas que atacan el libro sagrado de otra religión: lo leyeron en gran medida como los filólogos que tratan de abrirse camino a través de un texto complejo.[115]

Hay un consenso general acerca del hecho de que el Islam fue mal presentado ante Europa, desde sus comienzos. Así pues, el estudio de la llamada recepción del mundo islámico por parte del mundo cristiano (bien ortodoxo, católico o protestante, pues cada confesión distingue su percepción del Islam por proximidad territorial, o por el grado de beligerancia frente al mismo) supone una tradición de referencias al Islam que tiene su origen en la época anterior a las traducciones latinas del Corán y que pervive e incrementa su vigor con la existencia de las

[115] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, pp. 20-21.

mismas. Esta línea de tradición aporta una abundante documentación que data desde principios del siglo VIII hasta nuestros días.[116]

Con este trabajo tenemos, junto a la version del Corán toledano antiguo, un segundo libro que tuvo una importancia crucial para el conocimiento europeo del Corán. Ricoldo da Monte Croce nació aproximadamente en 1243; en 1267 se hizo monje dominico. Y desde 1285 viajó extensamente a diferentes países de Oriente Próximo. Durante una larga estancia en Bagdad aprendió la lengua árabe y allí mantuvo algunas discusiones con eruditos musulmanes sobre el Corán. A pesar de la amigable descripción que hace del pueblo musulmán en su *Liber peregrinationis,* su obra principal *Contra legem Saracenorum* ("Contra la ley de los Sarracenos") es muy polémica pero comparativamente es una crítica bien informada del Islam.[117]

En el desarrollo gradual de la erudición del Corán moderno al margen de las formas latinas medievales de la lectura del Corán, la lectura de Juan de Segovia es notablemente representativa. Su período más intenso de lectura del Corán tuvo lugar en los años 50, un par de generaciones anteriores a la puesta en marcha del movimiento humanista bíblico. La edición de su Corán se anticipó al trabajo de Egidio, que apareció sesenta años más tarde, y también a la realización de Marracci, doscientos cincuenta años después. Al igual que estos dos lectores del Corán, Juan de Segovia presentó el texto coránico al lector tanto en árabe como en latín, a lo que añadió una versión en castellano, y lo que equivalía a un comentario (compilado por su colaborador musulmán) que explicaba el significado de cada uno de los "salmos" del Corán. Es obvio que su edición fue más primitiva que la de Egidio o la de

[116] De La Cruz Palma, O. *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143).* Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.
[117] Bobzin, H. *A Treasury of Heresies: Christian polemics against the Koran.* En: The Qu'ran as Text. Editado por Stefan Wild. Ed. Leiden, [etc.]: E.J. Brill, 1996, pp. 164-156.

Marracci, pero la presentación del Corán a los lectores cristianos, tanto en las traducciones occidentales como en el árabe original, acompañada de notas exegéticas era claramente el producto del mismo enfoque hacia el texto y, por tanto, señala los cambios clave en la lectura del Corán que tuvieron lugar a partir de finales del siglo XV. Que Juan de Segovia estuviera preocupado con la polémica al igual que con la filología, como Robert de Ketton y Ludovico Marracci, recuerda la continuidad en el modo en que los intelectuales latinos se dedicaron al Corán durante todo el período de 1140 a 1560.[118]

La existencia de numerosas obras en las que ha influido directa o indirectamente la primera traducción del Corán en lengua latina (Robert de Ketton, 1142), así como la información acerca del mundo islámico que la acompañaba en la *Collectio Toletana*, es un ejemplo de cómo las ideas medievales sobre el Islam y sobre su Profeta se fueron perpetuando en la cultura europea de la época moderna. Aunque también es verdad que los conocimientos sobre el "otro" fueron ganando en profundidad con el tiempo, el éxito de la traducción de Ketton prueba que el discurso antimusulmán se fundamentaba en muchas ocasiones en una información elaborada y sin rigor, y destinada en la práctica a la eliminación del enemigo musulmán.[119]

La influencia de la traducción de Ketton y de las obras del *Corpus Toletanum* se han hecho notar, contemporáneamente, en algunos otros nombres: Dionisio el Cartujano (*Dionysius Carthusianus*, 1402/3-1471) utilizó la versión de Ketton para su obra *Contra Alchoranum et sectam mahometicam libri quinque*. Georgius de Hungaria utilizó el *Corpus Toletanum* para su obra *Tractatus de moribus, religione,*

[118] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 19.
[119] De La Cruz Palma, O. La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143). Collatio, 7, 2002, pp. 21-28.

conditionibus et nequitia Turcorum. Paolo Giovio (1483-1552) utilizó el *Corpus Toletanum* para su obra *Turcicarum rerum commentarius* y su obra *Ordo ac disciplina Turcicae militiae*. Juan de Torquemada (1388-1468) utilizó la versión de Ketton para su obra *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometi*.[120]

Entre las obras de las que Reland explícitamente advirtió destaca la famosa traducción latina del Corán realizada por Robert de Ketton bajo las órdenes de Pedro el Venerable, Abad de Cluny, en 1143. Reland tenía suficientes conocimientos de la lengua árabe para tener este punto de vista. En los comienzos del siglo XVII, pioneros de los estudios árabes como Joseph Scaliger (1540-1609) y Thomas Erpenius (1540-1624), ambos de la Universidad de Leiden, se dieron cuenta claramente de las deficiencias de las traducciones toledanas antiguas. Sin embargo, difícilmente se puede sobreestimar la importancia de esta traducción como la fuente principal de cualquier conocimiento europeo del Corán. Fue utilizada por casi todos los refutadores europeos importantes del Islam, destacando entre ellos a: Nicolás de Cusa (1401-1464), Dionisio el Cartujano (1402/3-1471), Juan de Torquemada (1388-1468), Juan Luis Vives (1492-1540), Martín Lutero (1483-1546), Hugo Grotius (1583-1645), etc. El impacto de esta traducción se prolongó durante más de seiscientos años, y fue la fuente principal de cualquier conocimiento del Corán hasta finales del siglo XVII, cuando la edición del texto de Ludovico Marracci (1612-1700) junto con su traducción al latín, ampliamente comentada, apareció. El ámbito de su influencia no se limitó a Europa: es curioso que los jesuitas que discutieron en la corte del

[120] *Ibídem.*

emperador Akbar de la India (1556-1605) acerca de la religión adquirieran su conocimiento del Corán a partir de esta traducción.[121]

Las Biblias políglotas fueron la obra de destacados humanistas bíblicos quienes florecieron a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, y existen numerosos y estrechos vínculos entre este movimiento y la lectura del Corán en el mismo periodo. Esto nos alerta sobre otro de los factores en la generación de los complejos patrones de lectura del Corán, especialmente en las postrimerías de la Edad Media y del siglo XVI: los intelectuales cristianos latinos comenzaban a encontrar otras razones para leer el Corán, además del deseo de refutar o defender la Biblia. Era común en el siglo XVI que si uno quería aprender hebreo, como ocurría con un número cada vez mayor de humanistas, también debía aprender el árabe y el arameo, ya que el conocimiento de estas dos lenguas afines facilitaría el aprendizaje de la lengua del Antiguo Testamento. Pero el aprendizaje del árabe, a veces significaba el aprendizaje a través de la lectura del Corán, de copias que habían estado circulando en la Europa latina, al menos desde principios del siglo XIV. Así, nos encontramos con al menos un intelectual humanista del siglo XVI, tal vez el mismo y gran traductor bíblico William Tyndale, abriéndose paso lentamente a través de una copia árabe del Corán, revisando y corrigiendo minuciosamente la traducción latina hecha por Egidio da Viterbo. Esta figura podría muy bien, en otras circunstancias, haber atacado el Corán de acuerdo con el modelo de los polemistas cristianos. Pero su interés trabajando a través del Corán en árabe fue casi ciertamente la tarea más mundana de aprendizaje de una lengua difícil relacionada con el hebreo. Cuando nos fijamos en sus anotaciones marginales, nos encontramos

[121] Bobzin, H. *A Treasury of Heresies: Christian polemics against the Koran*. En: the Qu'ran as Text. Editado por Stefan Wild. Ed. Leiden, [etc.]: E.J. Brill, 1996, pp. 158-160.

con una investigación filológica minuciosa mezclada con preocupaciones polémicas no obvias.[122]

La imagen embellecida, plasmada mediante historias de un mundo exótico, basándose en el folclore y en las fantasías de un paraíso musulmán de placeres sensuales, es una prueba viva de cómo se ejercita la polémica en el Corán. El creciente contacto directo con el Islam parece haber hecho poco para modificar tanto estereotipos tradicionales como los exotismos más recientes. Félix de Alamin, en su *Impugnacion contra el talmud de los judios, al Coran de Mahoma, y contra los Hereges, y segunda parte de la religión christiana, Apostolica, y romana*, nos proporciona material abundante en este sentido. «El argumento primero, es, que decir Mahoma en el Libro de la Zora, que la tierra está sustentada sobre el cuerno de un buey; esto es falso.»[123] «El argumento segundo, es, decir Mahoma, que el Sol, cuando se pone, que se va a bañar a una fuente de agua caliente.»[124] El tercer argumento, es, decir Mahoma, que San Gabriel, por cuarenta mil años, antes de Mahoma, ignoró su nombre; y que el mismo Mahoma estuvo en el Cielo, cuarenta años antes de nacer con Abubacro, y Omarc; y que Dios le miró desde su Trono, cuya vista le causó gran temor, y sudor; y queriéndole quitar con la mano, cayeron seis gotas; la una, se convirtió en Rosa, la otra, en Arroz; y las cuatro, en compañeros de Mahoma.»[125] «El cuarto argumento, es, ser fabula lo que dice, de un Gallo, que está en el primer cielo, y que es de tan extremada grandeza, que teniendo los pies sobre el primer Cielo, llega con la cabeza hasta el segundo, que está muy distante; y que cantando él, cantan los otros que allí ay, así los del cielo, como cuantos ay en la tierra; y que la mayor de las Estrellas es tan grande, como un cierto monte en la Arabia, muy grande;

[122] Burman, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560*. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007, p. 194.
[123] Alamin, F. *Impugnación contra el Talmud de los judíos, al Corán de Mahoma, y contra los Hereges, y Segunda Parte de la religión Christiana, Apostólica, Catholica y Romana.* Ed. La imprenta de Lorenço Francisco Mojados. Madrid 1727, p. 202.
[124] *Ibídem*, p. 205.
[125] *Ibídem*, p. 205.

y que las estrellas están colgadas con cadenas de Oro del primer Cielo.» «Y cómo es posible que un Ave, con su pico, horadase la peña tan grande de nueve lenguas; pues aunque se juntasen todas las Aves, no podrían horadarla. ¿Y con los picos de Aves podrían horadar la gran dureza de una piedra, y más siendo tan dilatada de nueve lenguas? Quien no se admira de tantas Fabulas aquí contenidas, y que no solo Mahoma, pero setenta de sus Expositores, reputados por Doctos, las juzguen por ciertas, y Divinas verdades?»[126]

Ante semejantes ficciones y fantasía, los europeos, por tanto, estaban muy seguros de que el Corán no podía ser la palabra divina, y el Profeta que presentaba este libro era como el mismo libro. "Fue muy carnal, y bestial, sin freno alguno, en todo genero de deshonestidades; pues en el Libro Alciar, se dice, que tuvo once mujeres, y quetro Concubinas; y sin estas, muchas esclavas, de las más hermosas, que cautivaba en las batallas; y toda su vida fue ejemplo de hombre bestial".[127]

Queda claro que los cristianos que conocían el Islam a través del Corán traducido al latín estaban convencidos de que el problema era muy simple: los musulmanes eran ignorantes que no habrían leído su libro, un libro repleto de estupideces; pues si lo hubieran hecho, se habrían convencido de que la verdedera religión era el Cristianismo. Tal vez con un toque humorístico, Jacob Andreae afirma que si los propios musulmanes leyeran el Corán, se darían cuenta de la abundancia de testimonios de la naturaleza divina de Cristo y, por tanto, de la rectitud del Cristianismo. Sin embargo, no es de extrañar que Andreae concluya que las semejanzas entre el Cristianismo y el Islam son más engañosas que cualquier otra cosa. El núcleo de toda la información sobre el Islam, ya sea acertada o no, no es un sincero elogio a la virtud islámica o turca, sino más bien, como Andreae destaca, la

[126] *Ibídem*, pp. 205-206.

[127] Alamin, F. *Impugnación contra el Talmud de los judíos, al Corán de Mahoma, y contra los Hereges, y Segunda Parte de la religión Christiana, Apostólica, Catholica y Romana*. Ed. La imprenta de Lorenço Francisco Mojados. Madrid 1727, p. 197.

exposición de la "apariencia angelical" del Corán, que Mahoma, como Satanás, adoptó para persuadir a los cristianos ingenuos de la verdad.[128]

«Muchos admiran que están tan ciegos, que no conozcan su falsedad; pues el Alcorán solo, que publicó Mahoma por Divino, está lleno de mentiras, errores, blasfemias, fábulas, contradicciones, y falsedades, que leyéndolas, bastan á desengañar á cualquiera.»[129]

Otra observación sobre el comienzo de los estudios islámicos en Europa es la simplicidad en presentar al otro, en presentar al enemigo. La crítica al Islam fue muy simple y la base de estos estudios críticos fue el Corán en latín. Irónicamente se dice que el Corán es una novela que posee una parte de verdad.

«La causa de la prohibición del vino, es falsa, y una rara novela, que está impresa con el Alcorán, el año de 1550, como refiere Macario in pródrom. 4. p. fol. 18, que dice: Que dos Angeles bajaron a gobernar al mundo, y a juzgar las causas de los hombres; y que en una ocasión una mujer les hizo beber tanto vino, que se embriagaron; y como la tal mujer fuese muy hermosa, se enamoraron de ella, y la solicitaron para pecar; por cuyo pecado, mandó Dios, que fuesen atados con cadenas de hierro por los pies, y que fuesen echados en el pozo de Babylonia, hasta el día del Juicio. Esta fabula es tan claramente falsa, que no necesita de impugnación. Y es posible, que Mahoma creyese tal disparate, y le pusiese en el Alcorán referido, como ejemplo, y causa justa, para prohibir el vino como malo?»[130]

[128] Boettcher, S. R. *German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568*. Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East, 24(2), 2004, pp. 101-115.

[129] Alamin, F. *Impugnación contra el Talmud de los judíos, al Corán de Mahoma, y contra los Hereges, y Segunda Parte de la religión Christiana, Apostólica, Catholica y Romana.* Ed. La imprenta de Lorenço Francisco Mojados. Madrid 1727, p. 187.

[130] Alamin, F. *Impugnación contra el Talmud de los judíos, al Corán de Mahoma, y contra los Hereges, y Segunda Parte de la religión Christiana, Apostólica, Catholica y Romana.* Ed. La imprenta de Lorenço Francisco Mojados. Madrid 1727, pp. 219-220.

A menudo, los principales elementos de la fantasía son referidos como hechos históricos con una exactitud bastante asombrosa. En tiempos de la Quinta Cruzada, circulaban leyendas entre los europeos que cobraron una gran popularidad después de la derrota de los cristianos. Esto resultó en la creación de una figura legendaria conocida como Preste Juan. A menudo, el Preste fue confundido con gobernantes verdaderos y reales, y el principal de ellos fue Genghis Khan,[131] el soberano universal que haría de Mongolia un imperio. La leyenda del Preste Juan surgió en torno al siglo XII, cuando los estados latinos fundados en Tierra Santa comenzaron a perder su fugaz primacía militar en la región, y fueron primeramente frenados y después seriamente amenazados por los caudillos turcos. Según esta leyenda, más allá de las tierras de los sarracenos existía un rey de enorme poder y fortuna; este poderoso monarca sería un rey cristiano, quizá el más poderoso de ellos, que acudiría con su ejército a hacer frente común con los cruzados para derrotar a los infieles y poner a salvo los lugares sagrados de la Cristiandad. La ubicación de sus tierras nunca estuvo muy clara, y si en un primer lugar se buscó en las tierras más allá del Indo, posteriormente se trató de localizar en Abisinia, donde efectivamente existía un reino cristiano desde el siglo IV, aunque muy lejos del poder con que soñaban los príncipes de la Cristiandad.

Un error de gran vitalidad, y con frecuencia vinculado a la tradición cristiana, es la afirmación de que Mahoma fue sepultado en La Meca, cuando en realidad el sepulcro del Profeta se encuentra en la ciudad de Medina. Muchos han hecho eco de la leyenda, muy difundida a lo largo de la Edad Media, acerca de una tumba suspendida en el aire por imanes. La asociación de ideas que tal vez explique esto

[131] Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Ed. Cambridge, Mass. London: Harvard U.P., 1978, p. 47.

es que la fama generalizada de La Meca como *Hajj* (Peregrinación de los fieles musulmanes a La Meca) fue unida a la experiencia cristiana de la peregrinación a un Santo Sepulcro. Gran parte de la información se obtuvo de los viajeros europeos quienes consideraban el desierto como una tierra incógnita para la Europa del Renacimiento, por lo que las ciudades santas de Arabia habían sido muy poco visitadas por los europeos. Por ejemplo, Bertrandon de la Brocquière, agente diplomático francés y peregrino de Borgoña en el Oriente Medio desde febrero de 1432 hasta mediados de 1433, relata en su libro de viajes las conversaciones que mantuvo con uno de los peregrinos de una inmensa caravana que regresaba de La Meca, en las que el segundo afirmaba que Mahoma había sido sepultado en La Meca y, que el santuario que contenía el cuerpo estaba en una capilla circular, con una abertura en la parte superior a través de la que los peregrinos podían contemplar el santuario. Casi dos siglos más tarde, el deseo de distanciar la peregrinación protestante de las primeras tradiciones de peregrinación cristiana se refleja en los relatos escritos de los primeros peregrinos protestantes, tales como William Biddulph (1609), quien utilizó el término de *hogie*, peregrino, para designar a los viajeros piadosos que iban a La Meca y visitaban la tumba de Mahoma.

Los peregrinos, mercaderes, diplomáticos, residentes o cautivos de la época pre-moderna que escribieron alguna obra relacionada con sus viajes, tienen en común, salvo alguna aislada excepción, la manifestación de cierta sensación de indefensión que sienten como viajeros, pues se encuentran inmersos en una realidad foránea que les abruma y que desconocen. Igualmente presentan imágenes contradictorias del musulmán, a veces favorables, a veces desconfiadas. No disimulan tampoco su intento de mantenerse distantes del infiel y de su mundo no cristiano y percibido como semi-bárbaro, como si temieran el contagio del

paganismo o de los rasgos del "otro." En definitiva, los relatos de viajeros en sus variadas formas y manifestaciones seguían presentando al musulmán como un ser tiránico, arbitrario y sensual. El trabajo, seminal y ya clásico, del pionero Samuel C. Chew,[132] *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance,* en la primera mitad del siglo veinte, supuso un acercamiento serio a esta cuestión, y aunque carece de las herramientas críticas y de las teorizaciones de la crítica postcolonial y la semiótica de los últimos años, sin embargo despliega una erudición muy difícil de encontrar en la actualidad.

Las guerras de religión fueron agotando, ya fuera combatiendo con la espada o con la pluma, y el tiempo trajo al menos un cierto grado de tolerancia. Medio siglo después de Guillaume Postel, quien en su *De la République des Turcs* (1560) hace una descripción bastante positiva de la sociedad otomana, J. A. de Savigny en su *Discours sur les choses turques* (1606) que se atribuyó a Coeorgieyicz, declaró que "aquellos que llamamos turcos son en su mayor parte medio-cristianos y posiblemente más cercanos al verdadero cristianismo que muchos entre nosotros". William Bedwell, un distinguido matemático y arabista, cuya refutación del Islam en su *Mohamedis Impostura* (Londres, 1615) dio pruebas de un aprendizaje más genuino, se dice que importó de Leiden la primera fuente de tipo árabe que utilizó en Inglaterra. A pesar de la intención, anunciada en el subtítulo de su libro, de revelar las "horribles impiedades del seductor blasfemo Mahoma", su tono no es totalmente desmesurado en la revelación de la deuda del Islam al Cristianismo.[133] Desde luego, no todos los cristianos fueron fanáticos e ignorantes; se pude decir que hubo voces

[132] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. Ed. Oxford University Press. New York, 1937, pp. 416-417.
[133] Setton, K. M. *Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom*. Ed. American Philosophical Society. Philadelphia, 1992, pp. 50-51.

de paz, y lectores directos de las fuentes islámicas, pero desafortunadamente, estas voces se proclamaron en vano en un ambiente cargado de hostilidad contra los turcos.

La voz más sonada es la de la antigüa escuela, no solamente en la Edad Media y Moderna, sino en nuestros días. Es la visión de muchos célebres del orientalismo, como Wansbrough, quien afirmó que los estudios islámicos no deberían estar entre las principales fuentes islámicas, pues no hay que confiar en las fuentes islámicas sino que tenemos que hacer nuestras propias fuentes. Una pregunta que muchas personas se siguen haciendo, sin embargo (y la respuesta a la pregunta evidencia el punto más básico y radical de Wansbrough):[134] ¿por qué no deberíamos confiar en las fuentes musulmanas? La respuesta de Wansbrough es sustancialmente diferente de otras expresiones de similar escepticismo.[135]

[134] Uno de los teólogos pensadores más innovadores en el campo de los estudios islámicos fue John Wansbrough fue, afiliado a lo largo de su carrera con la Escuela de la Universidad de Londres de Estudios Orientales y Africanos. Criticando los relatos tradicionales de los orígenes del Corán como históricamente no fiables y fuertemente influenciados por dogmas religiosos, Wansbrough sugirió radicalmente nuevas interpretaciones muy diferentes de los puntos de vista tanto de la ortodoxia musulmana como de la mayoría de los eruditos occidentales. Sostuvo que todo el corpus de documentación islámica debía ser interpretado como la literatura escrita al servicio de la fe religiosa, y no como historia objetiva que describe los acontecimientos tal como sucedieron realmente. Fue un erudito bíblico y leyó a un monje del monasterio en North Yorkshire, Inglaterra. Entre los cargos que ostentó destacan: Magister Scholarum de la Congregación Benedictina Inglesa, miembro de la Pontificia Comisión Bíblica, presidente del Patronato de la Asociación Bíblica Católica, miembro emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford, y Editor General de la Nueva Biblia de Jerusalén. Escribió 20 libros, más de 60 artículos, cerca de 90 reseñas de libros, una edición de los Evangelios sinópticos, con un libro de texto que lo acompaña, por 'A' - nivel los estudiantes, y más de 50 publicaciones electrónicas, ensayos y conferencias. Hoy reside en Ampleforth. En este contexto cabe destacar su obra sobre el Corán: *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Ed. Prometheus Books, New York, 2004.

[135] Rippin, A. *The Qur'an and its Interpretative Tradition.* Ed. Ashgate Variorum. Aldershot, 2001.

7. La Cruzada de ayer

7. La Cruzada de ayer

Desde los comienzos del Islam, los musulmanes nunca habían sido tan frágiles como lo fueron en la época de la cruzada. La guerra santa arrancó en el mundo occidental. En España, tras la desaparición del califato, el debilitamiento del poder islámico solo era cuestión de tiempo. Mientras tanto, en Italia, los normados con solamente un golpe seco acabaron de una vez con el poder islámico.[1] Los mángalos, no cristianos, arrasaron estados islámicos en Asia, llegaron hasta la misma ciudad califal abasí, Bagdad, causando horror con sus matanzas por donde pasaban. Los fatimíes controlaban gran parte del mundo islámico, sobre todo en África del Norte (909-1171); entraron en Egipto en el 972, donde fundaron una nueva capital junto a la ciudad de Fustat a la que llamaron al-Qáhira (القاهرة) (El Cairo), que significa “La Triunfante.” Siguieron conquistando las áreas circunvecinas hasta que gobernaron desde Túnez a Siria, y llegaron hasta Sicilia. Su tolerancia se extendía hasta los no musulmanes, como los cristianos y judíos que ocupaban los niveles más encumbrados del gobierno únicamente gracias a su capacidad. El imperio siguió creciendo y floreciendo bajo el califa Al-Hakam, cuyo reinado empezó con la construcción de la gran mezquita entre Bab Al-Futuh y Bab An-Nasr en El Cairo (la Mezquita de al-Hakam). En 1009, Al-Hakam hizo destruir la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén. Este pudo ser el factor desencadenante más visible que contribuyera al cambio de la actitud occidental frente a los musulmanes de oriente,

[1] Maler, T. C. *Crusade propagande and ideology, model sermons for the preaching of the cross*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2000, p. 3. Del mismo golpe, la "cruzada en Oriente" fue puesta en paralelo con una "cruzada en Occidente" iniciada antes que la primera por un esfuerzo de liberación del suelo español, ocupado por los musulmanes en los primeros tiempos de su conquista, detenerse en Poitiers en 732. La Reconquista española parecía equivalente, y se calificó como «pre-cruzada» o «proto-cruzada». Véase Flori, J. *La Guerre Sainte: La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétient.* Ed. Aubier. Paris, 2001, p. 20. Ayala, C. *Origen, Significado y Tipología de las Órdenes militares en la Europa Medieval.* En: F. Novoa Portela y C. de Ayala Martínez (eds.). Las Órdenes Militares en la Europa Medieval. Ed. Lunwerg. Barcelona, 2005. pp. 13-43.

bajo el que se convocara la Primera Cruzada en 1099, a pesar del tiempo transcurrido, de que el emperador bizantino Constantino IX reconstruyó la iglesia en 1048 y de que la situación de los cristianos palestinos había vuelto a su cauce tras la muerte del califa.

La primera cruzada es recordada principalmente por el sitio de Jerusalén y la posterior masacre de hombres, mujeres y niños, musulmanes y judíos: "Habiendo entrado peregrinos en la ciudad, persiguieron y degollaron a los sarracenos hasta el Templo de Salomón, donde hubo tal carnicería que los nuestros caminaban con sangre hasta las rodillas. Los cruzados corrían por toda la ciudad arrebatando oro y plata, caballos y mulas, haciendo pillaje en las casas que sobresalían por sus riquezas. Después felices y llorando de alegría, se fueron a adorar el sepulcro de Nuestro Señor Jesucristo, considerando saldada la deuda que tenían con El."[2]

7.1. El origen de la Cruzada

Las cruzadas, al igual que otros grandes movimientos espirituales que han agitado a la humanidad, no fueron un fenómeno esporádico ni accidental; su génesis se produjo lentamente, y su concreción no significó más que el afloramiento y encauzamiento de ideales que buscaban en aquella época manifestarse; sus consecuencias fueron decisivas en la evolución social y política. El principal objeto de esta empresa, era recuperar Tierra Santa, es decir, recuperar Palestina que se encontraba en manos de los sarracenos y turcos.

[2] Memorias de Raimundo de Aguilers, canónigo de Puy y capellán de los invasores cristianos: cronista presencial. Matanzas debidas a la propaganda acerca de los musulmanes de los que se decía que insultaban a Dios, y como es bien sabido, el castigo de la blasfemia era la muerte. La misma actitud se ha conservado para los musulmanes cautivos en Tierra Santa. Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe.* Ed. Longman. London, 1975, p. 248.

Numerosos estudios sobre el origen de la cruzada[3] profundizan en el proceso que llevó a los cristianos a las armas y al camino de la guerra en el medievo con el fin de atacar a los musulmanes. Al tratar de clasificar la cruzada como un conflicto religioso o sagrado, podríamos preguntarnos si se luchó principalmente por motivos religiosos. Si la motivación religiosa no hubiera estado presente, ¿habrían seguido luchando? Nadie en su sano juicio, incluso en la Edad Media, hubiera dejado las comodidades del hogar y, tomando sus pertenencias, se hubiera marchado a más de dos mil kilómetros de distancia a soportar increíbles dificultades y a enfrentarse a la amenaza real de la muerte, a menos que hubiera estado motivado religiosamente. La mayoría de los cruzados no ganó ninguna ventaja estratégica, económica o política, especialmente durante los primeros cien años; marcharon hacia el Este por lo que consideraban un acto religioso, un deber.

Con la guerra santa, lo que los cristianos han hecho, de alguna forma, ha sido copiar el modelo *yihadista*[4] de los musulmanes, que ya desde el siglo VII declaran la *yihad* a las potencias cristianas en el Mediterráneo.[5] En cualquier caso, en las

[3] Hay bastantes estudios e investigaciones sobre la cruzada, pero el comienzo de las investigaciones modernas tuvo lugar sobre todo con una pregunta motivada por Carl Erdmann (*Die Enstehung des Kreuzzugsgedanken, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6*) (*The Origin of the Idea of Crusade*, Stuttgart, 1935). El libro adaptó la idea marxista sobre la explicación de la historia universal; la economía es el motivo principal de cualquier hecho histórico, y la cruzada no fue para nada una excepción a esta regla. Los nobles europeos engañaron al pueblo con la religión para buscar su interés económico, por tanto, la religión fue solamente una excusa. Otra interpretación de la cruzada es la de una aventura de imperialismo agresivo temprano del mundo occidental. Bernard Lewis criticó y destacó esta explicación y para él puede ser más precisa en el contexto de la época, como parte de la reconquista, inspirada por los mismos motivos y dirigida contra el mismo enemigo. Actualmente, se afirma que la cruzada fue la respuesta cristina a la amenaza islámica frente a la Europa cristiana. Véanse más detalles en: Riley-Smith, J. *The First Crusade and the Idea of Crusading.* Ed. Continum, London, 2003; Lewis, B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery.* Ed. Oxford University Press. New York, 1996, pp. 19-20; Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1964, pp.172-173.

[4] La ley de la cruzada se hace semejante, en sorprendentes detalles, a la ley de la yihad. Véase Daniel, N. *Heroes and Saracens: an interpretation of the Chansons de geste.* Ed. Edinburgh, Edinburgh University Press. Great Britain,1984, p. 15.

[5] Hamilton, B. *The Crusades*. Ed. Sutton Publishing. Gloucestershire, 1998, p. 96.

relaciones entre cristianos y musulmanes el asunto más frecuente fue bélico; ambos estuvieron convencidos de que la guerra era la solución eficaz de dominar y de terminar con el poder del otro. Sin embargo, hay muchos matices en el juego de la guerra entre ambos.[6] La actitud de los cruzados hacia la guerra se puede entender mejor en el contexto de la forma en la que entendían el mundo y la vida, en general. Este mundo y la vida se contemplaban como frágiles y transitorios. La única realidad permanente se encontraba en el otro mundo, el reino de los cielos. El imperio en la tierra era un mero reflejo del imperio del cielo, y el emperador era llamado a imitar al Señor de los cielos. Mientras que la máxima prioridad del emperador era alcanzar la paz y la prosperidad de sus súbditos, éstas se garantizaban manteniendo las fuerzas armadas en orden y promoviendo el estudio de la táctica y la estrategia. Todos los hombres deberían abrazar la paz y fomentar el amor por los demás en lugar de tomar las armas en sus manos para ser utilizadas en contra de su propio pueblo. Sin embargo, como el diablo ha hecho uso del pecado atrayendo a los hombres a hacer la guerra, en contra de su naturaleza, es absolutamente necesario que los hombres hagan la guerra a cambio y tomen su posición con inquebrantable resolución contra las naciones que quieren la guerra. Para los cruzados, las guerras no fueron guerras santas, sino guerras «justas», guerras imperiales que se libraron para defender el imperio o para recuperar las tierras que «por derecho» les pertenecían. Por otro lado, los musulmanes creían en el uso de la fuerza como modo de conducir a todas las personas bajo la influencia del Islam; sin embargo, los caballeros occidentales

[6] Tal vez en este juego de guerra Daniel Norman llama la tención sobre la falta de honradez del escritor cristiano. Habría buenas razones para sospechar, pero no es necesario suponer que lo hace. En este sentido tenemos que recordar, en primer lugar, que para los escritores de América, Mahoma fue el fundador de una secta que había prosperado enormemente a expensas de la cristiandad. Para ellos, las Cruzadas no fueron una agresión cristiana. Véanse más detalles en Daniel, N. *Islam and the west makinkg of animage.* Ed. Edinburgh, The University Press. London 1960, p. 245.

creían que estaban llamados no sólo a defenderse, sino a exaltar el Cristianismo y que los ataques contra sus enemigos podían ser santos y meritorios. La guerra no era ni buena ni santa, más bien era mala y sólo podría justificarse en determinadas condiciones que se centraron en la defensa del imperio y de su fe.

La Cruzada tiene su origen en una leyenda que cuenta cómo Carlomagno envió a Bagdad una embajada para recobrar el Santo Sepulcro, y cómo el califa abasí recibió dicha embajada. La idea de la cruzada fue progresando desde la lucha contra los musulmanes en Francia y la Reconquista en España, hasta la llamada de Urbano II. En definitiva, la cruzada fue la acción cristiana,[7] es decir, la reacción de los cristianos en forma de acción bélica frente al avance del Islam desde sus comienzos.

La historia de las cruzadas se convirtió en parte de la propaganda en curso, tanto oficial como popular, por el movimiento de las cruzadas, y muchas veces es imposible distinguir claramente entre lo que hoy se llamarían fuentes primarias y fuentes secundarias, ya que los intereses históricos y contemporáneos de los escritores se solapan. En la presente memoria de Tesis doctoral resulta fundamental explicar cómo la propaganda constituyó un motor de la Cruzada.

Nuestro objetivo es mostrar que la cruzada no fue ninguna novedad, que los antiguos cristianos la habían anunciado y que desempeñaría un papel importante en

[7] La moral de la conquista es diferente a la de la guerra santa de los árabes. En la guerra santa, los árabes eran guerreros llenos de fe y entusiasmo sostenidos por la creencia del favor divino que fue reforzada en cada victoria consecutiva y por la recompensa por el cumplimiento de las leyes que controlan sus actitudes en la conquista de una ciudad, por ejemplo, no incurrir en matanzas masivas. En la historia islámica, sin embargo, sus adversarios son profesionales altamente capacitados, en su mayoría mercenarios, pero indiferentes, y desalentados por disensiones dentro de sus propias filas. Los combatientes árabes, menos obstaculizados por estado, casta o privilegio, eran liderados por comandantes de una brillantez que las jerarquías militares de Bizancio y Persia no podían igualar. Véase: Lewis, B. *Politics and War,* pp. 156-209. En: *The Legacy of Islam*. Eds: J. Schacht with C.E. Bosworth. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, p. 184.

el escenario apocalíptico de los últimos días, el cual aparece ilustrado, por ejemplo, en la epopeya *El Cantar de Antioquía* que narra la primera cruzada a través de la conquista de Antioquía. Su autor, anónimo, convierte a la cruzada en el centro de la escatología cristiana haciendo que la vaticine el mismo Cristo. El relato comienza con la crucifixión; dirigiéndose al buen ladrón, crucificado a su lado, Cristo predice la llegada final de los cruzados: anuncia que un «pueblo nuevo,» los francos, vengará la crucifixión, liberará Tierra Santa y eliminará el paganismo.[8]

La visión de las cruzadas que se encuentra en los escritos en la Edad Media depende en gran medida de las fuentes utilizadas, sin embargo, siempre se presentan como una respuesta a los ataques externos de musulmanes y paganos y, a las amenazas internas de los herejes y cismáticos. Las victorias turcas en el siglo XV estimularon un nuevo interés por las cruzadas en los escritores que aparentemente se interesaban por el pasado pero que realmente se interesaron por el presente. La devoción de Felipe el Bueno de Borgoña por Tierra Santa fue inspirada, tanto por su ambición política y piedad personal como por el deseo de llegar a ser el sucesor de Godofredo de Bouillon, en la lectura de la épica de las cruzadas en lengua vernácula.

En el siglo XVI, las Cruzadas tienden a ser amenazadas como parte de la historia nacional, sin embargo, la ideología de la Cruzada se mantuvo viva no sólo por el avance de los turcos, sino también por las guerras de religión. La respuesta de la Cristiandad europea a la primera gran yihad ha sido la Reconquista y las Cruzadas. La respuesta a la segunda ola de avance islámico culminó con la gran

[8] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universidad de Valencia. Valencia, 2007, p. 101.

expansión de Europa, conocida como el imperialismo.[9] Sin embargo, la "espada" es rechazada como teológicamente inaceptable,[10] ya que ni Cristo implantó su doctrina por temor de la espada material, ni legó a la Iglesia tal medio para su propagación, sino que a este fin le ordenó emplear la espada espiritual, que es la palabra de Dios. Pero, aun prescindiendo de la razón teológica, aquel medio está abocado al fracaso, porque nunca llegarán a creer los musulmanes que se busca su provecho por la violencia de las armas, ya que lo dicta el mismo derecho natural, y lo confirma el divino, que el hombre jamás crea a su enemigo.[11]

El fundador del Cristianismo pide a sus seguidores "dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios." -Y por un período de tres siglos el Cristianismo se desarrolló como una religión de los oprimidos, hasta él mismo César se convirtió al cristianismo, e inició los procesos por los cuales la Iglesia se sumó en el Estado, y el Estado en la Iglesia. El fundador del Islam fue su propio Constantino. Durante el período de su vida, los musulmanes se convirtieron en una comunidad tanto política como religiosa, con el Profeta como soberano de los pueblos, impartiendo justicia, recaudando impuestos, ordenando al ejército, dirigiendo la diplomacia y haciendo la guerra. Para las primeras generaciones de musulmanes, no hubo pruebas de

[9] Lewis, B. *Politics and War*, pp. 156-209. En: J. Schacht; C.E. Bosworth (eds.) *The Legacy of Islam.* Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, p. 201.

[10] Pedro escribió a San Bernardo en palabras aún más directas: "Pero alguien puede decir, la Iglesia no tiene espada. Cristo la eliminó cuando le dijo a Pedro: "Guarda tu espada, porque los que a hierro matan, a hierro mueren (Mat. 26:52)." La Iglesia no tiene la espada de un rey, sino a un pastor, el cual, el Apóstol de los gentiles (Porque a vosotros digo, en cuanto a la verdad, yo soy apóstol de los gentiles, mi ministerio honro. San Pablo; cf. Rom. 11:13) tuvo que decir: "¿Qué queréis? ¿Iré a vosotros con vara, o con amor y espíritu de mansedumbre?" (I Cor. 4:21). Sin embargo, también puede entenderse que la espada en este sentido: "Y tomad el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios" (Ef. 6:17). Pedro insistió en que la única manera en que la Iglesia pudiera ejercer su legítimo uso de la espada era predicando el evangelio. Véanse más detalles en: Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1964, p. 22.

[11] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 117.

persecución ni de aprendizaje en la resistencia a un poder estatal ajeno y hostil. Por el contrario, el estado fue el suyo propio, y el favor divino se manifestó a ellos en este mundo con éxito, victoria e imperio.[12]

En su relato exultante de la caída de Jerusalén, Raimundo de Aguilers celebra la masacre que visitó a los musulmanes de la ciudad, al verla como la venganza de Dios sobre los que habían profanado la Ciudad Santa.[13]

Resulta difícil entender la Cruzada y sus orígenes si no se conoce a los teólogos cristianos. Contrariamente al Islam que, desde su origen hasta la imitación de su fundador, admitió el uso de la guerra y le concedió un lugar importante en su propia doctrina, la Iglesia cristiana estaba en una posición difícil. El Cristianismo, tal y como fue predicado en los primeros días, es una religión que aboga por la paz y la no violencia. Imitando a Jesús nunca se defendió; los mártires de la fe antigua ganaron el cielo pereciendo por la espada de los "paganos" sin ofrecer resistencia; en definitiva, una ideología diametralmente opuesta a la de los primeros cruzados. Esto venía a constituir la extensión de una revolución doctrinal después de más de un milenio.[14] Se podría decir que la praxis triunfó, la causa era muy buena, liberar los santos lugares y recuperar la Tierra que habían conquistado los musulmanes.

Los resultados del siglo XI de las expediciones para conducir a los musulmanes fuera de Sicilia y España favorecieron las perspectivas de un ambicioso y visionario empeño, la liberación de los Santos Lugares de Palestina. Estas perspectivas se examinaron cuidadosamente en el pontificado de San Gregorio VII.

[12] Lewis, B. *Politics and War*, pp. 156-209. En: J. Schacht; C.E. Bosworth (eds.). *The Legacy of Islam*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, p. 156.
[13] Madden, F. T. *Crusades the illustrated history*. Ed. The University of Michigan Press. Michigan, 2004, p. 47.
[14] Flori, J. *La Guerre Sainte: La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétient.* Ed. Aubier. Paris, 2001, p. 10.

Sin embargo, la cruzada no fue lanzada oficialmente hasta que el Papa Urbano II pronunciara su famoso sermón de Clermont en 1095.[15]

Tal vez sea más fácil explicar cualquier guerra según nos agrade o no. Desgraciadamente es un hecho hartamente repetido a lo largo de la historia humana, y entre el mundo islámico y el mundo cristiano no hubo excepción. Resulta complejo en todos los términos explicar actitudes tan salvajes. Urbano II concibe el concepto de la Cruzada como una manera de ganar el perdón de los pecados, y así, una extensión de la vía ordinaria por las buenas obras. De hecho, la Cruzada se contemplaba como un ejercicio de santo, y pronto llegó a ser una penitencia reconocida, especialmente por los pecadores ricos y poderosos.[16]

Las Cruzadas estaban profundamente arraigadas en las ideas católicas populares y en la vida devocional. La teoría de la fuerza que les inspiraba era relativamente sofisticada y se consideraban como teológicamente justificadas por una sociedad que se sentía amenazada. Es difícil ahora concebir la intensidad del apego que sentían por los santos lugares de Jerusalén, la inquietud suscitada por la herejía y las agresiones físicas en contra de la Iglesia, y el miedo de los occidentales hacia los invasores musulmanes.[17]

El origen de la Cruzada, en el marco social e histórico de la ciudad europea,[18] apunta a una guerra para realizar la paz de Dios,[19] la paz de Dios frente a los

[15] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam.* Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1964, p. 19.
[16] Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe*. Ed. Longman. London, 1975, p. 125.
[17] Riley-Smith, J. *The crusades Christianity and Islam*. Ed. Columbia University Press. New York, 2008, p. 79.
[18] Las Cruzadas, a menudo hoy en día se interpretan como un aventurarse en un imperialismo agresivo. Para ser más precisos en el contexto de la época, son parte de la reconquista inspirada por los mismos motivos y dirigidas contra el mismo enemigo. Véase Lewis, B. *Cultures in conflict:*

paganos, los enemigos de la Iglesia. La formación de la idea de la guerra santa que estaba dirigiendo la cruzada debe mucho a la aproximación gradual de las mentalidades religiosas, dos estados, dos modelos de vida que podrían considerarse como mutuamente excluyentes: el del santo y el del guerrero. Esta aproximación se ilustra por los índices de convergencia de muchos objetivos importantes: la creciente popularidad de los santos militares, la santificación progresiva, la liturgia, los reyes de acción guerrera y procuradores en su función de proteger a las iglesias, la santificación de algunas guerras con oraciones.[20]

Hubo otras diferencias. Europa Medieval no era sólo pequeña en extensión, sino también en su visión por la notable falta de tolerancia,[21] no sólo con respecto a las otras religiones sino incluso con las diversas formas de la suya propia. El mundo islámico, en cambio, era muy diverso en cuanto a su composición y de carácter pluralista. Los musulmanes estaban dispuestos a tolerar diferencias significativas en

Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery. Ed. Oxford University Press. New York, 1996, pp. 19-20.

[19] Uno de los aspectos interesantes de la guerra santa fue la consecución de la paz de Dios, y que la guerra constituyó una defensa de la fe contra el infiel, sin olvidar que los contemporáneos de la cruzada pensaban que los musulmanes era los atacadores, los agresivos, y los que habían conquistado sus tierras, y la guerra santa, como empezó en España e Italia, fue Reconquista. No hay duda de que los cristianos de esta época pensaban que la reconquista era una guerra justa y honrosa. Véase Daniel, N. *Heroes and Saracens: an interpretation of the Chansons de geste.* Ed. Edinburgh, Edinburgh University Press, Great Britain.1984, p. 15.

[20] Flori, J. *La Guerre Sainte: La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétient*. Ed. Aubier. Paris, 2001, p. 125.

[21] El marco social de la cruzada refleja una sociedad fanática, en contra de cualquier otra religión. En este sentido hay que decir que no sólo los musulmanes fueron atacados por los cristianos en la cruzada, sino también otras comunidades, como la minoría judía en algunas zonas de Europa. Es el caso de Emich de Leiningen, conde de las tierras de alrededor del Rin, hombre fanático y brutal, de muy mala reputación debido a sus formas tiránicas; el mismo sostenía haber sentido la llamada a la práctica de la religión cristiana por revelación divina. A principios de mayo de 1096, en Speyer, mató a doce judíos que rechazaron convertirse al cristianismo. Dos semanas después, 500 judíos fueron masacrados a pesar de la protección del obispo local. A los pocos días le tocó el turno a Maguncia, donde miles de personas murieron a lo largo de dos días. A continuación, en Colonia los cruzados quemaron una sinagoga pero no pudieron asesinar al por mayor por el arzobispo. Véase Harpur, J. *The Crusades: the two hundred years war: The clash between the cross and the crescent in the Middle East 1096-1291.* Ed. Carlton Books. London, 2005, p. 29.

la práctica e incluso en las creencias; también estaban dispuestos a conceder un cierto lugar en la sociedad a otras religiones.[22]

La sociedad occidental se encontraba amenazada en su existencia y, con una respuesta tardía, esperaba el momento adecuado para atacar al enemigo La defensa de los cristianos otorga el derecho al ataque al enemigo, al exterminio total de sus fuerzas: *Ius igitur exigit ut hostiumcastrum imo caueam delendo....*[23]

Las Cruzadas no fueron creadas ni por los papas ni tampoco por los canonistas. No constituyeron una prerrogativa exclusiva papal quien autorizaba la primacía del respeto por la guerra contra los infieles. Más bien surgieron de las acciones y prácticas de las personas que participaron en las expediciones militares a Tierra Santa, mientras que los cronistas y escritores medievales de la historia formalizaron su identidad como cruzadas después del hecho. Los historiadores del siglo XX, conscientes de las limitaciones de su tarea, pueden maravillarse con la sugerencia de que sus predecesores poseían el poder impresionante de inventar tal fenómeno generalizado y de larga duración como la cruzada. Las cruzadas, por tanto, cristalizaron como un sistema institucional sólo gradualmente y, las historias de las sucesivas expediciones a Tierra Santa jugaron un papel crucial en el desarrollo de la idea de la Cruzada.[24]

Durante la Edad Media, prácticamente todos los cristianos occidentales creían que las cruzadas a Oriente eran guerras divinamente sancionados contra los enemigos de Cristo y de su Iglesia. Incluso después de la caída de los estados

[22] Lewis, B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery*. Ed. Oxford University Press. New York, 1996, p. 16.
[23] Martínez Gázquez, J. El *lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable.* CEHM, 28, 2005, pp. 243-252.
[24] Tyerman, C. *The Invention of the Crusades*. Ed. Basingstoke, Macmillan Press, Hong Kong, 1998, p. 5.

cruzados en 1291, la reconquista de Tierra Santa sigue siendo una cuestión importante para los cristianos occidentales. La expansión del imperio islámico otomano obligó a los europeos a dejar de lado cualquier idea de recuperar Jerusalén para defender, en su lugar, a Europa. En el siglo XVI, cuando Europa occidental estaba en el peligro más grave de la conquista musulmana, las cruzadas como institución comenzaron a derrumbarse por completo. Al tiempo que la autoridad secular en Europa aumentaba, la unidad religiosa se derrumbaba. La Reforma protestante gravemente socavó las cruzadas porque las doctrinas centrales en las cruzadas fueron rechazadas, en particular la autoridad secular del Papa y la doctrina de la indulgencia. Martin Lutero insistió en que las Cruzadas fueron la herramienta de un papado corrupto. Sin embargo, incluso Lutero era consciente de la amenaza que el poder de los turcos islámicos planteaba a la Europa cristiana, y el viejo ideal de la unidad de los cristianos frente a la amenaza musulmana nunca murió del todo. En 1571, la victoria de un almirante católico frente a los turcos en Lepanto se celebró en tierras protestantes no menos que en las católicas y, más de un siglo después, los protestantes se unieron a las filas de la Liga Santa del Papa, que en las últimas cruzadas, comenzó a hacer retroceder la frontera del imperio otomano.[25]

7.2. Los efectos de la propaganda de la Cruzada

Una forma eficaz de explicar el proceso de la guerra santa y sus salvajes matanzas en Tierras Santa se encuentra en la propaganda que acompañó a la guerra, cuyos efectos resultaron venenosos y mortales. Desafortunadamente, la propaganda

[25] Madden, F.T. *Crusades: The illustrated history*. Ed. The University of Michigan Press. Michigan, 2004, p. 7.

anterior y durante las cruzadas fue increíblemente fuerte. La cruzada resultó ser un fruto de la propaganda anti-islámica en este tiempo.

Tal vez resulte bastante chocante afirmar que la guerra santa, desde el punto de vista de los cronistas de la cruzada del siglo XII, colocó la lucha en el contexto de un enfrentamiento eterno entre el cristianismo y el paganismo. Los escritores describían a los musulmanes como los paganos, basando a veces sus relatos en descripciones bíblicas o romanas, y estas descripciones épicas de las batallas contra los sarracenos exigían un vívido y colorido enemigo. Luchando contra los paganos, los cruzados pretendían causar venganza por la crucifixión de Cristo y la usurpación de su ciudad; cuando cayeran en el campo de batalla, podrían solicitar el manto del martirio. La lucha contra el paganismo tenía una larga historia, en la que el cristianismo estaba seguro de salir victorioso.[26]

En cualquier lucha entre dos civilizaciones se suele pintar al enemigo terriblemente, simplemente para tener un motivo por el que luchar contra él. La propaganda es el eufemismo del término mentira, muy fácil de creer sobre todo en la Edad Media. Ya podemos imaginar que el efecto recaerá sobre el enemigo musulmán, que es pagano, enviado de Satanás. Y, paradójicamente, en nombre de la bondad del Cristianismo, se propugnaron una serie de acciones, tanto de ámbito

[26] Podríamos decir que en todas las guerras santas la propaganda fue el motor de la guerra. Era frecuente llamar a los musulmanes paganos. En una sociedad medieval de fuerte dominio religioso y mentalidad dualista, todo lo que no era cristiano era pagano. Tolan, J.V. *Muslim as pagan idolaters.* En: *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other.* M. Frassetto; D. R. Blanks (eds.). Ed. Basingstoke, Macmillan, 1999, pp. 98-99. Tolan, J. V. *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universidad de Valencia. Valencia 2007, p. 172.

intelectual y moral como de ámbito guerrero, que tenían como finalidad el aniquilamiento total del enemigo.[27]

En la Europa cristiana, la Sagrada Biblia fue un libro que explicaba la vida, y la propaganda necesitaba solamente un hecho simbólico, y aunque los musulmanes no existieron en la época de Cristo, fue muy fácil monopolizar la idea de que ellos fueron responsables de la terrible crucifixión de Cristo. Los musulmanes eran presentados como los hermanos de los romanos que habían crucificado a Cristo, o de otra forma, todos los paganos de todos los tiempos fueron co-responsables de crucificar a Cristo.[28] El paganismo sarraceno constituye un elemento esencial de la justificación teológica de la cruzada. Los paganos dieron muerte a Jesús y los cruzados se vengaron de ellos por la ejecución de su «Padre». Frecuentemente, los judíos fueron acusados de la crucifixión, y fue durante la primera cruzada cuando la llamada a la venganza condujo a los cruzados a masacrarlos en Europa. Pero también los paganos romanos fueron acusados de la crucifixión y los cruzados se vengarán contra ellos: los sarracenos deben de ser paganos para que sean objetos apropiados de venganza. El modelo histórico de la cruzada fue la conquista de Jerusalén por el emperador romano Tito para vengarse (como ordinariamente se creyó durante la Edad Media) de la muerte de Jesús.[29]

Esta propaganda condujo a un historiador como Thiemo, contemporáneo a la cruzada, a dibujar a su enemigo como lo imaginaba. La historia del martirio de

[27] Martínez Gázquez, J. *El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable*. CEHM, 28, 2005, pp. 243-252.

[28] Los judíos fueron odiados por los cristianos europeos porque también se les responsabilizó de la crucifixión de Cristo. Es decir, la historia de la crucifixión supuso un arma vital para los clérigos de la Edad Media: el odio a todos los enemigos de Cristo, que son enemigos políticos (aunque, por ejemplo, los romanos eran cristianos en esta época, curiosamente).

[29] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universidad de Valencia. Valencia, 2007, p. 157.

Thiemo nos proporciona un vívido retrato del enemigo de los cruzados, cómo lo imaginaban, o al menos cómo sus cronistas lo imaginaban. La imagen provoca horror por la hostilidad y por la salvaje inexactitud. Si anteriormente, los textos medievales imaginaban que los sarracenos eran paganos, ninguno de ellos desarrolló la caricatura con tanto detalle ni retrató el horror con tanto color: un rey que adora ídolos de oro, que se deleita en destrozar las extremidades de los peregrinos cristianos y beber después su sangre. Este retrato se sitúa junto con las imágenes de las historias de los primeros mártires de la Iglesia, historias muy familiares a los autores clérigos a través de las lecturas monásticas diarias de los martirologios.[30]

Parece ser que el mundo occidental no puede contemplar a un musulmán si no es con la visión de Thiemo. Esta percepción del Islam, idólatra y libidinoso florece en Occidente. Hroswitha (935-1002), canonesa de la orden benedictina y escritora alemana del siglo X, se hizo eco de un poema en alabanza de Pelagio. El joven Pelagio de Córdoba, cuyo martirio relata en 414 versos de acuerdo con informaciones recogidas por testigos presenciales, era contemporáneo suyo, de ahí lo impactante de la descripción. Tras la batalla de Valdejunquera (920), muchos cristianos del Reino de León fueron llevados prisioneros a Córdoba, entre los que estaban Pelagio y su tío, Hermigio, obispo de Tuy. Éste es liberado con el fin de reunir el rescate, mientras que Pelagio queda en calidad de rehén. Se dice que el califa Abderramán III le requirió contactos sexuales, a los que se negó, lo que provocó su tortura y muerte.[31]

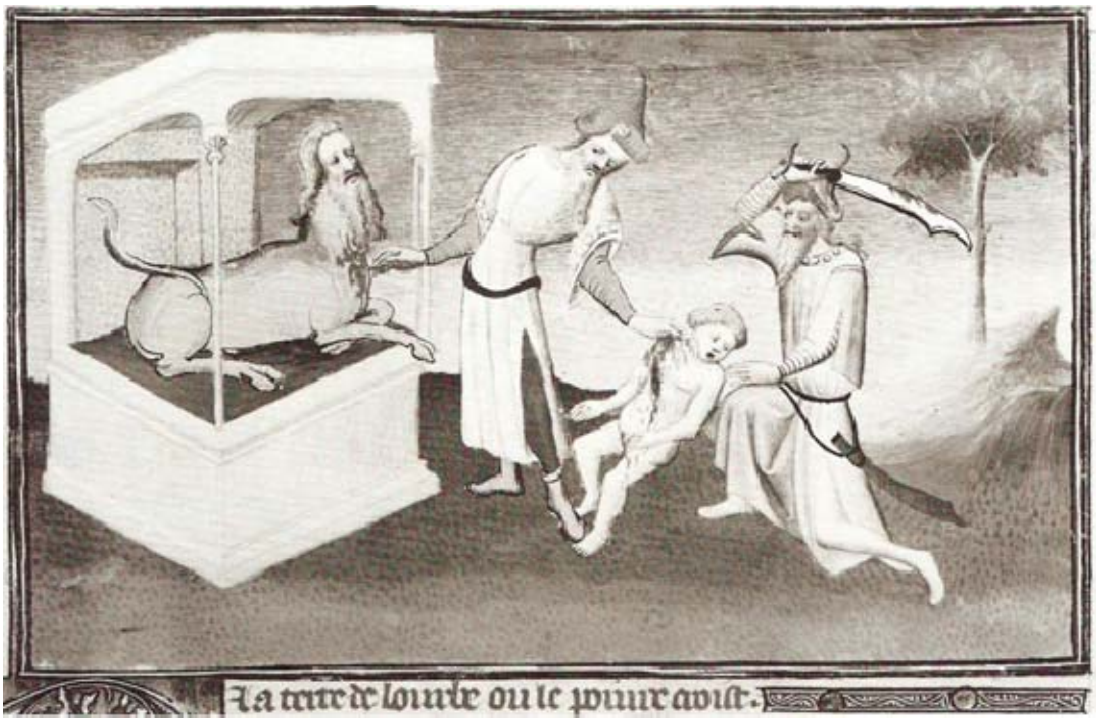
[30] Tolan, J. V. *Muslim as pagan idolaters*. En: M. Frassetto; D. R. Blanks (eds.) *Western views of Islam in medieval and early modern Europe perception of other.* Ed. Basingstoke, Macmillan, 1999, p. 98.
[31] Flori, J. *La Guerre Sainte: La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétient.* Ed. Aubier. París, 2001, p. 406.

La segunda columna de propaganda se dirigía al profeta del Islam. Se crearon numerosas leyendas, todas ellas muy curiosas, acerca de su muerte. Había sido envenenado por sus seguidores con el fin de poner a prueba sus poderes de resurrección; su cuerpo fue tirado a una zanja y devorado por los perros y los cerdos (ocasionalmente mencionadas para explicar el hecho de que los musulmanes no comen carne de cerdo); sus seguidores habían colocado su cuerpo en un ataúd de hierro en La Meca, y le dejaron suspendido en el aire. Algunas de las leyendas fueron conscientemente artificiosas y difundidas como propaganda para incitar a los cristianos a la guerra contra los musulmanes.[32]

Los poetas siempre hablaron del sarraceno como del extranjero que amenaza la integridad del territorio concebido como la cristiandad y representa, entre otras cosas, la alteridad. El imaginario épico los convierte en un elemento que ataca los elementos de la cohesión social. Es interesante, por tanto, la construcción imaginaria del sarraceno que hace la literatura. Hay en ella datos históricos, pero han sido deformados por la imaginación de los poetas.[33] El sarraceno encarna en primer lugar la alteridad religiosa. Los sarracenos son paganos politeístas que adoran a dioses como Mahoma, Júpiter Tervagant, Belcebú y otros, dioses que no provienen sólo del Islam sino de mitologías paganas y precristianas a las que se asociaron figuras diabólicas. El propio Mahoma es considerado por los comentaristas occidentales no sólo como dios auto-proclamado de los musulmanes, sino también como un hereje y un discípulo de Satanás. En el fresco del Infierno de mediados del siglo XIV del Campo Santo de Pisa, Mahoma aparece pintado como un árabe con turbante,

[32] Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam*. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1964, pp. 18-19.
[33] Rubio Tovar, J. *Poder y Seducción de la Imagen Románica.* Ed. Fundación Santa María la Real – C.E.R. Aguilar de Campoo, 2006, p. 142.

estrangulado por una serpiente del infierno; y en el Apocalipsis del monje Alexander aparece representado como un dios con cabeza de perro al lado del guerrero musulmán Saladino.[34]



[35]

La propaganda, por tanto, tomó forma de cuentos populares y poemas en el siglo XII; obras de gran imaginación en las que se mezclaron la leyenda con la historia real.[36]

Hubo, sin embargo, una serie de intentos serios para mostrar la verdad sobre el Islam, y estos exigieron su refutación. Estos escritores se sentían en su mayoría

[34] Camille, M. *The Gothic idol: ideology and image-making in medieval art.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989, p. 142.

[35] Sacrificio de un niño ante Mahoma. Biblioteca Nacional, París. Ms. fr. 2810 (*Livre des Merveilles du Monde* del duque de Berry), fol. 185R. Foto Biblioteca Nacional de Paris. El sacrificio de niños es una leyenda con la finalidad de fomentar el odio a los musulmanes y judíos. Y la leyenda cuenta que cada año los judíos sacrificaban a un niño cristiano para dios. La misma leyenda se aplicaba a los musulmanes, y en este caso el sacrificio de niños se hacía en honor a Mahoma.

[36] En la segunda parte de esta memoria de Tesis Doctoral se podrá apreciar cómo los orientalistas no cambiarán el mecanismo de la propaganda. Los orientalitas también mezclarán los cuentos populares y poemas del siglo XII con la historia islámica. Serán, en definitiva, obras de gran imaginación mediante la mezcla de la leyenda con la historia real. La diferencia de la Edad Moderna con respecto a la Edad Media será el refinamiento de la primera.

comprometidos con las frívolas historias que habían sido creadas de manera irresponsable por sus predecesores, y se fue presentando una información más verdadera sobre el Islam. Sin embargo, la versión "cristiana," fue un reflejo distorsionado de la realidad.[37]

Los errores fueron tan burdos como en Bizancio, y se conocen los extraños nombres dados a los ídolos supuestamente adorados por los musulmanes, como por ejemplo, los nombres que aparecen en la Chanson de Roland y otras obras de ficción. En su lugar, se podría decir algo acerca de una enfermedad poco conocida y muy rara, en relación a un absurdo folleto publicado en Londres en 1515 (No tiene fecha y se trata simplemente de la inferencia de los que se usan habitualmente.) Puede parecer perverso dedicar la atención a este ridículo libro pero resulta de interés que semejantes tonterías se escribieran en un momento en que el imperio Otomano se encontraba en el apogeo de su poder, siendo quizás el estado más poderoso del mundo, con sus ejércitos y flotas empleados en la guerra contra los ejércitos de Europa occidental en Europa central y el Océano Índico.[38]

Un elemento poderoso de la propaganda anti-islámica[39] en la Edad Media y la Edad Moderna fue el anticristo. Los cristianos estaban convencidos de que el Islam[40]

[37] Daniel, N. *The Arabs and mediaeval Europe*. Ed. Longman. London, 1975, p. 237.

[38] Beckingham, C. F. *Between Islam and Christendom: travellers, facts and legends in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. Variorum Reprints. London, 1983, pp. 607-608.

[39] En la Edad Media, el anticristo no sólo eran los musulmanes sino que también se encontraba entre los mismos cristianos, protestantes contra católicos y a la inversa. Sobre la polémica del Anticristo islámico, véase Randy White. *The Antichrist: What you can know! What you need to know!*, pp.13-27. Ed. Xulon Press, USA; Duncan W. McKenzie. *The Antichrist and the Second Coming: A Preterist Examination*. Vol I: Daniel and 2 Thessalonians, pp. 45-79.

[40] En muchos aspectos, la propaganda fue utilizada contra todos los enemigos de la iglesia, y uno de ellos eran los judíos. Una de las más generalizadas creencias con respecto al anticristo es que de él nacerá un judío. Como Cristo del adversario, prefigurada y simbolizada en el Antiguo Testamento, el anticristo es identificado como un judío que, pretendiendo ser el Mesías, intentará tomar el lugar de Cristo. Véase Emmerson, R. K. *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art, and literature*. Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981, p. 79.

era el anticristo y que estaban al final de los tiempos, antes de la venida de Cristo. Por lo tanto, los soldados cristianos lucharon por la venida de Cristo en la cruzada.

El franciscano Diego de Arce (1587-1665; fue obispo e inquisidor general del reino de España) expone en el preámbulo de uno de sus sermones que si bien el profeta Daniel y otros textos apocalípticos están viendo en lontananza al Tito que aniquila Jerusalén, no menos bien se entiende del Anticristo figurado en Mahoma, el Gran Turco y Lutero, «como sus principales ministros y aposentadores. En la apologética de su sermón se repite el hacer de las dos partes contrarias. Por un lado, la Reforma abunda en los escándalos del Papado y del alto clero; por otro, la Contrarreforma insiste en la mala vida de los líderes herejes. Arce también saca a relucir la hagiografía de Mahoma (en la Chrónicas Sarrazenas), cuando es más visible, dice, el desenfreno en Mahoma y sus secuaces. Los antialcoranes, a su vez, rebajan la doctrina y moral mahometana, sobre todo si se la compara con la cristiana, la cual es predicada para conversión de moriscos.»[41]

El pensamiento de Joaquín de Fiore sobre esta cuestión se concreta en su *Introducción al Apocalipsis*. El dragón se identifica con las cuatro bestias de Daniel, que Juan sintetiza en una sola. Representa la nación feroz de los sarracenos. Afirma que esta bestia ha recibido una herida mortal, pero que ha retornado de nuevo a la vida (Ap 13,3). Joaquín ve aquí la imagen del poder sarraceno vencido por los francos en la época de Carlomagno. El Papa Inocencio III, en *Quia major*, la encíclica convocando a la quinta cruzada, identifica a Mahoma con la bestia del

[41] Henares Díaz, F. *El Anticristo: Teología política, escatología, Juicio Final.* Criticón 84-85, 2002, pp. 259-276 (Ejemplar dedicado a: La oratoria sagrada en el Siglo de Oro).

Apocalipsis[42] (diciendo que de los 666 años asignados a la bestia en el Apocalipsis ya han pasado casi 600) y predice la definitiva derrota de los sarracenos.[43]

44

Hay tres figuras que pueden ser consideradas emblemáticas del cambio de actitud de los occidentales respecto al Islam y de la permanencia de esta dinámica a lo largo de los tiempos: Mahoma es tratado como hereje y mago en una serie de leyendas calumniosas, sin ser nunca rescatado de semejante imagen, y menos en la obra que le dedicó Voltaire, quien hizo de él un símbolo del fanatismo y la tiranía; Saladino, que pasó de enemigo de la cruz, hasta el extremo de llegar a ser presentado, al igual que Mahoma, como el preludio del Anticristo, a ser gradualmente símbolo de toda virtud, de cortesía y magnanimidad hasta convertirse en el siglo XVIII, en el héroe de la tolerancia; y la imagen fascinante y al mismo

[42] Emmerson, R. K. *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art, and literature*. Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981, p. 68.
[43] *Ibídem*, p. 68.
[44] Gog y Magog como Muhammad y Saladino, Apocalipsis 20:8. Biblioteca de la Universidad de Cambridge. MS. Mn. V.31 (Comentario de Alexander Laicus al Apocalipsis), fol. 191v. Foto: Síndicos de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. La tradición medieval sostiene que una serie de acontecimientos terribles o "signos" precederá el ascenso del Anticristo al poder. Algunos de estos son desastres naturales o el aumento previsible en el poder de los vicios que acompañan a los acontecimientos de los últimos días. Otros son los desastres políticos, como la caída de Roma y la liberación de Gog y Magog. En general, los signos no están organizados de acuerdo a eventos específicos para llevarse a cabo con un orden determinado en días específicos. Véase Emmerson, R. K. *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art, and literature*. Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981, p. 83.

tiempo tenebrosa de un jefe religioso chiita conocido como el «Viejo de la Montaña», que con el tiempo llegó a ser uno de los *Ideal typus* del naciente exotismo.[45]

7.3. Otros efectos de la Cruzada

Cuando se habla de un tipo de literatura definida por las circunstancias de su escritor y las experiencias que constituyen su objeto, se hace necesario hablar de las circunstancias y experiencias, así como de los textos literarios. Algunas de estas circunstancias y experiencias son la materia misma de la historia de las Cruzadas, el Imperio Mongol, el descubrimiento y la conquista de América. El género literario puede proporcionar a los historiadores valiosos documentos con los que trabajar, pero se conforma con las leyes de carácter literario y no es tan transparente y confiable como pudieran ser los registros parroquiales o testamentos o cartas.[46]

La guerra santa de Europa contra el mundo islámico no fue tan negativa en sus resultados; algunas ventajas encontraron los cruzados cuando volvieron a su ciudad natal. Las costumbres orientales habían penetrado en toda la Europa de la baja Edad Media gracias a los peregrinajes, al comercio y a las cruzadas. Muchos detalles de la vestimenta y del gusto tardo medieval, procedentes de Bizancio, de Asia o de la España musulmana, dan fe de la deuda europea respecto al Islam. Se ha dicho que Alberto Magno, al llegar a París en 1245, vestía a la usanza árabe no sólo para provocar sino más bien para subrayar su papel de estudioso; en aquella época los musulmanes ya no eran paganos sino filósofos. Los tejidos más buscados, vendidos y a menudo copiados en occidente llevaban el nombre de las ciudades de

[45] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido*. Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 93.
[46] Campbell, M. B. *The witness and the other world: exotic European travel writing*, 400-1600. Ed. Ithaca, N.Y y London: Cornell University Press. New York,1988, p. 4.

procedencia y de las que eran típicos: la muselina de Mosul, el baldaquín de Bagdad y el damasco de la ciudad siria homónima. Las alfombras se importaban de Egipto, Siria, Persia, Turkestán y del Cáucaso. De Córdoba y de Marruecos llegaba el cuero labrado, dorado y pintado; en Almería se fabricaban telas tejidas con hilos de plata; Murcia y Málaga exportaban paños de seda.[47]

Existe, pues, una imagen del mundo musulmán como cuna de filósofos de gran estatura que forman la mente de pensadores occidentales. Esta imagen se presentaba en violento contraste con su imagen como una estructura política dominada por una actitud hostil y fe errónea. Para Roger Bacon (1214-92), la filosofía proporcionaba la llave para probar la superioridad del cristianismo. En cuanto a la irracionalidad de la secta de los sarracenos, Bacon recurre repetidamente al mismo Avicena quien (según él) critica a Mahoma por los placeres carnales promiscuos en el cielo. Bacon estaba en lo cierto al decir que Avicena rechazaba las interpretaciones más literales de los placeres sensuales que el Corán atribuye al paraíso, pero se equivocaba al pensar que esto llevaba a Avicena y a otros sarracenos a rechazar el Islam y buscar una ley mejor. En algunos aspectos, los sarracenos parecían ser una nación filosófica. Los doctos entre los sarracenos calificaban de irracionales las fábulas de Mahoma sobre banquetes, vino y sexo en el cielo. Pedro el Venerable alaba a los sarracenos por su racionalidad y sabiduría; claramente deben estar maduros para convertirse, una vez que se les explique racionalmente la doctrina cristiana. La visión latina y cristiana del mundo, construida a lo largo de siglos y fortalecida por la filosofía no podía ser minada por las objeciones de los infieles. Muchos de los espíritus filosóficos más agudos de la Edad

[47] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido*. Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 109.

Media se encontraban entre los sarracenos, y de alguna manera debían ser criptocristianos, o al menos debían rechazar secretamente la ley de Mahoma.

Aunque Tomás de Aquino lee e incorpora a su teología las obras de importantes filósofos y teólogos musulmanes, etiqueta a los seguidores de Mahoma como hombres irracionales, carnales, bestias. Aunque no lo expone abiertamente, Tomás de Aquino podría considerar que hombres racionales como Avicena deberían rechazar (al menos en privado) la ley irracional de Mahoma.[48]

Frente a los textos árabes de magia, resurgía el temor de que las artes ocultas fuesen no sólo una nueva prueba de la diabólica doctrina difundida por el heresiarca Mahoma, sino también un medio para desorientar y corromper a la Cristiandad; al mismo tiempo, la fama de potencia y eficacia de aquel saber contribuía a confirmar la imagen del mundo árabe-musulmán como «filosófica» por excelencia.[49]

Sorprendentemente, la idea peyorativa del musulmán y el Islam se mantuvo en el tiempo. El trabajo de los traductores del árabe había puesto en circulación numerosos textos de astronomía y alquimia, así como tratados de origen gnóstico, aunque filtrados a través del platonismo difundido en la filosofía islámica que conducían al vasto e inquietante mundo de las evocaciones. Por ejemplo, la imagen pintoresca del alquimista se basaba en los numerosos documentos conservados desde la Edad Media, y que estudiosos árabes o europeos redactaron para difundir, aclarar o defender su ocupación. En estos tratados aparece comúnmente explicitado el objetivo de sus esfuerzos: la consecución de la llamada piedra filosofal, cuya

[48] Rodinson, M. *The Western Image and Western Studies of Islam*, pp. 9-62. En: J. Schacht; C.E. Bosworth (eds.) *The Legacy of Islam.* Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, pp. 18-19.
[49] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido*. Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 110.

generación concedería a su artífice un conocimiento supremo que llegaba hasta la alteración de la materia. Sin embargo, esta visión se debe a un error de interpretación. Aunque sí es cierto que existieron variantes de la alquimia de índole mágica, los autores de los textos conservados se referían a su doctrina en lenguaje metafórico. Esta perspectiva se ve reforzada por numerosas declaraciones hechas por los propios alquimistas a lo largo de su historia. Las sustancias orgánicas e inorgánicas utilizadas, los procesos físicos descritos, y los resultados de sus ejercicios venían a significar entidades espirituales, impulsos del alma y, en último término, un riguroso manual de autodisciplina. Así la transmutación de metales en oro venía a explicar el paso de una naturaleza desordenada y corrompida a la iluminación y el equilibrio; este cambio habría de obrarse en el espíritu del alquimista, aunque el uso de un lenguaje figurado trufado de hornos, dragones verdes y siameses llevase a pensar en una práctica puramente física. De cualquier modo, el carácter clandestino del alquimismo, debido a su índole pagana, y a su origen precristiano, favoreció las acusaciones de las autoridades religiosas, que desataron una intensa campaña en la que se ejecutó a miles de inocentes acusados de brujería. Así, los textos alquímicos, que estaban repletos de crípticos diagramas, imágenes oscuras y giros metafóricos destinados a proteger y conservar un mensaje fueron precisamente la principal prueba de una acusación injusta, que no quiso tomarse las molestias de descubrir su auténtico significado.

Por otro lado, la Iglesia del año mil, preocupada por la expansión de los cátaros, se había dotado de los instrumentos inquisitoriales necesarios para afrontar cada vez con más rigor incluso los temas relacionados con la magia ceremonial que parecían haber desaparecido o que eran muy poco frecuentes en occidente tras la crisis de la cultura antigua, después del siglo IV-V, pero que ahora volvían a

emerger.[50] El catarismo fue un movimiento religioso herético, con respecto a la Iglesia Católica, que surge en el S. XII y que, difundiéndose por toda Europa, tuvo especial arraigo en el Sur de Francia. Desde un punto de vista doctrinal, el catarismo ha sido vinculado a diversas corrientes religiosas y de pensamiento: eran cristianos gnósticos que creían que un espíritu del mal había hecho prisionera al alma humana en una cárcel de carne y que el dios del Antiguo Testamento era, por consiguiente, el diablo. También creían que todos los personajes principales del Antiguo Testamento, así como Juan el Bautista en el Nuevo Testamento, eran demonios. Como espíritu puro, Cristo había venido al mundo para mostrar a sus seguidores cómo se podían superar las limitaciones del mundo físico. Según su punto de vista, el diablo había establecido la Iglesia católica para apartar a los creyentes de la auténtica salvación espiritual. Como ocurría con los maniqueos y otros grupos gnósticos, el dualismo cátaro reflejaba un conflicto innato entre la materia y el espíritu. Los cátaros no creían que un Cristo sagrado pudiera asumir una forma carnal, y también rechazaban, la noción de que cualquier objeto físico pudiera tener una conexión con la dimensión espiritual. Su origen se ha intentado explicar en base a diversas interpretaciones. Así, podría ser un movimiento de contestación social de carácter popular o más bien de sectores vinculados al desarrollo urbano y comercial, un intento por retornar al cristianismo primitivo, una doctrina que permitía a la pequeña nobleza asegurar su independencia frente a la Iglesia y los grandes magnates. Seguramente, en este movimiento, convergerían diversas inquietudes e intereses.

[50] *Ibídem*, p. 110.

7.4. ¿Por qué surge el orientalismo después de la Cruzada?

Existen motivos religiosos, políticos y económicos. El control del mundo no se ha diseñado sino que ha evolucionado según las circunstancias. La debilidad del mundo islámico ha favorecido la imposición progresiva de una planificación. A finales del siglo XV ciertos cambios fundamentales, que ya estaban teniendo lugar tanto en el mundo musulmán como en el mundo cristiano, finalmente garantizaron el lugar y el triunfo de uno y el vencimiento del otro. La lucha entre ellos fue larga y amarga; con el pasar de los siglos el resultado era claro y reconocido en ambos lados.[51]

Fue una necesidad religiosa la que en los círculos cultos y eruditos de Occidente impulsara el estudio de Oriente. El mundo de Occidente fue cautivado en su ser más íntimo por la información que había recibido a través de la Biblia acerca de los pueblos de Oriente. Pero lo que era suficiente para complacer el gusto no satisfizo la curiosidad que despertó más. Los relatos de la Biblia acerca de la lengua, costumbres y religión de los egipcios, asirios, babilonios, fenicios, medos y persas eran demasiado escasos para inspirar el deseo en la era del renacimiento de las ciencias, para obtener una información más rica y más fidedigna sobre la vida de los pueblos de Oriente. Así surgió, en un principio, en estrecha conexión con la erudición bíblica inspirada por la Reforma, la filología y la arqueología oriental.[52] Abundaron traducciones y ediciones de la Biblia, estudios de “antigüedades” bíblicas y comentarios filológicamente informados, cuyos autores no tenían la intención de destruir la credibilidad de las Escrituras sino de validar y clarificarlas y defender

[51] Lewis, B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery.* Ed. Oxford University Press. New York, 1996, p. 17.
[52] Marchand, S. L. *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship.* Ed. German Historical Institute Washington, D.C. and Cambridge University Press. Washington, D.C, 2009, p. 17.

determinadas posiciones doctrinales. Muchos clérigos de la iglesia comenzaron a temer que la interpretación bíblica cayera en manos inadecuadas y surgieran nuevas herejías en lugar de la curación. Sin embargo, la rápida propagación de la imprenta hizo imposible controlar la difusión de las ideas. Ya en la década de 1530, sostiene Frank Manuel, muchas prensas europeas fueron capaces de producir caracteres hebreos que la Inquisición no pudo mantener. Además, los jesuitas, opuestos a la latinidad estricta, comenzaron a presionar para que se imprimiera literatura religiosa tanto en lenguas vernáculas no europeas como en lenguas europeas. Algunas de las imprentas, especializadas en literatura de viajes, vocabularios, o temas exóticos, jugaron un papel esencial en la introducción de los europeos a un gran número de nuevas lenguas a lo largo del siglo XVI, un proceso que Donald Lach ha descrito como "rebabelización" del continente.[53]

Después de toda esta larga lucha entre cristianos y musulmanes, ha llegado el estudio del árabe y del Islam, bien conocido como el orientalismo.[54] Los estudios del árabe como idioma semítico, parecido el hebreo, la lengua del antiguo testamento, fueron promovidos por los protestantes, que dominaban gran parte de la colonización. Los protestantes, sobre todo en Holanda, Inglaterra, y más tarde, en Alemania, hicieron una importante contribución a los estudios árabes. Una vez más, hubo varios motivos que los impulsó en esa dirección. Uno de ellos fue su preocupación por la Biblia hebrea, pues el conocimiento de la lengua y la tradición árabe podrían contribuir a una mejor comprensión del texto hebreo del Antiguo Testamento. Otro era un interés en los cristianos orientales, que fueron vistos como

[53] *Ibídem*, p. 7.

[54] Los estudios orientales en los campos islámicos y árabes son, por supuesto, una disciplina internacional creada por los orientalistas occidentales: ingleses, franceses, alemanes, italianos y otros. Véase el excelente trabajo de Tibawi, A. L. *English-Speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism.* Part 1: *Islamic Quarterly* 8, 1-2, Enero-Junio 1964, p. 25.

posibles aliados de los protestantes contra la Iglesia de Roma. Un tercero fue el crecimiento del comercio inglés y holandés en el Levante, que requería un conocimiento de las lenguas y costumbres locales.[55]

Otro de los motivos, por entonces fundamental, era ayudar a los misionarios a predicar su religión. En este contexto aparece el beato Ramón Lull (Raymundus Lullus, 1233-1316) de la orden franciscana, conocido en su tiempo por los apodos de *Arabicus Christianus* (árabe cristiano), *Doctor Inspiratus* (Doctor Inspirado) o *Doctor Illuminatus* (Doctor Iluminado), fue una de las figuras más avanzadas de la nueva orientación. Sus proyectos eran grandiosos, y casi todas las ciudades más eruditas de la Europa de su tiempo fueron escaparate de su impresionante actividad, destacando París, Montpellier, Roma, Génova, Nápoles, etc., así como las regiones de Chipre, Armenia, Rocías, Malta y Túnez. La fundación del colegio de Miramar (1274-1277) fue uno de sus primeros proyectos para el estudio de las lenguas con fines evangelizadores, y en algunas de sus obras, como *Blanquerna, Felix o libre de maravelles y Petitio Raimundi pro conversione infidelium*, traza una verdadera teoría acerca de las misiones en tierras del Islam.[56] El punto de vista de Ramón Llull sobre la necesidad y organización de la Cruzada no es un tema aparte de sus proyectos sobre el Islam. Llull acepta la autoinculpación de que la victoria de los infieles es un castigo por la relajación en que ha sucumbido la cristiandad y por la corrupción de la Iglesia católica. En el pensamiento de Llull, los musulmanes dicen que ocupan legítimamente la ciudad santa de Jerusalén por el descrédito que demuestran judíos y cristianos. Para contrarrestar este descrédito, Llull defiende que hay que suavizar las diferencias entre los cristianos, procurando además el acercamiento entre los

[55] Lewis, B. *Islam and the West.* Ed. Oxford University Press. New York, 1993, p. 86.
[56] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid. 1952, p. 16.

«*scismaticos et infideles.*» Por motivo de esta argumentación, resulta coherente que algunas obras de Llull recojan también las discrepancias doctrinales entre otras religiones y «sectas» cristianas, como ocurre en la *Doctrina pueril* y en el *Liber de Fine*.[57]

En definitiva, Llull propone en varios tratados estrategias para lograr el éxito de la cruzada. Pensaba que, una vez adquirido el dominio sobre el territorio (por la fuerza militar e institucional), se podría emprender *in situ* una campaña de conversión por la «fuerza espiritual», es decir, mediante la conversión de los principales musulmanes, para desencadenar la conversión del resto. Ante una futura situación de dominio, si fuera necesario, se obligaría a los infieles a leer algunas obras, aunque fuera por la fuerza, que ayudarían a su conversión. Después, se les podría dejar libres.[58] Y así, la opinión definitiva de Ramón Lull sobre la mejor forma de tratar a los musulmanes cuando se le ha preguntado sobre el diálogo entre los dos mundos, es la siguiente: «Yo, por mi parte, soy de la firme opinión de que es mejor dialogar con ellos que hacer la guerra.»[59]

En esta época, se llega ciertamente a una mayor comprensión del Islam en el aspecto religioso, pero no a la tolerancia, en el sentido moderno de este vocablo. El espíritu de colonización sustituye al ambiente de cruzada; pero este cambio se debe sobre todo a una orientación más amplia y documentada en lo que se refiere a la teología del Islam. No hay que olvidar, sin embargo, que en toda la época medieval, incluso en los años del Renacimiento, el texto del Corán se analiza con la finalidad de combatirlo y no para comprenderlo, y será preciso llegar al siglo XVIII para que el

[57] De La Cruz Palma, O. *Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull.* CEHM, 28, 2005, pp. 253-266.
[58] *Ibídem*.
[59] Nicolás de Cusa (1401-1464). *La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia / Nicolás de Cusa.* Ed. Tecnos, D. L. Madrid, 1999, p. 69.

origen, desarrollo y características esenciales del Islam se estudien sin un fin polémico.[60]

Europa cristina nunca ha olvidado el conflicto religioso, bélico y cultural de la Edad Media, y así se refleja en los estudios históricos islámicos en la Europa Moderna y Contemporánea. Desde hace aproximadamente mil años, desde la primera irrupción de los ejércitos musulmanes en las tierras cristianas del Levante, a principios del siglo VII hasta la segunda y última retirada turca de las murallas de Viena en 1683, la cristiandad europea vive bajo la constante e inminente amenaza del Islam.[61] En palabras de Norman Daniel: «Estamos utilizando las pruebas que han llegado hasta nosotros en una forma final determinada, en muchos casos sólo cuando las autoridades se han comprometido a escribir; son los fósiles de una larga evolución que es bastante homogénea. Los textos que constituyen una excepción a la regla general sólo muestran una cierta variación de ideas dentro de la convención que se mantiene constante en todos sus elementos esenciales.»[62]

7.5. Definición de orientalismo moderno

La etimología del término *oriente* es latina, *orĭens*, participio de *orīri*, que significa aparecer, nacer. Es la denominación de la dirección por donde sale el sol (y los demás astros) acuñada en la antigüedad, es decir el Este. Por extensión, se refiere a aquellas regiones que están al Este del punto de referencia. En la cultura occidental se le otorgó este nombre a Asia.

[60] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 22.
[61] Lewis, B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery.* Ed. Oxford University Press. New York, 1996, p. 11.
[62] Daniel, N. *Heroes and Saracens: an interpretation of the Chansons de geste.* Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press. Great Britain,1984, pp. 4-5.

Entre americanos y europeos, el uso del término *oriente* a menudo difiere de la definición precisa de las fronteras de Oriente, el término adoptado por el Latín *oriens*, la tierra del sol naciente. Tradicionalmente en la jerga de la Europa occidental, el término se refiere a la zona de lo que hoy se llama el Oriente Medio, o en su defecto, el Oriente Próximo. El adjetivo oriental, de forma similar, se refiere a los pueblos y las culturas de esos países. La terminología francesa, en "la cuestión de Oriente", se refiere a los asuntos diplomáticos y políticos relacionados con la caída del imperio otomano. En desacuerdo con el uso que hace Europa occidental de este término, se encuentra el lenguaje americano consuetudinario, al menos desde finales del siglo XIX, que lo aplica a los países de Asia Oriental, o lo que ahora se conoce como el Lejano Oriente. Lo importante de todo esto es que desde el principio, los términos Occidente y Oriente sugirieron diferencias geográficas, culturales y religiosas, a pesar de que las fronteras entre ambos no podrían ser fácilmente demarcadas ni tampoco pudieran definirse los términos con precisión.[63]

En parte, el éxito de Edward Said se puede medir por un cambio en la terminología. "Orientalismo," que hasta ahora había tenido una denotación más o menos neutral de "erudición oriental" ha adquirido una connotación peyorativa y ahora se utiliza principalmente para referirse a los antiguos sabios europeos que combinan una metodología conservadora con lo que se percibe como una actitud despectiva o prejuiciosa hacia los pueblos del Oriente Próximo. Por cierto, Said ha acelerado el proceso de sustitución del término "orientalismo" por el de "ciencias humanas en Asia y Norte de África," como han sugerido los propios orientalistas, al menos desde su Congreso Internacional en París en 1973. Una transformación

[63] Curtis, M. *Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2009, p. 2.

similar, y probablemente más temprana, se ha observado con el término árabe, *istishrāq*, como resultado de amplias discusiones acerca de las virtudes de la erudición occidental, dudosas a los ojos de muchos árabes.[64]

Los hombres han tendido siempre a dividir el mundo en regiones que poseen diferencias reales o imaginarias. La demarcación absoluta entre Oriente y Occidente que Balfour y Cromer aceptaron con tanta complacencia había estado formándose durante años, incluso siglos. Se produjeron, por supuesto, numerosos viajes, descubrimientos, contactos comerciales y bélicos, pero además, a partir de mediados del siglo XVIII, dos elementos principales en las relaciones Este-Oeste eran fundamentales: Europa adquirió unos conocimientos sistemáticos y crecientes acerca de Oriente que fueron reforzados por el choque colonial y por el interés general ante todo lo extraño e inusual que explotaban las nuevas ciencias, como eran la etnología, la anatomía comparada, la filosofía y la historia; a estos conocimientos sistemáticos se añadieron numerosas y considerables obras literarias producidas por novelistas, poetas, traductores y viajeros de talento. El otro elemento que marcó estas relaciones fue la posición de fuerza y dominio que Europa mantuvo siempre. Es verdad que la relación entre el fuerte y el débil podía disimularse o mitigarse como cuando Balfour reconoció la "grandeza" de las civilizaciones orientales, pero la relación esencial en el terreno político, cultural e incluso religioso se consideraba en Occidente, una relación entre un socio fuerte y otro débil.[65]

Obviamente, el término que nos ocupa encierra muchos significados, por ejemplo, representa el "nosotros" y "el otro." El orientalismo era concebido, en última instancia, como una visión política de la realidad cuya estructura acentuaba la

[64] Bentley, M. *Companion to Historiography.* Ed. Routledge. London, 1997, pp. 607-608.
[65] Said, E. W. *Orientalism.* Ed. Penguin Book. England, 2003, pp. 40-41.

diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, “nosotros”) y lo extraño (Oriente, el Este, “ellos”). Esta visión, en cierto sentido, creó y luego sirvió a los dos mundos así concebidos. Los orientales vivían en su mundo, “nosotros” vivíamos en el nuestro. Esta visión y la realidad material se apoyaban y se hacían funcionar mutuamente. Gozar de una cierta libertad para relacionarse con el otro era siempre un privilegio del occidental, porque la suya era la cultura más fuerte.[66] En resumen, el orientalismo se puede comprender mejor si se analiza como un conjunto de represiones y limitaciones mentales más que como una simple doctrina positiva. La esencia del orientalismo es la destinación incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental.[67]

[66] *Ibídem*, p. 44.
[67] *Ibídem*, p. 43.

8. La llegada de los turcos

8. La llegada de los turcos

Los turcos han llevado la bandera del Islam frente a la Europa cristiana después de los árabes. La historia de los turcos resultó ser como un yugo para los europeos, y un yugo en crecimiento que dominó gran parte de Europa oriental.

El imperio otomano, también conocido como imperio turco otomano, llegó a ser un estado multiétnico y multiconfesional. Comenzó siendo uno más de los pequeños estados turcos que surgieron en Asia Menor durante la decadencia del imperio selyúcida. Con un insignificante comienzo como regente de la frontera contra los bizantinos y mongoles, Otmán (de él deriva el nombre de "otomano" que se dio a su pueblo) comenzó su notable ascenso al poder. En 1301, los turcos otomanos habían penetrado en la provincia bizantina de Bitinia, en el noroeste de Asia Menor. Su avance fue facilitado por Michael Palaeologus (Miguel VIII Paleólogo, emperador bizantino en el periodo 1259-1282). El mayor peligro contra el imperio bizantino provenía entonces del reino de Sicilia. En 1266 el reino cayó bajo el control de los angevinos, y el rey Carlos de Anjou, con el apoyo del Papado, firmó en Viterbo un tratado con el expulsado Balduino II, en el que se proyectaba la conquista y división del Imperio.[1]

En un principio, los otomanos eran simples pastores, pero pronto se asentaron y aprendieron a cultivar la tierra. Tenían con ellos, según parece ser, algunos asesores cristianos. Debido a la pobreza de su idioma y su cultura, asimilaron ciertas palabras griegas, prácticas y otros aspectos de la civilización desconocidos para ellos. Este pequeño grupo de turcos se convirtió gradualmente

[1] Geanakoplos, D. J. *Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures.* Ed. D. C. Heath & Company. Lexington, Massachusetts, 1979, p. 375.

en asimilados debido a que la población griega era mayoritaria en número. Por otro lado, algunos griegos, más de lo que se cree, se convirtieron a la religión de los otomanos, el Islam. De hecho, se podría decir que el imperio otomano fue en gran parte el resultado de la fusión de los nativos griegos de Asia Menor, los Seljuks (los primeros turcos asentados en Anatolia), y los nuevos invasores turcos, los otomanos.[2]

La presencia otomana fue acrecentándose durante el siglo XIV en las tierras que pertenecieron al imperio bizantino. Dominaron, entre otras, las regiones griegas de Tracia, Macedonia, Albania, Bulgaria, Tesalia, Atenas y la estratégica zona de la Rumelia, porque se encontraba a quince kilómetros de Constantinopla. Esta expansión de los turcos otomanos se convirtió en una amenaza para los europeos, quienes en 1366 decidieron organizar una cruzada contra ellos, por medio de la cual recuperaron algunas ciudades, que al poco tiempo volvieron a conquistar los otomanos. Así, su estancia por los Balcanes y Anatolia se hizo permanente.[3]

Por ejemplo, en la época de las cruzadas, o en la de la hegemonía turco-otomana en el Mediterráneo oriental y en los Balcanes, asumieron el aspecto de lo que simbólicamente se conoce como el «duelo entre la cruz y la media luna». Más allá de las indicaciones de los geógrafos antiguos, en el cómo y cuándo nació una conciencia moderna de Europa y de la identidad europea, hemos de considerar hasta qué punto el Islam figura, aunque negativamente, entre los factores que la ayudaron a definirse. La reiterada agresión musulmana contra Europa, entre los siglos VII-VIII y X y entre los siglos XIV y XVIII, objetivamente efectiva o interpretada

[2] *Ibídem*, pp. 375-376.
[3] Luz Vázquez, M.; Gómez, C.; Lugo, C. Historia Universal 1: *De la Antigüedad al Renacimiento*. Ed. Limusa. Grupo Noriega Editores. México, 2002, p. 172-173.

como tal por los europeos, fue para Europa una «comadrona violenta». Y algunos historiadores han llegado a aclamar al Profeta como «padre fundador» de Europa.[4]

8.1. El comienzo del yugo turco para la Europa cristiana

Los otomanos continuaron avanzando. En 1326 conquistaron Bursa, un importante centro comercial, y en 1330 Nicea, que se convirtió en su capital. Con la toma de Nicomedia en 1337, los otomanos controlaron el acceso a los estrechos desde el Mar de Mármara, una zona de vital importancia para Constantinopla. Inicialmente, parecen tolerar la práctica y la organización de la religión griega. Bizancio, por supuesto, se encontraba cada vez más alarmado ante la amenaza a su existencia por la conquista turca de Asia Menor. Pero inmerso en las guerras civiles y envuelto en conflictos con occidente, Bizancio podría ofrecer poca oposición efectiva al avance turco. Los emperadores griegos hicieron reiterados llamamientos de ayuda a los gobernantes occidentales. Pero, cualquiera que ofreciera ayuda era principalmente para servir a sus propios intereses, dirigiéndose principalmente contra los emiratos turcos marítimos de Asia Menor y Egipto y así salvaguardar su comercio oriental o recuperar Tierra Santa.[5]

El ataque otomano iba creciendo en audacia y destrucción, tanto para los griegos como para los eslavos. Una tras otra, las ciudades más importantes iban cayendo: Serres (1383), Sofía (hacia 1385), Nis (1386) y, tras un prolongado sitio, la misma Salónica (1387). Como contrapartida, un ejército turco que había penetrado en Bosnia fue derrotado en una batalla en campo abierto en 1388. Sin embargo,

[4] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, pp. 14-15.

[5] Geanakoplos, D. J. *Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures.* Ed. D. C. Heath & Company. Lexington, Massachusetts, 1979, p. 376.

Murad reunió un gran ejército en su lucha decisiva contra los eslavos meridionales. El primer golpe se asestó contra el zar de los búlgaros, quien animado por la resistencia del príncipe Lázaro, desafió al sultán y le rehusó el *ban* solicitado por éste. Los turcos invadieron la parte oriental de Bulgaria (1388), ocuparon Tirnovo durante algún tiempo, se apoderaron de varias fortalezas a orillas del Danubio y obligaron al zar a someterse y a ceder Silistria. A continuación, el sultán se volvió contra los serbios.[6]

El príncipe Lázaro le hizo frente con tropas serbias y de Bosnia en la llanura de Kosovo (el «Campo de los mirlos»). Allí, el 15 de junio de 1389, tuvo lugar la batalla que decidiría la suerte de los países eslavos de los Balcanes. Al comienzo de ésta, la situación parecía favorable a los serbios. El sultán fue apuñalado por un héroe serbio, el ala izquierda del ejército turco se hundió ante el empuje de la caballería serbia y una gran confusión invadió en el lado turco. Desde el campo de batalla se enviaron mensajes al rey Tvrtko hablándole de la victoria, que fue comunicada inmediatamente a occidente. En ese preciso momento se produjo el cambio de la situación. Las fuerzas de los otomanos superiores en número al mando del heredero del trono, Bayaceto, se impusieron. El príncipe Lázaro fue hecho prisionero y ejecutado con todos sus nobles. Sus sucesores se vieron obligados a inclinarse ante el vencedor, a pagar un tributo y a prestarle el servicio de *ban*. De este modo, se ponía fin al último foco de resistencia, y la conquista turca en los Balcanes recuperaría y aumentaría su ritmo anterior de avance.[7]

Las conquistas turcas avanzaban en el norte de la península balcánica a un ritmo similar. En 1393 se produjo la sumisión definitiva del imperio búlgaro. La

[6] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino*. Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 535.
[7] *Ibídem*, pp. 535-536.

ciudad imperial de Tirnovo cayó el 17 de julio, tras un duro asedio, y fue sometida a la destrucción de los vencedores. Pronto, el resto del país cayó en posesión de los turcos. Bulgaria entraba así en un período de cinco siglos en que sería una simple provincia del imperio otomano.[8]

Estos últimos éxitos de los turcos produjeron una impactante impresión incluso en occidente. Tras la ocupación de Bulgaria, Hungría se veía directamente amenazada y los principados latinos de Grecia se empezaban a percatar de la potencia de los impulsos conquistadores de los turcos. A pesar de que las constantes peticiones de ayuda bizantinas y las exhortaciones papales habían resultado hasta el momento inútiles, resultaba imprescindible acometer una acción concertada de todas las naciones cristianas contra los turcos. La petición de ayuda del rey Segismundo de Hungría fue respondida favorablemente por la caballería de varios países europeos, especialmente de la caballería francesa, siempre presta a movilizarse ante la convocatoria de una cruzada. Incluso Venecia, tras algunos titubeos, se unió a la coalición y envió a los Dardanelos una pequeña flota para la vigilancia de los estrechos y permitir la unión entre Bizancio y el ejército cruzado reunido en Hungría. La empresa, que parecía prometedora, constituyó un tremendo fracaso. El 25 septiembre 1396, en la batalla de Nicópolis, el poderoso y heterogéneo ejército cruzado fue derrotado por los turcos, quienes aprovecharon la falta de cohesión entre las tropas húngaras y francesas. El rey Segismundo consiguió huir y llegar a Constantinopla en barco acompañado del gran maestre de los Hospitalarios y de varios caballeros alemanes. Desde allí regresó a su país por el Egeo y el Adriático. Atravesó el estrecho de los Dardanelos, sin más remedio que

[8] *Ibídem*, p. 541.

presenciar los lamentos de los prisioneros cristianos que el sultán había ordenado alinear a lo largo de ambas orillas para humillación del rey vencido.[9]

Tamerlán fue el más grande de los soberanos mongoles desde los tiempos de Gengis Khan y uno de los más grandes conquistadores de la historia del mundo. Su fama se extendió por Europa, donde durante siglos fue una figura novelesca y de terror, mientras que para aquellos involucrados más directamente en su trayectoria su memoria, siete siglos después, permanece aún fresca, ya sea como destructor de ciudades del Medio Oriente o como el último gran representante del poder nómada. Vástago de una rama segundona de una pequeña familia de príncipes turcos del Turquestán, se había impuesto como meta la restauración del gigantesco Imperio de Gengis Khan y lo consiguió, sin lugar a dudas, tras una larga y sangrienta guerra. Tras someter a su autoridad toda el Asia central y la Horda de Oro del sur de Rusia, emprendió una grandiosa expedición a la India en 1398, invadió Persia, Mesopotamia y Siria y, finalmente, atacó al imperio otomano de Asia Menor. Sus campañas se acompañaban de las más crueles y terribles devastaciones. También llegó a arrasar el gran poder de Bayaceto (Bāyazīd I, en turco otomano يلدرم, hijo del sultán Murad I fue proclamado sultán tras la muerte de su padre en la batalla de Kosovo). En la decisiva batalla de Ankara, el 28 de julio de 1402, Tamerlán destrozó al ejército turco, tras un largo y terrible combate. El gran sultán cayó en sus manos y acabó como prisionero de los mongoles. Parece que Tamerlán abandonó Asia Menor en la primavera de 1403 y moriría dos años después durante una expedición contra China. Su intervención en Asia Menor, aunque breve fue terrible, y tuvo importantísimas consecuencias. Abatió el poder de los osmanlíes (la dinastía osmanlí rigió el imperio turco otomano desde 1281 hasta 1923, comenzando con

[9] *Ibídem*, pp. 542-543.

Osmán I, si bien la dinastía no fue proclamada hasta 1383 cuando Murad I se declaró a sí mismo sultán) y prolongó, a la vez, durante otros cincuenta años la existencia del imperio bizantino.[10]

Parecía lógico, después de todos estos triunfos en Asia y Europa, que los sultanes controlaran los países árabes. Por tanto, el primer califa no sería árabe sino turco. En cuanto al resto del mundo musulmán -que, a excepción de Tierra Santa, Egipto, África septentrional y en cierta medida Persia,[11] escapaba a los observadores europeos- los turcos gozaban de la fama de su coraje, valor y disciplina en el aspecto militar. Frente al desolador espectáculo de confusión y corrupción ofrecido por los ejércitos y los campamentos en la Europa de los siglos XVI y XVII, las huestes del sultán ofrecían un ejemplar modelo de orden, prudencia y moderación. Eran conocidos por su crueldad, pero carecían por completo del furor bárbaro tan frecuente entre los occidentales antes de las reformas militares del siglo XVIII. A pesar de los elogios de los escritores sobre asuntos militares también se alzaron otras voces entre los diplomáticos, comerciantes, viajeros, religiosos, etc., que estaban de acuerdo en que aquellos turcos tan terribles e implacables en la batalla, tan rigurosos y despiadados administrando justicia, eran al mismo tiempo

[10] *Ibídem*, p. 547.

[11] El predicador entona entonces un desencanto porque esa geografía está perdida ya para el Cristianismo, a pesar de haber sido tierra de concilios en Oriente, de Padres, doctores, santos y Padres del desierto en Egipto. La Casa Otomana participa, pues, como los otros herejes, de esa cualidad del Anticristo que es estar sentada en el «lugar de la abominable destrucción». Le espanta al predicador que toda una Santa Sofía quede hecha mezquita. Exclama: «Oh Cristo Jesús, destruye esta bestia, por quien tú eres». Véase Henares Díaz, Francisco. Es curiosa la reacción europea ante el avance turco, parecida a la reacción de los árabes sofistas (la gran mayoría de la población árabe), contra los ataques del imperialismo de las potencias europeas en la Edad Moderna. *El Anticristo: Teología política, escatología, Juicio Final.* Criticón, 84-85:259-276, 2002 (Ejemplar dedicado a: La oratoria sagrada en el Siglo de Oro).

leales, honestos, sinceros, caritativos, modestos y hospitalarios en la vida cotidiana y privada.[12]

La debilidad del ejército es una señal anticipada de la debilidad de un imperio, y es por lo que la grandeza del imperio turco era debida a su gran ejército, que por este tiempo era de los mejores de Europa. Su núcleo estaba formado por el famoso contingente de Jenízaros (Janissaries), una fuerza de infantería de élite leal al emperador otomano. Los jenízaros eran esclavos cristianos, sacados de sus pueblos entre las edades de siete y diez años, que fueron educados para ser soldados leales al emperador, y eran de su propiedad personal. La lealtad se ganaba tanto a través de su estricto entrenamiento, que tuvo un máximo de diez años, como con la perspectiva de grandes recompensas por un buen servicio. Los jenízaros estaban muy bien equipados y constituyeron probablemente el mayor cuerpo de élite de soldados en Europa.[13]

Mientras el imperio otomano se encontraba en expansión, sus instituciones civiles y militares eran frecuentemente idealizadas como muy superiores a las de sus contemporáneos. Por ejemplo, Augerius Gislenius, nombrado por Fernando II embajador (en 1554 y nuevamente en 1556) ante el imperio otomano bajo el imperio de Suleimán el Magnífico, sostuvo que mientras los otomanos poseían «un imperio poderoso, fuerte y rico, ejércitos grandes, experiencia en la guerra, soldados veteranos, una larga serie de victorias, constancia en el esfuerzo, concordia, orden, disciplina, frugalidad y vigilancia, en el lado occidental predominaba una fuerza débil, mentes desalentadas, desentrenamiento en el trabajo o las armas, soldados

[12] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 157.
[13] Geanakoplos, D. J. *Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures.* Ed. D. C. Heath & Company. Lexington, Massachusetts, 1979, pp. 378-379.

refractarios, comandantes codiciosos, desacato a la disciplina, libertinaje, imprudencia, embriaguez, gula.[14]

El ejército otomano fue el único ejército islámico que utilizó el fuego y la artillería, acometiendo batallas a distancia. Sin embargo, los árabes aún creían que en la batallas había que luchar cuerpo a cuerpo, con coraje y valentía. Así afirmó Ibn Zunbul, historiador mameluco, que sólo los otomanos entre los estados musulmanes hicieron uso pleno y efectivo del fuego y la artillería, y aun así, dependían de la tecnología occidental y, cada vez en mayor medida, utilizaron a renegados y mercenarios occidentales para equipar y dirigir su artillería.[15] Todos los ejércitos árabes se encontraban anticuados, y el coraje y la valentía árabes en las batallas modernas, eran realmente una desventaja, y caían fácilmente presas de los ejércitos modernos. Los mismos estados árabes tuvieron la suerte de caer bajo el dominio turco.

El Oeste también disfrutó de una creciente superioridad en el mar. En Europa occidental se construían buques para el Atlántico, y por lo tanto, eran más grandes y fuertes que los de los musulmanes, cuyas naves eran construidas para el Mediterráneo, el Mar Rojo y el océano Índico. Los navíos europeos fueron más maniobrables, podían recorrer grandes distancias, y, por encima de todo, eran capaces de cargar armamento mucho más pesado. Un galeón español o portugués podría aventajar fácilmente cualquier buque musulmán, ya fuera para el transporte de carga o para la realización de la guerra naval. Selaniki Mustafa Efendi, erudito y cronista otomano, en su *Crónica de Salónica* describe el Imperio Otomano de 1563-

[14] Božidar Jezernik. *Imagining 'the Turk'.* Ed. Cambridge Scholars Publishing. Newcastle, 2010, p. 2.
[15] Lewis, B. *Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery.* Ed. Oxford University Press. New York, 1996, p. 21.

1599. Es curioso que describiera la llegada a Estambul de un embajador inglés. Sin embargo, el historiador no estaba muy interesado en el embajador, y lo que le llamó realmente la atención fue el grandioso barco inglés en el que el embajador viajó: 3.700 millas de mar recorridas, y 83 cañones, además de otras armas. [16] ¿Por qué este historiador se interesó en un buque procedente de una isla de la que apenas oyó en lo que entonces era el extremo de Europa? No es difícil de entender si se recuerda lo que estaba sucediendo en ese momento. Los portugueses habían dado la vuelta al Cabo de Buena Esperanza y participaron activamente en las aguas orientales, seguidos poco después por los holandeses y los ingleses. Portugal, fue capaz de establecer una supremacía marítima y comercial en el sur de Asia, que tres grandes imperios musulmanes -el otomano, el persa y el imperio mogol en la India- fueron incapaces de prevenir o revertir.

Los escritores más importantes de Europa intentaron responder a la pregunta sobre por qué el ejército otomano fue tan poderoso. En primer lugar, sería la Voluntad de Dios la que utilizara a los musulmanes como instrumento para castigar la maldad de los cristianos. Por la ley natural, un imperio está sometido al poder de otro. Las maquinaciones de Mahoma, a quien se solicita que promulgue su nueva religión, promovieron las desdichadas divisiones de la cristiandad. Las doctrinas religiosas de los musulmanes les enseñan que una guerra contra los cristianos es siempre sagrada, que la hora de la muerte de cada hombre está predeterminada, y que los placeres sensuales son la recompensa celestial a los valientes. Finalmente, la respuesta también estaría en la audacia, la templanza, la frugalidad, la paciencia y la resistencia de los soldados turcos, en su disciplina marcial, en la habilidad de sus capitanes y la sabiduría de su estrategia en la que no existe una división de fuerzas

[16] *Ibídem*, pp. 21-22.

o pérdida de esfuerzo, y en el celo religioso que se gana el respeto de las poblaciones objeto.[17]

8.2. La caída de Constantinopla

La existencia y desaparición de los estados constituyen parte del proceso de la historia. Los estados podrían compararse a cualquier ser vivo, advienen a la existencia, crecen, envejecen y finalmente mueren. Que grandes estados como Bizancio parecen en su momento sufrir quebrantos y en sólo unas pocas décadas del mismo siglo hayan perdido una buena parte de su vitalidad es una cuestión básica para el historiador. A finales del siglo XI, Bizancio tuvo que hacer frente a dos nuevos y formidables enemigos: en la parte oriental los turcos, que estaban penetrando Asia Menor; y en la ribera occidental los normandos, operando fuera de su base en las recién conquistadas zonas del sur de Italia y Sicilia. En ese mismo año, 1071, ambas potencias infligieron derrotas aplastantes a las armas bizantinas, los turcos en Manzikert y los normandos en Bari. Pero estos reveses no son la respuesta a la pregunta del decaimiento del imperio bizantino. La podredumbre interna de la administración central, es decir, la disminución de la autoridad imperial en el ámbito provincial se había iniciado incluso antes de que estos desastres militares resultaran en un conflicto militar entre la aristocracia de Asia Menor y la burocracia civil de la capital, conflicto que reflejaría los trastornos económicos y sociales.[18]

[17] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. Ed. Oxford University Press. New York, 1937, p. 121.
[18] Geanakoplos, D. J. *Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures.* Ed. D. C. Heath & Company. Lexington, Massachusetts, 1979, p. 372.

Los turcos aparecen para Europa cristiana, al final de Edad Media y gran parte de la Edad Moderna, como una pesadilla que no acaba nunca. A oídos de los dirigentes europeos solamente llegan triunfos y conquistas de los turcos. Tras la conquista de Galípoli por Suleimán, los turcos emprendieron la conquista sistemática de los países balcánicos. En 1359, Constantinopla asistía por primera vez a la presencia de las tropas turcas a los pies de sus murallas. El imperio, exhausto, no podía oponer resistencia y, a pesar de las poderosas fortificaciones de la capital que no corría todavía ningún peligro inminente, el resto de Tracia, que se había visto vaciada de sus últimas fuerzas por las guerras civiles, fue abandonada al enemigo. En 1361 Didymoteichos caía definitivamente en manos de los turcos y aproximadamente un año más tarde, Adrianópolis. El nuevo sultán, Murad I (1362-1389) continuó la conquista de los Balcanes con mayor energía aún que su padre, Orján, y que su hermano Suleimán. No se contentó con la conquista de las provincias griegas, sino que se dirigió, en particular, contra los estados eslavos meridionales. Al igual que Bizancio, los eslavos meridionales se encontraban incapaces de frenar el avance enemigo. El imperio serbio también se encontraba en plena descomposición desde la muerte de Dusan. En cuanto a Bulgaria, que se encontraba fragmentada en pequeños reinos y paralizada por una grave crisis económica y por la agitación religiosa, se hallaba completamente hundida. El general Lala Sahin entró en Filipópolis hacia 1363, estableció allí su gobierno y fue el primer *beglerberg* (título que designaba al gobernador general de una provincia) de Rumelia. El sultán trasladó su residencia a los Balcanes y fijó la corte en Didymoteichos y después en Adrianópolis. Y así, los otomanos se establecían firmemente en Europa, tanto más cuanto que la penetración turca iba seguida de medidas sistemáticas de colonización. Una gran parte de la población indígena era

transportada a Asia Menor, como esclava, mientras que se instalaban colonos turcos en los territorios conquistados, y los grandes turcos, sobre todo los generales del sultán, recibían ricos dominios en forma de feudos.[19]

El quebrantamiento de Bizancio era de tal calibre en los últimos años del siglo XIV que el emperador no podía más que solicitar la ayuda del mundo. Al mismo tiempo que a Rusia, Manuel II dirigía sus peticiones de ayuda al Papa, al *dogo* (del italiano *doge*, adaptación del veneciano *doxe*, y este a su vez del latín *dux*; era el magistrado supremo y máximo dirigente de la República de Venecia durante más de mil años, entre los siglos VIII y XVIII) de Venecia, a los reyes de Francia, de Inglaterra y de Aragón. En esta línea, Juan VII intentó vender sus derechos al trono bizantino al rey de Francia, pidiendo solamente un castillo fortificado en Francia y una renta anual de 25.000 florines. Carlos VI sin dar mucha importancia a los derechos que se le ofrecían, atendió las peticiones de Manuel y envió a Bizancio un ejército de élite de 1.200 soldados bajo el mando del mariscal Boucicaut.[20]

Antes de la Primera Cruzada, Bizancio era el poder dominante en la Cristiandad. Su único rival en la consecución de la hegemonía mundial había sido el Califato árabe de Bagdad, que alcanzó su apogeo a principios del siglo IX. Alrededor de 1025, todos los contemporáneos estuvieron de acuerdo en reconocer la preeminencia de Bizancio. Y más tarde, en menos de doscientos años (1204), fue derrocado por los ejércitos de los cruzados de Occidente. Aunque Bizancio recuperó su independencia en 1261, su historia política y militar de los próximos tres siglos se

[19] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, pp. 527-528.
[20] *Ibídem*, p. 545.

caracterizó por un prolongado descenso, terminando con la conquista turca de Constantinopla en 1453.[21]

En esta coyuntura, Constantino, poco después del fracaso de su intención de unificar Grecia, recogió la sucesión al trono de Constantinopla. El 31 octubre 1448, el emperador Juan VIII moría sin hijos y, como Teodoro había muerto previamente, tuvo como su sucesor a Constantino Dragasse, llamado así por su madre Elena, que pertenecía a la familia noble de serbia de los Dragas, originaria de Macedonia oriental. El 6 enero 1449, Constantino fue coronado emperador en Morea y dos meses más tarde hacía su entrada solemne en Constantinopla. La soberanía sobre Morea se repartió entre Tomás y Demetrio. Este último había ambicionado en diversas ocasiones la corona de Constantinopla, contando con la ayuda de los turcos, y una vez en Morea se enfrentó a su hermano Tomás contando con el apoyo de los turcos.[22] Ni siquiera el valor y la energía de este hombre de estado, que fue el último de los emperadores bizantinos, podían ya salvar al Imperio de su inevitable caída. Con la llegada al trono turco de Mahomet II, en febrero de 1451, a la muerte de su padre Murad II, llegó el final del Imperio Bizantino. La Constantinopla bizantina se encontraba en pleno corazón del imperio turco, separando sus posesiones europeas de las asiáticas. El joven sultán eligió como primer objetivo la eliminación de este cuerpo extraño para dar a su Imperio un centro político sólido en la propia Constantinopla. Con una tenaz energía preparó la conquista de la ciudad imperial, culminando así la obra de sus antepasados, de forma que ordenó edificar una poderosa fortaleza (Rumili Hissar) en las proximidades de la ciudad. Al igual que su hermano, Constantino XI depositaba todas sus esperanzas en la ayuda occidental, y

[21] Geanakoplos, D. J. *Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures.* Ed. D. C. Heath & Company. Lexington, Massachusetts, 1979, p. 371.
[22] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 557.

aunque débiles esperanzas, eran las únicas que existían. Los anti-unionistas habrían preferido al hermano de Constantino, Demetrio Paleólogo. Pragmático, Constantino XI aceptó la unión como un hecho consumado, esperando que sus predecesores le aportaran auxilio desde occidente. Ante las provocaciones de los anti-unionistas, demandó en 1451 al Papa Nicolás V refuerzos militares, al mismo tiempo que un legado para proclamar el acta de la unión. El Papa respondió que el cardenal Isidoro, antiguo patriarca ortodoxo de Rusia, sería su legado y que Venecia enviaría galeras. Los anti-unionistas fueron gravemente ofendidos por la elección de este patriarca. Una vez firmada el acta de la unión, Isidoro no tuvo otra opción que expatriarse a Roma, donde el Papa lo había nombrado cardenal. La unión fue así proclamada el 12 diciembre 1452 en Santa Sofía, abandonada por sus fieles. Entonces cuando más que nunca la unidad habría sido necesaria ante el enemigo que ya acampaba frente a Constantinopla, las pasiones religiosas continuaban dividiendo a la población. Fue en aquel momento cuando uno de los más altos dignatarios del emperador expresó el sentimiento de desesperación existente y el odio irreconciliable contra los latinos, con aquella lapidaria frase: «Antes ver el turbante turco en la capital que la mitra latina.» Esto fue exactamente lo que ocurrió. Los bizantinos perdieron todo a excepción de su fe que supieron conservar incluso bajo la dominación turca. El primer patriarca de Constantinopla bajo la dominación turca fue Genadio Scholarios, un fiel auxiliar de Marco Eugénikos en la lucha contra la unión.[23]

La caída de Constantinopla ha dejado un huella tan profunda en la conciencia europea cristiana como lo fuera la caída del al-Ándalus; nunca se superaría y nunca sería olvidada. Es curioso que la caída de Granda tuviera lugar en el año 1452 y la

[23] *Ibídem*, pp. 557-558.

caída de Constantinopla[24] en el 1453. Este año tiene también un significado de bisagra entre dos edades de la historia. La toma de Constantinopla por Mahomet II que pone fin a la construcción política designada habitualmente con el nombre de imperio Bizantino será un hecho capital en la secuencia de acontecimientos que van jalonando la expansión otomana. Entre estos destacan: la derrota serbia de Kossovo Polje (1389), el fracaso de la expedición de caballeros occidentales en Nicópolis (1396), la fugaz ocupación de Otranto por los otomanos (1480), la toma de Belgrado por éstos después de distintos intentos (1521) y, por último, la derrota de Luis II de Hungría en Mohacs (1526) que, en años posteriores, llegó a poner en peligro (1529 y 1683) la seguridad de la misma Viena.[25]

La favorable posición estratégica y la fortaleza de sus murallas habían salvado a Bizancio en el pasado, junto a la superioridad de la táctica militar bizantina sobre la de las demás potencias. La superioridad técnica estaba, en esta ocasión, a favor de los turcos. Mahomet II se había provisto de técnicos occidentales, con un artillería muy poderosa. Los turcos emplearon para el asalto de Constantinopla nuevas armas, en una medida hasta entonces no vista, y según las palabras de un griego contemporáneo, «los cañones resultaron decisivos». Los pequeños cañones de que disponía la ciudad no podían, de ningún modo, rivalizar con la artillería pesada de los turcos.[26]

[24] Por supuesto, el Islam no desapareció en el siglo XIII, y los cristianos siguieron identificándolo con el Anticristo en la Edad Media. La caída de Constantinopla (1453) particularmente resultó nefasta para los europeos occidentales. Los turcos se convirtieron en "qui sera celle horrible beste n'est ce point ce furieux dragon le turc infidelle, le prince des tenebres, le patron de tyrannie, le pere des mescréans sathalites le fils de perdition, le disciple de Mahommet, le messanger de antechrist." Véase Emmerson, R. K. *Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art and literature.* Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981, p. 68.

[25] Mitre Fernández, E. *Entre el diálogo y el belicismo: dos actitudes ante el turco desde el occidente a fines del medievo.* Hispania Sacra, LXII 126, julio-diciembre 2010, 513-538.

[26] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, p. 559.

El imperio turco llevó a cabo rápidamente la absorción de las posesiones, tanto griegas como eslavas y latinas, de los Balcanes. En 1456, Atenas cayó en manos de los turcos y el Partenón, que había sido un templo dedicado a la Virgen desde hacía mil años, se convirtió en una mezquita. En 1460 le tocó la hora al despotado griego de Morea (provincia del imperio bizantino que existió entre mediados del siglo XIV y mediados del XV; su territorio varío en tamaño durante sus 100 años de existencia). Tomás huyó a Italia, mientras que Demetrio, enemigo de los latinos, marchaba a la corte del sultán. En septiembre de 1461 cayó el imperio de Trebisonda y, con él, el último reducto griego pasaba bajo la dominación turca. El despotado serbio había caído en 1459, seguido en 1463 del reino de Bosnia y, antes de finales del siglo, los otros países eslavos y albaneses hasta la costa del Adriático, pasaron bajo la dominación turca. De nuevo se formaba un imperio que abarcaba desde Mesopotamia hasta el Adriático y que tenía su centro natural en Constantinopla. Este imperio turco, surgido de las cenizas del imperio bizantino, consiguió reunir de nuevo y durante varios siglos en una misma unidad política, los antiguos territorios bizantinos.[27]

Los turcos causaron tanto miedo en Europa occidental que se llegó a pensar que la caída de la última sede papal sería cuestión de tiempo. Desde la caída de Constantinopla hasta que los turcos llegaron a las muralla de Viena se difundió en Europa una leyenda sobre el «Turco en Italia», y la famosa pregunta de un personaje de Maquiavelo en la Mandrágora: «¿Creéis que los turcos llegarán este año a Italia?»[28]

[27] *Ibídem*, p. 561.

[28] Los turcos constituían una amenaza. Una amenaza a la existencia de la Europa cristina, y de ahí la pregunta que hace angustiado Dionisio el Cartujano durante una visión mística: «Señor, ¿vendrán los turcos a Roma?». Y algunos años más tarde, preguntaba maliciosamente un personaje de

En 1814, Gioachino Rossini componía una ópera bufa, «Il turco en Italia».[29] Pero entre el primer y el segundo[30] «Turco en Italia» transcurren tres siglos, desde el XVI al XVIII. Durante todo aquel tiempo el Türkenfurcht, el miedo a los turcos, y la Tiirkenfrage, el problema turco, fueron los rasgos característicos de la vida europea en el Mediterráneo, siempre bajo la sombra amenazadora de la media luna como lo demuestran las numerosas torres-vigía diseminadas por todo el litoral europeo, desde España hasta las islas del Egeo. No obstante, también es cierto que otras torres vigía situadas estratégicamente en las costas afroasiáticas, desde Tracia hasta Marruecos, dan fe de que los europeos también pagaban a los turcos y norafricanos con la misma moneda.[31]

Frente el impetuoso avance turco, las potencias cristianas en Europa se planteaban cómo enfrentarse a los turcos, que se acercan a las puertas de Europa y amenazan, asimismo, con acabar con el último vestigio del imperio bizantino. Casi

---

Maquiavelo en la Mandrágora «¿Creéis que los turcos llegarán este año a Italia?». La «Mandrágora» es una comedia en prosa escrita por Nicolás Maquiavelo en 1518. Está considerada como un hito en el teatro occidental. Maquiavelo construye un texto en el que la conquista amorosa, con su exaltación y situaciones de emergencia, sirven como pretexto para desarrollar un tratado práctico y sabroso de estrategia política, sobre el arte de la participación, la manipulación, la persuasión y, finalmente, la conquista de una meta. Estas dos preguntas, que expresan la angustia predominante en tonos y circunstancias tan diferentes, muestran el gran temor que atenazaba el corazón de Europa entre la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI, pero contienen a la vez la clave para su conquista y control mediante la domesticación y la pérdida del poder de convicción. ¿Hasta qué punto podía el avance turco ser considerado como un signo de prosperidad? ¿Qué papel debería desempeñar dentro de la economía de la Revelación Divina? Las respuestas se encontraban en una combinación de diversas disciplinas: la política, la teología, la profecía y la astrología en íntimo diálogo. La extensa literatura propagandista contra los turcos que surgió en torno al problema de los renegados difundió estos temas con tal intensidad que los hizo aparecer casi como una justificación para aquellos que abandonaban la fe para abrazar el Islam. «Hacerse turco» por desesperación, por desilusión o por circunstancias de la vida, sería uno de los temas recurrentes de la historia europea y mediterránea entre los siglos XVI y XVIII. Véanse más detallas en Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, pp. 151-157.

[29] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 189.

[30] La primera era Constantinopla y la segunda Viena.

[31] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 189.

todas las personalidades más influyentes en la vida política y religiosa de la época se muestran partidarias de la cruzada guerrera y la destrucción por la fuerza de las armas, es decir, la opción por el método belicista. Sin embargo, en esta decisiva coyuntura surge un defensor que opta por el método pacifista e intelectual, condensado en su lema: *Per viam pacis et doctrinae.* Nos referimos al ya estudiado Juan de Segovia, célebre maestro salmantino, teólogo de primera línea en el concilio de Basilea y, en los últimos años de su vida, polígrafo extraordinariamente fecundo en torno al problema del Islam, traído al primer plano por la caída de Bizancio.[32]

Y lo primero que tiene que hacer Europa frente a los trucos es buscar la unidad religiosa de calvinistas, católicos y ortodoxos. Las concepciones del católico Vives y de los luteranos Peucer y Melanchton fueron precisadas en los "Discursos políticos y militares", escritos en cautividad en los Países Bajos españoles por el militar e historiador hugonote François de La Noue, conocido como *Bras-de-fer* (brazo de hierro) (1531-1591): los príncipes cristianos, si están bien unidos, pueden en cuatro años arrojar a los turcos de Europa. La Noue propone una confederación entre los príncipes cristianos reunidos en Augsburgo bajo la presidencia del Emperador.[33] Bajo la extrema presión de los turcos, el emperador Juan VIII decidió, dada su desesperada condición, intentar una vez más la vía de las negociaciones para la unión religiosa y procurarse así la ayuda occidental frente a los turcos, tan frecuentemente prometida a cambio de la sumisión religiosa frente a Roma. Es cierto que las experiencias anteriores eran poco estimulantes. Siempre que se habían iniciado negociaciones entre Bizancio y Roma, éstas se habían interrumpido y se

[32] Cabanelas Rodríguez, D. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952, p. 23.
[33] Rougemont, D. *Tres milenios de Europa: la conciencia europea al través de los textos: de Hesíodo a nuestro tiempo.* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963, pp. 94-95.

habían producido mutuos intentos de engaño. El imperio bizantino esperaba de Roma que le salvase del peligro turco y le prometía a cambio la unión de las iglesias, que la opinión popular bizantina rechazaba completamente. Roma exigía como condición previa el reconocimiento de su supremacía y prometía a cambio una ayuda contra los turcos que ya apenas podía proporcionar, en una medida muy restringida, a las potencias católicas de Oriente. El emperador Manuel, por su propia experiencia, se había mostrado escéptico acerca del éxito de la unión. En su lecho de muerte, puso expresamente a su hijo en guardia frente a las esperanzas unionistas. Según su criterio, la unión entre griegos y latinos era algo imposible y las tentativas de unión sólo podían envenenar aún más el cisma. Pero por poderosa que fuera, de forma general, la oposición bizantina a la unión, en Constantinopla seguían existiendo círculos influyentes favorables a la unión, que en estos tiempos difíciles no veían otra salvación que la unión con Roma. El emperador Juan VIII no hacía en estos momentos más que encabezar estas corrientes. Después del sitio de Constantinopla de 1422, había visitado como heredero las cortes occidentales en petición de ayuda. A partir de 1431 se reanudaron las negociaciones para llegar a la unión. Como consecuencia del conflicto entre Eugenio IV y el Concilio de Basilea, las conversaciones se alargaron, pero, finalmente, se llegó a un acuerdo con el Papa para convocar un concilio en Italia, al que asistiría el emperador personalmente. Mientras duraba su ausencia, el emperador llamó a Constantinopla a su hermano Constantino para que asumiera la regencia.[34]

La propaganda contra los turcos, fue muy similar a la propaganda de la cruzada contra los árabes. El turco es el anticristo. El pastor del siglo XIX, Ethan

[34] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, pp. 551-552.

Smith,[35] explica en su libro la maldad turca.[36] Se trata de una obra ingeniosa, en la que se explican algunas profecías muy importantes.[37] Parece ser que se diferencia de todos los escritores sobre el tema que le han precedido pues muchas exposiciones que figuran en este trabajo son nuevas, lo que ha despertado el miedo y la atención solemne en la investigación sobre el verdadero sentido de los pasajes.

En este contexto, a partir del siglo XV empiezan a infiltrarse cada vez con mayor frecuencia, imágenes de los turcos con sus enormes turbantes, sus largos ropajes con galones, y los altos cubrecabezas blancos de los terribles jenízaros. Los encontramos especialmente en la pintura itálica del nordeste, sobre todo en las obras de Mantegna y de Carpaccio. También el arte y las miniaturas del gótico tardío francés, español, alemán e italomeridional nos proporcionan numerosos y valiosos ejemplos.[38]

[35] Smith, E. *A dissertation on the prophecies relative to Antichrist and the last times; exhibiting the rise, character, and overthrow of that terrible power: and a treatise on the seven apocalyptic vials.* Ed. Samuel T. Armstrong. Charlestown, Massachusetts, 1811.

[36] Smith, E. *A dissertation on the prophecies relative to Antichrist and the last times; exhibiting the rise, character, and overthrow of that terrible power: and a treatise on the seven apocalyptic vials.* Ed. Samuel T. Armstrong. Charlestown, Massachusetts, 1811, pp. 30-31. Hay muchos detalles que explican el anticristo turco "Esas naciones están ahora bajo el gobierno de los Turcos. El gobierno turco va a ser pronto aniquilado, en el marco de la sexta copa de la ira de Dios; Rev. XVI, 12. El cumplimiento de la predicción, en relación con esta guerra, con el rey del sur y el rey del norte puede comenzar en breve. Y algo de poder puede ser encontrado en unión con éste o los turcos, que puede dar un énfasis en el hecho de ser citado, en este último período, el rey del norte." Y "La gran potencia del último día (Dan. VI, 40-43,) cerca del momento del fin, enfrascado en una guerra con el rey del sur y el rey del norte, y probablemente una coalición con ellos. Esto nunca fue cumplido en la jerarquía Papal. Si lo fuera, debe haber sido en los ataques de los sarracenos, cumplida la primera trompeta, Rev. IX, 1-12; o en las invasiones de los turcos, bajo la segunda trompeta, Rev. IX, 12-21.

[37] Los siete sellos (Apocalipsis 6:1-17; 8:1-5), las siete trompetas (Apocalipsis 8:6-21; 11:15-19), y las siete copas (Apocalipsis 16:1-21), son tres diferentes y consecutivos juicios de Dios. Los juicios se vuelven progresivamente peores y más devastadores al acercarse el final de los tiempos. Los siete sellos, trompetas y copas, están conectados unos con otros – esto es; el séptimo sello introduce a las siete trompetas (Apocalipsis 8:1-5), y las siete trompetas introducen a las siete copas (Apocalipsis 11:15-19; 15:1-8). Las siete copas de juicios son descritas en Apocalipsis 16:1-21. Las siete copas de los juicios son el resultado de que las siete trompetas hayan sonado.

[38] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, p. 190.

8.3. La muerte lenta del hombre enfermo

El gigante imperio turco se convirtió en una monarquía absolutista; los intentos de solucionar sus problemas internos llegaron demasiado tarde. Los turcos copiaron los modelos europeos en todos los aspectos de la vida llegando a la autodestrucción. En sus últimos años sus fuerzas solamente se concentraban en un ejército enorme. Curiosamente, el imperio turco pidió la ayuda de sus enemigos, los europeos, para proteger el imperio de otro enemigo, el impero ruso. Pero los problemas no se detuvieron aquí. La lucha entre la Europa cristiana y el imperio turco se asimiló a la lucha entre moros y cristianos en tiempos de Almanzor, en al-Ándalus. Al igual que Almanzor, los turcos consiguieron muchas victorias y conquistaron casi toda Europa oriental, y se detuvieron en la muralla de Viena. Finalmente, los cristianos con pocas victorias consiguieron quebrantar el imperio turco. Las lecciones de la historia mundial nos muestran que la fuerza militar no es el todo de un imperio.

La gran victoria sobre el gigante turco tuvo lugar en Lepanto. El 7 de octubre de 1571, en el golfo de Patrás, se produjo lo que unánimemente fue calificado como un milagro por la Cristiandad no sólo católica, sino también la reformada.[39] La victoria de Lepanto, obtenida contra la temible flota naval de Uluj Ali, fue verdaderamente espectacular. De las 230 galeras turcas (enfrentadas a las 208 de la Liga y seis galeones), 80 fueron hundidas y 130 capturadas. Muy pocas pudieron escapar al cerco del enemigo. Multitud de textos, poemas, opúsculos y obras conmemorativas se difundieron por el mundo cristiano.[40]

Los efectos del efímero triunfo de Lepanto pueden parecer más perdurables desde otro punto de vista. La batalla de Lepanto se había preparado bajo un intenso

[39] *Ibídem,* p. 165.
[40] *Ibídem*, p. 165.

clima profético y apocalíptico, en el ambiente de un cierto resurgimiento de las viejas ideas jacobitas. La victoria intensificó este clima. «Y apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas.» La *mulier* del Apocalipsis se ha convertido en un canon fundamental en la exégesis e iconografía de la representación de la Virgen María. Y el hecho de que la imagen apocalíptica esté de pie sobre la luna nos remite a una larga serie de personajes divinos de signo nocturno, lunar y femenino: desde Artemisa-Diana a Isis y a una larga serie de «diosas madre» de origen microasiático o semítico. Esta imagen ha sido interpretada, a partir del siglo XVI, en un sentido anti-islámico. La Virgen pisa la luna, símbolo tradicional, a decir verdad, no tanto del Islam sino específicamente del imperio otomano. No es una casualidad que la Virgen del Rosario sea precisamente la que interceda por la gran victoria de Lepanto: el 7 de octubre, día de la gran victoria en 1571, por voluntad de Pío V se convierte en la festividad de la Virgen de las Victorias, fijada por Gregorio XIII como la fiesta de nuestra Señora del Rosario.[41]

[41] *Ibídem*, p. 166.

[42]

Otra parada en la historia de la cristiandad europea frente los turcos fue sin duda la derrota de los turcos en las murallas de Viena en 1683. Este hecho marcó la culminación y la definitiva liberación de la pesadilla de la media luna creciente, de la Tiirken furcht. Ahora podía abordarse el estudio del Islam y de la historia del imperio otomano con mayor serenidad. Y así, muchos declararon que la victoria de las armas cristianas era una señal del favor divino y comenzaron a difundirse textos dedicados a la conversión de los infieles, que ahora podía conseguirse más fácilmente ya que Dios había castigado su orgullo. Esta era, por ejemplo, la opinión de Tirso González de Santalla en su *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*, publicado en Madrid cuatro años después del suceso de Viena. Fruto del fin definitivo del miedo, y por lo tanto de la gradual disminución de las razones que durante siglos habían inspirado la literatura polémica, fue a finales del siglo XVII la monumental obra del religioso de Lucca, Ludovico Marracci, que traducía fielmente e

[42] La batalla de Lepanto por Paolo Veronese (7 de octubre de 1571). Golfo de Corinto, Mar Jónico. Victoria decisiva de la Liga Santa.

íntegramente al latín el libro sagrado del Islam, proporcionando al mismo tiempo un sereno comentario: la *Refutano Alcorani* y el *Alcorani textus universus*, ambos volúmenes editados en Padua, respectivamente en 1691 y en 1698.[43]

Cierto es que el ejército turco estaba obligado a enfrentarse a todas las potencias europeas, o de otra forma, a todas las potencias de aquel tiempo, sobre todo a la importante potencia rusa. Poco después de la caída de Constantinopla y de los países eslavos meridionales, Moscú se libró definitivamente del yugo de los tártaros y debió su promoción al hecho de ser la única potencia independiente de fe ortodoxa. Iván III, el gran unificador y liberador de las tierras rusas, se casó con la hija del déspota Tomás Paleólogo y sobrina del último emperador bizantino. Introdujo en Moscú costumbres bizantinas, con lo que Rusia pronto heredó el papel dirigente que había tenido antes el imperio bizantino en el Oriente cristiano. Rusia fue la heredera natural de Bizancio y tomó de Constantinopla la idea romana bajo la expresión específicamente bizantina: Constantinopla había sido la nueva Roma y Moscú se convertiría así en «la Tercera Roma». La fe, las ideas políticas y los ideales religiosos de Bizancio sobrevivieron durante siglos en el imperio de los zares rusos.[44]

Más allá de la evidente importancia geoestratégica y económica de una presencia naval rusa en el Mar Negro (el imperio ruso no tenía acceso naval al Mar Mediterráneo sin permiso del imperio otomano, que controlaba los estrechos del Bósforo y de los Dardanelos), estos cambios territoriales tenía otro significado. Como resultado de sus anteriores derrotas en las guerras de Austria, los turcos se habían visto obligados a ceder extensos territorios de las potencias cristianas. La

[43] *Ibídem,* p. 177.
[44] Ostrogorsky, G. *Historia del Estado Bizantino.* Ed. Akal. Madrid, 1983, pp. 561-562.

mayoría de estos, sin embargo, se encontraban habitados por poblaciones cristianas. La península de Crimea fue diferente. En 1475, fue invadida por los turcos con ayuda de príncipes tártaros, siendo hasta 1783, en su último período de casi 350 años, controlado por el Khanato de Crimea de origen tártaro y musulmán. Es por esto que en 1783 tras la guerra turco-rusa, Crimea pasa a formar parte del imperio ruso. Esta fue la primera cesión del antiguo territorio musulmán habitado por pueblos musulmanes, y fue un duro golpe al orgullo de los musulmanes.[45]

El mayor y más amargo vencimiento del imperio otomano frente al imperio ruso se materializó en el Tratado de Küçük Kaynarca. Éste fue firmado el 21 julio 1774 en Küçük Kaynarca, Dobruja (en la actualidad, Kaynardzha en la Provincia de Silistra, Bulgaria) entre el imperio ruso y el imperio otomano tras la derrota de este último en la guerra ruso-turca de 1768-1774. El tratado fue, de lejos, el golpe más humillante para el poderoso imperio otomano, y supuso un cambio decisivo en las relaciones de poder, no sólo entre los dos imperios, sino entre las dos civilizaciones.[46] Los otomanos cedieron a Rusia la parte de la región Yedisán entre los ríos Dniéper y Bug Meridional. Este territorio incluía el puerto de Jersón y proveyeron al imperio ruso de su primer acceso directo al Mar Negro. Asimismo, el tratado otorgó a Rusia los puertos crimeos de Kerch y Enikale y la región de Kabardino-Balkaria en el Cáucaso. El aspecto más significativo del tratado para la historia naval es que proporcionó a Rusia acceso a puertos de aguas cálidas y un pasaje a través de los Dardanelos. Los otomanos también perdieron el Kanato de Crimea, por lo que se vieron forzados a concederle la independencia. El Kanato, aunque nominalmente independiente, dependía de Rusia y fue formalmente

[45] Lewis, B. *Islam and the West*. Ed. Oxford University press. New York, 1993, pp. 20-21.
[46] *Ibídem*, p. 20.

anexado al imperio ruso en 1783. El tratado también eliminó las restricciones sobre el acceso ruso al Mar de Azov. También otorgó a Rusia algunos derechos económicos y políticos en el imperio otomano, tales como permiso a los cristianos ortodoxos otomanos a navegar con bandera de Rusia y proveer para la construcción de una iglesia ortodoxa rusa en Estambul (que nunca fue construida). Por otra parte, Rusia interpretó que el tratado le otorgaba derecho a proteger a los cristianos ortodoxos en el imperio. A su vez, el tratado concedió al califa otomano el derecho a proteger a los musulmanes en Rusia, como aquellos que vivían en Crimea. Esta fue la primera vez que el poder del califa otomano fue ejercitado fuera de los límites del imperio otomano y que fueron ratificados por una potencia europea.[47]

El Tratado de Küçük Kaynarca hizo comprobar a las potencias europeas que el yugo turco podía romperse, por tanto, les sirvió de modelo a seguir. Además, dicho tratado constituyó el punto de partida de los avances a seguir por Rusia. El primer avance fue territorial. Aunque el actual territorio cedido a Rusia fue de poca extensión, su importancia fue considerable. Aparte de un pequeño punto de apoyo que los rusos habían tomado a principios del siglo XVIII, el Mar Negro hasta entonces había estado totalmente bajo el control musulmán de Turquía. El tratado dio a Rusia dos puertos en el extremo oriental de la península de Crimea y una fortaleza en la desembocadura del río Dniéster, rompiendo efectivamente el monopolio turco. La península de Crimea en sí, que hasta ahora había sido la sede de un *khan* tártaro bajo la soberanía del sultán otomano, fue declarada ahora independiente, y el *khan* tártaro y sus territorios a lo largo de la costa norte del Mar Negro fueron retirados del control y de la influencia otomanos. Esto preparó el

[47] Cardini, F. *Nosotros y el Islam: historia de un malentendido.* Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002, pp. 186-187.

camino para la anexión de Rusia, unos años más tarde, en 1783. El nuevo puerto ruso de Odessa fue fundado en 1795, sobre las ruinas de un pueblo tártaro.[48] El segundo avance fue comercial. Atendiendo a los términos del tratado, Rusia obtuvo la libertad de navegación y el comercio en el Mar Negro y a través de los estrechos en el Mediterráneo, así como por tierra en las provincias de Europa y Asia del imperio otomano. Esto también supuso un paso importante para la penetración comercial del imperio otomano.[49]

A esto se unió la ventaja en la adquisición por parte de los rusos, y más tarde por otros, de posiciones de poder e influencia dentro de los reinos otomanos en sí mismos. La más inmediata e importante concesión a Rusia fue la de una posición especial en los principados del Danubio, que a pesar de ello, permanecieron bajo soberanía otomana, pero recibieron un considerable grado de autonomía interna y con ello de la influencia rusa. Al mismo tiempo, a Rusia se le otorgó el derecho de abrir consulados en tierras otomanas, -lo que fue perseguido después durante mucho tiempo por las potencias occidentales-, y también de construir una iglesia rusa en Estambul. Aunque originalmente se limitaba a una sola iglesia rusa en la capital, este derecho se expandió a un derecho de intervención y protección para todos los cristianos ortodoxos del imperio otomano, muchos de ellos en tierras árabes, así como para la mayoría de los súbditos otomanos en la península de los Balcanes. El derecho de interceder en nombre de los católicos, reclamado por el rey de Francia, se convirtió igualmente en un derecho de injerencia y de un protectorado

[48] Lewis, B. *Islam and the West*. Ed. Oxford University Press. New York, 1993, p. 20.
[49] *Ibídem*, p. 21.

virtual sobre una minoría más pequeña, pero aún significativa entre los sujetos del sultán.[50]

La forma más visible de la expansión europea fue la conquista militar y la anexión en la que en fases sucesivas los rusos tomaron la iniciativa. La anexión de Crimea en 1783 fue seguida por una rápida expansión hacia el este y hacia el oeste, a lo largo de la costa norte del Mar Negro, dando lugar a una serie de guerras contra Turquía, Persia, y los gobernantes locales, y la extensión del poder de Rusia, por la anexión o por algún tipo de protección, tanto en la península de los Balcanes y el Cáucaso, puente de tierra entre el Mar Negro y el Caspio. En 1828 Rusia se encontraba en posesión del territorio que hoy forman las tres ex-repúblicas soviéticas de Georgia, Armenia y Azerbaiyán. La expedición francesa a Egipto, encabezada por el general Bonaparte en 1798, tuvo un impacto considerable en ese país, pero terminó en derrota y no produjo ningún cambio territorial. La invasión anglo-francesa en los países centrales comenzó en los extremos, con la presencia naval británica en el Golfo Pérsico y el Mar Rojo, la anexión francesa de Argelia en 1830, y la toma británica de Adén en 1839.[51]

El imperio turco que moría lentamente, a pesar de todos sus defectos, fue el único defensor del mundo islámico frente a la Europa cristiana, y más tarde frente al imperialismo europeo, que con alma de cruzada moderna, invadirá a los países árabes e islámicos.

[50] *Ibídem*, p. 21.
[51] *Ibídem*, pp. 21-22.

Segunda parte
Las escuelas del orientalismo en al-Ándalus
Dozy y sus consecuencias

Segunda parte. Las escuelas del orientalismo en al-Ándalus. Dozy y sus consecuencias

Justificación y marco de la investigación

Existe una *invención* cultural occidental, tanto académica como pública, sobre la historia de al-Ándalus, que tiene su origen en la obra de Reinhart Dozy (*Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110*, Leiden, 1861; 2ª Ed., ibid., 1881), y alcanza su plenitud con el estudio sobre al-Ándalus de Evariste Lévi-Provençal (*L'Espagne musulmane au X^e^ siècle. Institutions et vie sociale*, París, Maisonneuve & Larose, 1932). Realmente son estas dos obras las que circulan como referencia principal sobre al-Ándalus. Paradójicamente, el estudio culturalista de la «España Musulmana» tampoco condujo a un desarrollo del conocimiento propiamente histórico de al-Ándalus. Deshilvanado en una compleja y caótica histórica política, este ámbito acabó convirtiéndose en un tema historiográfico puramente marginal, cuya única relevancia se derivaba de proveer de referencias al proceso de reconquista cristiana, el único realmente considerado sustantivo en el Medievo hispano. En este sentido pienso que es enormemente significativo que las obras de dos arabistas extranjeros, el holandés R. Dozy primero y después el francés E. Lévi Provençal, hayan sido los referentes historiográficos fundamentales sobre la historia de al-Ándalus, tanto en el siglo pasado como en el presente.

Reinhart Dozy presenta un ejemplar típico de orientalismo colonizador. Es un pensador centroeuropeo cargado de un pensamiento negativo acerca de todo lo que no pertenece a Europa, sobre todo la cultura y la civilización islámica en general; y

en la cultura del Islam europeo, en particular, no encuentra ningún elemento positivo, llegando con su imaginación a pintar un cuadro negro en su totalidad. Por ello, la herencia que se conserva del pensamiento e ideología del Islam es la que ha derivado de Europa en su larga lucha contra el Islam.

¿Por qué la elección de un tema como “El Orientalismo y Dozy”? El choque que me produjo la lectura de su libro, *Histoire des Musulmans d’Espagne, jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides, 711-1110*, despertó mi interés por el tema del orientalismo. Sin embargo, la concepción generalizada de la obra de Dozy como sagrada y referente de la historia de al-Ándalus, a pesar de sus defectos y errores, constituyó el motor principal que me condujo a acometer este estudio. No sorprende que R. Dozy fuera hijo de su tiempo pues cualquier escritor es un producto de la matriz cultural y social de su edad. Y, no cabe duda, de que las convicciones y presupuestos teológicos de R. Dozy influyeran, por medio de su libro sobre la España islámica, en la gran mayoría de los polémicos escritores acerca del Islam, como explicaré en la segunda parte de esta Tesis.

Existen escasas obras, generales, sobre la historia de al-Ándalus que satisfagan la curiosidad científica. Defender la novedad no significa el rechazo generalizado a todo. Quienes controlan las bases principales de las obras históricas científicas han contribuido a que la visión de la historia de al-Ándalus haya sido cautiva de dos concepciones extremas y opuestas. Por un lado, al-Ándalus es concebido como un paraíso perdido y, por otro, es concebido como un gran error histórico en la historiografía de la península Ibérica.

Al estudiar una figura del orientalismo como la de Reinhart Dozy, es imprescindible analizar a fondo tanto la etapa anterior como la posterior a su

nacimiento, ya que el hombre al final es hijo de su época y de la herencia en pensamiento y cultura de dicha época. Es preciso diferenciar el prejuicio personal de la ciencia histórica, explicar las claves de los posibles errores del orientalismo en el tratamiento de los textos y documentos, y reconocer que los prejuicios que se plasman en obras del orientalismo carecen de valor científico. El orientalismo parece promocionar la idea de choque de dos civilizaciones, una, "civilizada" y magnífica, y otra, pobre y mísera. El orientalismo defiende una tesis según la cual existe un enemigo histórico y cultural, Oriente, al que hay que hacer frente con el objetivo de implantar y defender los valores de la civilización occidental; y, por tanto, Occidente se presenta como el destino de la humanidad.

En la segunda parte de este trabajo llevo a cabo una crítica historiográfica sólida de la *Historia de los musulmanes de España*, comenzando con un examen de las fuentes que Dozy utilizó para su trabajo y analizando su tendencia a la discriminación de hechos históricos, así como la enorme influencia de su teoría acerca de la conquista de la península Ibérica por las tropas islámicas. Además, destaco su ignorancia en aspectos lingüísticos, históricos, culturales y religiosos.

A lo largo de este estudio, me veo obligado a caracterizar a Dozy en el patrón orientalista, con su generalización de las ideas y conocimientos, e interpretación de los textos a la luz de su prejuicio racial, hasta el punto de convertir la historia en ficción.

Finalmente, estudio las causas de la desaparición de al-Ándalus, a la luz de la obra de R. Dozy, y a la luz de las genuinas fuentes y obras que ofrecen una información de las circunstancias tanto políticas como bélicas.

9. Dozy, historia de un orientalista

9. Dozy, historia de un orientalista

9.1. Contexto histórico en que surge la obra de Dozy

A pesar de los buenos contactos culturales que seguían existiendo entre Holanda y España durante y después de la Guerra de Flandes,[1] esta misma guerra había sido la causa de un alejamiento entre ambos países. Mientras que en Holanda el francés y el alemán durante los siglos XVIII y XIX ganaron importancia, el interés por el español y la cultura española iba disminuyendo. Si de alguna manera el interés seguía vivo, era porque la guerra fue motivo de muchas publicaciones sobre el tema, tanto de literatos como de historiadores, pero casi todas ellas igual de patrióticas. Esto empieza a cambiar a finales del siglo XIX, cuando de entre los muchos artistas e intelectuales holandeses que solían visitar Italia, aumenta espectacularmente el número de los que pasan una temporada en España. En las pocas publicaciones sobre el tema del nacimiento del hispanismo en Holanda, se pone énfasis en la importancia que tenían las escuelas de comercio, enfocadas sobre todo hacia las relaciones comerciales entre Holanda y el cono sur. Sin querer negar la importancia de este desarrollo, la segunda raíz del árbol hispánico holandés estaba relacionada con el renaciente interés por España entre artistas y escritores a finales del siglo XIX. Sin embargo, los fundadores nunca hubieran podido emprender esa tarea de fundar las bases para un hispanismo holandés, sin el espíritu pionero de unos precursores que ya a finales del siglo XIX vieron el interés de prestar más atención a la cultura y a la lengua españolas. El interés contemporáneo por la

[1] Para analizar cómo afectó la guerra de Flandes y el poder de la imagen como elemento conformador de opiniones y transformador de realidades, tomando como ejemplo la propaganda contra la España de Felipe II, que pusieron en marcha Guillermo I y sus partidarios, véase Schulze, I. *La leyenda negra de España: propaganda en la guerra de Flandes (1566-1584)*. Ed. Complutense. Madrid, 2008.

historia de España en Holanda empieza con el arabista Dozy, quien escribió dos estudios en francés publicados en Leiden alrededor de la mitad del siglo XIX.[2] Este autor se interesó por la historia de la España medieval, con su gran influencia arábiga. Dozy representa más bien una excepción ya que no encontramos muchos estudios sobre España en esta época. Tan solo a partir de finales del siglo XIX los historiadores empezarán a ser conscientes de la importancia de España para la historia de Holanda. Historiadores y archiveros viajan al sur para inventariar las fuentes para la historia holandesa. No obstante, son pocos los historiadores que consideran estos inventarios un motivo para desplazarse hacia los archivos españoles. Concretamente, Leiden ha sido cuna de arabistas ilustres:[3] allí escribió Erpenio su Gramática; allí publicó su Lexicon Raphelengius, uno de los colaboradores de la Biblia de Anveres de 1571; allí coleccionó Golio los elementos de su Diccionario; allí escribieron sus obras los Schultens, antepasados de Dozy; allí catalogó Reiske los manuscritos de su Biblioteca; allí enseñaron Weijers y Hamaker; allí se han formado insignes orientalistas y se han impreso numerosas obras sobre sus estudios.

No se conocen muchos detalles de la vida personal de Reinhart Dozy, sin embargo existe una considerable y abundante información sobre su vida académica, en realidad la vida de un hombre dedicado a escribir sobre el Islam y los pueblos árabes, especialmente el pueblo árabe-islámico de la península ibérica. Es preciso

[2] Hermans, H. *Con la guerra nació el hispanismo en Holanda. Memorias para el futuro.* I Congreso de Estudios Hispánicos en el Benelux. Ministerio de Educación y Ciencia, Subdirección General de Información y Publicaciones, Consejería de Educación en Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo. Ed. Prof. Robin Lefere, Université Libre de Bruxelles, 2004, p. 53.

[3] López García, B. *Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo*. En: *Africanismo y Orientalismo en España (1860-1930).* Awraq, anejo al Vol. XI (1990):35-69.

señalar que, junto a su ingenio claro y agudo, destacaba en él una fantasía brillante que le permitió rodearse de una gloriosísima aureola.

Los orientalistas, realmente, fueron filólogos que dedicaron sus vidas a escribir prácticamente de todo: religión, historia, cultura, ética, etc. Dozy fue un ejemplar de orientalista y de filólogo, especialista en lexicografía. Escribió una historia que ha sido una de las fuentes más importante de la historia de la Península Ibérica sobre la época islámica.

9.2. La vida personal de un orientalista

Reinhart Pieter Anne Dozy nació el 21 de febrero de 1820, en Leiden (Holanda). Su familia era de origen francés, y en 1647, abandonó Valenciennes para establecerse en Leiden, ciudad en la que su padre, François Jacques Dozy, ejerció como médico. Por esta época, el nombre familiar se escribía como D'ozy;[4] el momento en que se suprimió el apóstrofe se desconoce, y es posible que su desaparición tuviera lugar al tiempo de la inscripción familiar en el registro civil de Leiden.[5]

[4] Francis Griffin Stokes cuenta, de alguna forma, el origen del apellido de nuestro orientalista en una introducción biográfica a la traducción de "*Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides.*" A poca distancia de Valenciennes, entre Cambrai y Douai, se encontraba el señorío de Oisy. En un diccionario geográfico que se publicaba a principios del siglo XVIII se hacía constar que la aldea por entonces poseía setenta y ocho habitantes, y que el dominio de Oisy anteriormente había dado su nombre a una familia de la nobleza que proporcionó el Condestable de Cambrai. Que muchos de los habitantes de la aldea se refugiaran en la ciudad en los tiempos difíciles a que nos hemos referido, y que aun así estuvieran orgullosos de que se hablara de sí mismos como "gente Oisy," parece una inferencia razonable. La conjetura, por otra parte, se apoya en el hecho de que en 1603 vivía en Valenciennes un tal François Dozy o Doizy (d'Oisy). Véase la introducción biográfica de Francis Griffin Stokes en: R. Dozy. *Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain* Ed. Chatto & Windus. London, 1913, p. 15.

[5] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 6. Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 44.

Cualquier persona que ha sido grande en su vida ha tenido el respaldo de una gran persona, que le ha hecho ser grande o llegar lejos. Nuestro hombre, Dozy, no ha sido una excepción. Dos personas han influido decisivamente en la persona de Dozy, su madre y su profesor. Cuando Dozy tiene nueve años, su madre, Sara Maria Van Lelyveld, que debería haber sido una mujer afortunadamente dotada y amable, fallece. Tras la muerte de Sara Maria, la educación temprana de Dozy es encomendada al internado de Heer Van Veen de Wassenaar, de donde es trasladado a una escuela en Hattem.[6] A esta pérdida prematura de su madre atribuye uno de sus maestros la rigidez de carácter que ha distinguido a Dozy durante el tiempo que pasó en la escuela. Sin embargo, cuando alcanzó la edad madura, la constancia y la confianza en sí mismo fueron disipando en él esta disposición.

Dozy era pariente colateral de los famosos orientalistas Schultens. Elisabeth Dozy, quien se casó con el primero de ellos, Albert, era la madre del sabio Jean Jacques Schultens, la abuela de Henri Albert; y había una rama de la familia que llevaba el nombre de Schultens Dozy. Dozy se complacía en recordar este parentesco, aunque no ejerció ninguna influencia en la elección de su carrera, ya que tuvo conocimiento de ello mucho más tarde.[7] Por tanto, sabemos que Dozy tuvo un pariente orientalista, sin embargo no conocemos la influencia que podría haber ejercido en su vida.

[6] Griffin Stokes, F. Biographical Introduction. *Spanish Islam: A History of the muslims in Spain*. Ed. Kessinger, 2008, p. 10. De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 6.

[7] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 6. Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 44.

De forma temprana, Dozy mostró un gran amor por el estudio y una aptitud singular por los idiomas, la geografía y la historia, pero una repugnancia invencible por las ciencias exactas, y una gran pasión por la precisión en la investigación.[8]

De la vida de Dozy, llama la atención que fuera un hombre afortunado en todo; tuvo una madre excepcional, el mejor profesor, la mejor esposa. Contrajo matrimonio en el verano de 1844 con Madame Marie C. Van Goor Den Oosterlingh, excelente mujer que comprendió y promovió los planes y los ideales de su esposo, que compartió su entusiasmo por todo lo que el arte y la naturaleza tenían de hermoso, y debió de ser, hasta el último día, la fiel compañera de su vida.[9]

[10]

Dozy nunca tuvo preocupaciones económicas. En cuanto a su salud, siempre fue excelente, excepto al final, y no menos que su estado de ánimo. Añádase a esto

[8] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e au XIX^e siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 45.
[9] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 14.
[10] Retrato de Reihart Pieter Anne Dozy (Eigen Haard, 1883).

la felicidad de su vida doméstica. Siendo joven pudo casarse con la mujer de su elección. Sin embargo, la muerte de su hijo mayor arrancó toda la juventud a su ternura. Él no habría tenido que llorar ninguna otra pérdida porque había visto crecer, de acuerdo a su deseo, a sus otros cinco hijos; a dos de ellos puedo ver perfectamente establecidos, y a sus dos hijas, felices en su matrimonio. Pronto fueron llegando los nietos que su esposa, con la asistencia de la menor de sus hijas, gustaba de cuidar.

No era grande el número de los que disfrutaban el privilegio de ser recibidos en la intimidad o mantener una correspondencia con Dozy, pero pocos fueron los escogidos que podían contar con su fidelidad y su simpatía. Lo que les gustaba de él no era sólo un motivo brillante, su réplica ingeniosa, su sátira, su clara inteligencia, sino más bien su rectitud, su sinceridad, su amor a la verdad, su sencillez, su fidelidad.[11]

Dozy murió a la edad de sesenta y tres años;[12] fue un hombre de su tiempo y sus libros fueron fruto de la cultura y la mentalidad de su tiempo, de los que han emanado las ideas básicas centro-europeas. Todas las ideas clásicas sobre el Islam y el pueblo árabe, que ya hemos ido estudiando desde el principio del Islam en esta Tesis Doctoral, llegan a tomar dimensiones propagandísticas con él.

9.3. Formación de Dozy

Dozy era un hombre que pertenecía a una clase acomodada. Disfrutó de las ventajas de ser un alumno libre, pues su padre gozaba de un poder adquisitivo que le permitía pagarle las clases. No estaba obligado a considerar la ciencia como un

[11] *Ibídem*, pp. 44-45.
[12] Murió en mayo de 1883.

medio de vida. Habría que preguntarse ¿cuál hubiera sido el destino de tantos otros estudiantes? Sería interesante estudiar cómo hubiera sido el progreso de la ciencia oriental cultivada “por hombres ricos,” por un lado, y cultivada “por hombres pobres,” por otro lado.[13]

En junio de 1834, el Dr. J. de Gelder recibió el encargo de preparar a Dozy, cuando tenía catorce años, en sus estudios superiores, misión que cumplió hasta julio de 1837, fecha en la que Dozy fue admitido en la Universidad. Por el profesor Gelder tenemos conocimiento de que Dozy poseía buenos conocimientos de francés, alemán e inglés.[14] A la edad de diecisiete años, en 1837, Dozy se matriculó como estudiante de la Universidad de Leiden. Se encontraba entonces en una posición inferior a los jóvenes de su edad en cuanto a estudios clásicos, pero los superaba en el conocimiento de idiomas y de la literatura moderna. Dozy había leído extensamente a los poetas holandeses, franceses, ingleses, alemanes e italianos. Había hecho sobre todo del alemán de la edad media, un estudio especial, y había leído *El cantar de los Nibelungos* con sus impresionantes batallas homéricas, Conocía también el portugués, incluso el español, y los primeros elementos del árabe.[15]

Van Eijk Bijleveld, consejero de la Corte de Amsterdam por entonces, y a quien se le encomendó la preparación de Dozy para los exámenes de ingreso en la Facultad de Derecho y Letras, lo consideraba un alumno de inteligencia pronta. La

[13] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L’Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d’une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, pp. 46-47.
[14] Griffin Stokes, F. Biographical Introduction. *Spanish Islam: A History of the muslims in Spain*. Ed. Kessinger, 2008, p. 10.
[15] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L’Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d’une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 45.

familia Bijleveld, originaria de Alemania, era una familia patricia en Ámsterdam, La Haya y Leiden desde la hegemonía neerlandesa del siglo XVII.[16]

9.3.1. El camino para aprender árabe

El aprendizaje de la lengua árabe no era nada fácil en tiempos de Dozy debido a la escasez de medios, sin embargo, su paciencia e interés le ayudó a conquistarla. La lengua árabe se presentaba como algo secundario que ayudaba a los estudios teológicos. De Gelder tenía la costumbre de enseñar los elementos más importantes del árabe a aquellos de sus discípulos que estudiaban teología, y, observando la aptitud del joven Dozy por los idiomas, se ofreció a enseñarle esta lengua. El muchacho aceptó y aprovechó ansiosamente la oportunidad que se le brindó porque, apasionado como lo fue por el romanticismo, adoraba la historia y la literatura de la Edad Media y del Oriente. Y estudiando la materia incluso en su tiempo libre superó a todos sus compañeros. Antes de llegar a la Universidad, ya se encontraba perfectamente preparado.[17]

[16] De Goeje, M.J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 7.

[17] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868. Vol: 2, p. 45. Gelder debía de tomar en consecuencia la encomiable costumbre de enseñar a sus alumnos que se inclinaban por la teología los primeros principios de la lengua árabe, convencido de que sólo esta preparación les permitiría un estudio serio del hebreo. La práctica, por otra parte, le había enseñado, como dijo en el prólogo de sus Rudiment (Leinden, Brill 1854), que estos principios deben estar muy por encima antes de que el joven se abandonara a sí mismo, de lo contrario no llegaría con demasiada facilidad a pesar de la buena voluntad y el amor al trabajo. De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traduite du Hollandais par Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 7.

9.3.2. El Impacto de un profesor

En la biografía de Dozy, llama la atención el impacto que el ejemplar profesor Weijers ejerció en él.[18] Dozy fue por ello un hombre afortunado. Había tenido el placer de conocer en la Facultad de Filosofía y Letras de Leiden al hombre que necesitaba, para dar a sus estudios una dirección específica, y que iba a tener una influencia muy beneficiosa en su desarrollo posterior. En septiembre de 1837, cuando Dozy ingresó en la Universidad de Leiden, en la Facultad de Letras, atrajo la atención de Weijers, joven y brillante filólogo, quien con gran celo dedicaba todo su tiempo a sus alumnos, y cuyo trabajo admirable como profesor capaz y estimulante, no era destinado a alcanzar la fama literaria. Ningún maestro podría haber sido más adecuado para frenar la tendencia de Dozy al diletantismo, pues Weijers tenía pasión por la precisión y la exactitud.

Las bibliografías de Dozy pintan al profesor Weijers como un profesor ideal, que reunía todos los adjetivos necesarios de un profesor. Hablaba bien y agradablemente, era claro y preciso en sus explicaciones, a lo que se unía su paciencia. Como filólogo dejó pequeños libros con su nombre. Era un hombre que vivía casi exclusivamente para la enseñanza y para sus alumnos. Desde el primer año académico en la universidad, Dozy asistió a sus cursos, y tomó sus lecciones particulares que su padre le pagaba sin ningún problema y gustosamente. El profesor Weijers era de hecho un modelo de profesor, no había persona que hablara tan bien como él y que le igualara en su forma de enseñar que era clara, paciente y amable. Su cualidad dominante era la exactitud, y ésta era la cualidad que más apreciaba de su discípulo. Tal vez fue demasiado lejos y concedía demasiada

[18] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 8.

importancia a los detalles minuciosos. Lo cierto es que este método severo y riguroso tuvo una influencia muy saludable en Dozy ya que tenía tendencia a diletantismo. En sus lecciones aprendió árabe, hebreo, caldeo y sirio. Con relativa facilidad, podía disfrutar de sus largos y arduos estudios sin preocuparse de la vida material. El profesor Weijers era persona exigente, y exigía que el trabajo de sus estudiantes fuera serio, pero les pedía que esta calidad fuera sobre todo una virtud que él practicaba en exceso, la precisión.[19]

Lo que había comprometido inicialmente a Dozy a asistir a clases de árabe fue el deseo de disfrutar de la lectura de los poetas de Oriente. Sin embargo, Weijers no estaba enamorado de la poesía árabe cuando estudiaba con sus alumnos; ésta sólo era un medio para profundizar en la gramática del lenguaje. Por otro lado, Dozy no tardó en darse cuenta de que el tiempo en que leyera con fluidez a los poetas aún estaba lejano. Weijers le animó a consagrarse al estudio de la historia árabe, y en vez de animarlo a perseguir la meta que se había propuesto, trató de persuadirlo de que no valía la pena ocuparse de la poesía árabe en sí misma. Weijers no fue un historiador, pero parecía despertar en Dozy el deseo de llegar a serlo. Dozy era entonces muy joven para tales estudios. De buena gana vagó por el laberinto de las dinastías, los conquistadores y las batallas.[20] La lexicografía parecía más acorde con sus fuerzas.[21]

La Facultad de Artes de la época se encontraba en un estado deplorable. Contaba, sin duda, con estudiosos de primer orden, como Bake y Peerikamp, pero que por lo general, se preocupaban poco de sus oyentes y se ocupaban

[19] *Ibídem*, p. 9.
[20] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales.* Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 47.
[21] *Ibídem*, p. 9.

principalmente de sus propios asuntos. Weijers, aún un joven maestro, era una excepción a la regla. Lejos de dejar de lado a sus discípulos, vivió casi exclusivamente para ellos, sacrificando su propia reputación como autor.[22]

En este ambiente, se educó Dozy. Durante los momentos en que se forma un hombre de ciencia, en los albores de la juventud, en los instantes de las grandes decisiones, en los que la vocación se determina y se marca la vía que se ha de recorrer en la vida, es una gran fortuna encontrar un guía seguro y afectuoso, cuyo saber fortifica y da seguridad en el estudio, fija los puntos de vista, y ahorra trabajo y tiempo, evitando las incertidumbres de la inexperiencia. Dozy tuvo esta gran fortuna en la enseñanza de su maestro Weijers. Este fijó la vocación de su discípulo para los estudios históricos, y estimuló su inclinación a los lexicográficos, que en edad bien temprana le hacía aprenderse de memoria las notas críticas de los Sultanes Mamelucos de Quatremère, y que al fin de su vida le ha dictado su obra maestra, el Suplemento a los Diccionarios árabes. Weijers ciñó su fantasía, más meridional que holandesa, a todo el rigor de la verdad, impidiendo que la imaginación exuberante y lozana de los pocos años hubiera dominado en aquel juvenil ingenio, viciando aptitudes de mayor excelencia: le mostró el verdadero valor de la civilización musulmana, apartándole de ese filosemitismo; le inspiró pasión sin fanatismo por aquella cultura, que fue uno de los principales factores en la Edad Media. Dozy debe a Weijers gran parte de su fortuna científica; así lo ha proclamado frecuentemente en sus libros; así lo reconoció en su sencilla y elocuente dedicatoria de la Historia Abbadidarum: *Weijersi, præceptoris desideratissimi, piis Manibus, sacrum.*

[22] *Ibídem*, pp. 45-46.

A los veintitrés años, Dozy se dio a conocer con una erudita Memoria, el Diccionario detallado de los nombres de la vestimenta entre los árabes,[23] la cual obtuvo el premio en el certamen internacional abierto por el Real Instituto de los Países Bajos, en noviembre de 1843, mereciendo elogios y considerable atención de algunos de los más autorizados orientalistas franceses.[24] En este punto comienza la ininterrumpida serie de sus publicaciones y de sus triunfos.

A primeros de marzo de 1844 se graduó como Doctor en Leiden, cuando la muerte se cernía sobre su ilustre maestro, Weijers.[25] Viajes posteriores por Alemania e Inglaterra, abrieron más ancha carrera a sus facultades; cosechó durante ellos excelentes relaciones, registró importantes bibliotecas, y a la par que acumulaba materiales y notas para futuras producciones, descubría en ellas ignorados y curiosos documentos de la literatura holandesa en la Edad Media.

Nombrado después conservador adjunto de los manuscritos orientales que se guardan en la Biblioteca leidense, concibió el pensamiento de publicar una colección de textos arábigos; pensamiento que produjo resultados fecundos.

A pesar de que Dozy se había granjeado singular respeto en los círculos científicos más elevados de Europa, permanecía siempre en situación subalterna, percibiendo un escaso sueldo, supuestamente por ser adversario a la política del

[23] La pregunta propuesta por el Instituto Real de los Países Bajos, en su reunión del 16 de diciembre de 1841, fue concebida en estos términos: "*La question proposée* par *la troisième Classe de l'Institut royal des Pays-Bas, dans sa séance du 16 Décembre* 1841, *se* trouvait *conçue en ces termes: «*De vestibus quibus Arabes utriusque sexus diversis temporibus et in diversis terris usi sunt, aut etiam nunc utuntur, ita exponatur, ut, post brevem de universis disputationem, singulae secundum ordinem litterarum arabicarum deinceps recenseantur, earumque forma, materia atque usus explicentur.»" El autor del premio, R. Dozy, respondió al galardón: "*Le prix proposé a été adjugé à la Réponse, dont l'auteur était M. Dozy, dans la séance de la Classe, du 20 Novembre 1843.*" Con la firma del director del instituto C. A. Den Tex. Véanse más detalles en: R. Dozy. *Dictionnaire détaille des noms des vêtements chez les arabes.* Ed. Jean Müller. Amsterdam, 1845.

[24] Griffin Stokes, F. Biographical Introduction. *Spanish Islam: A History of the muslims in Spain*. Ed. Kessinger, 2008, pp. 11-12.

[25] *Ibídem*, p. 13.

gobierno de su patria. Un cambio político favoreció que Dozy consiguiera el premio que correspondía a sus servicios. Al subir su partido al poder, que era el liberal, cuyo líder era Thoerbecke, fue nombrado Catedrático de Historia Universal en la Universidad leidense.[26] Las obligaciones de su nuevo cargo, los estudios que debió hacer o ampliar, dieron mayor extensión a sus miras, mayor relieve a su condición de escritor.

Mientras enseñaba historia, repetidas publicaciones proporcionaban fama universal a su apellido; constantes muestras de respeto de sabios y corporaciones y distinciones honoríficas, venían a premiar sus esfuerzos: la Sociedad Asiática parisina se honraba asociándole a sus trabajos; el Instituto de Francia le abría sus puertas como correspondiente; la Academia de la Historia en España le concedía el mismo título,[27] y el gobierno español le condecoró con una Comendaduría de Carlos III.[28]

Escribía correctamente el holandés, el latín, el francés, el inglés, y el alemán; dominaba el español y el portugués, hasta conocer los más delicados pormenores de sus gramáticas y diccionarios; dominaba la gramática árabe y la lexicografía arábiga; conocía bastante bien el caldeo y el siriaco para enseñarlos en cátedra; publicó obras, alguna de las cuales ocuparían su vida entera; colaboró en varias revistas de diversas naciones en el idioma de éstas; escribió sobre historia, geografía y lexicografía. Es más, durante algunos años enseñó árabe, caldeo y siriaco en la Universidad de Leiden, y formó discípulos de la valía de Engelmann.

[26] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.). *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Ed. E.J. Brill/Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 68.

[27] A propuesta de Gayangos, Estébanez, Antonio Delgado y Amador de los Ríos. Véase expediente en la Secretaría de la R.A.E.

[28] Cárdenas Piera, E. *Propuestas, Solicitudes y Decretos de la Real y muy distinguida Orden de Carlos III.* Ed. Instituto Salazar y Castro. Hidalguía. Tomo V. Madrid, 1996, p. 18.

Otra persona que ejerció una influencia decisiva en Dozy durante su etapa de formación académica fue Etienne Quatremère, durante la misma época de Weijers, y tras su muerte. Lo que más apasionaba a Dozy y estaba a su alcance era la lexicografía, y las notas académicas de Quatremère, en especial las de sus sultanes Mamlouk, fueron para él una atracción irresistible. Las leyó y releyó, e incluso aprendió de memoria.[29] El trabajo de la lexicografía es algo mecánico y requiere una gran paciencia, y esto se identifica mucho con los orientalistas en general, y especialmente con Dozy.

9.3.3. La vida académica e investigadora de Dozy

Ya como estudiante, y con sujeción únicamente a tener que someterse a los exámenes necesarios para el doctorado, disfrutó del privilegio de poder dedicarse por completo a sus estudios predilectos sin tener que preguntarse cómo se iba a ganar la vida y sin el deber de negarse costosas obras que le eran indispensables. Podría entonces proseguir activamente su labor después de su promoción y ni siquiera tener que posponer su boda. Sin esperar a que se decidiera quién sucedería a Weijers.[30]

En su viaje a Alemania de luna de miel, Dozy tuvo la oportunidad de conocer al eminente orientalista Heinrich Fleischer con quien inició una amistad que duraría cerca de cuarenta años.[31] También aprovechó para hacer cuidadosas investigaciones de manuscritos sobre los *Abbadides* en diversas bibliotecas. Sus

[29] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 47.
[30] De Goeje, M.J. *Biographie de Reinhart Dozy.* Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 14.
[31] Griffin Stokes, F. Biographical Introduction. *Spanish Islam: A History of the muslims in Spain*. Ed. Kessinger, 2008, p. 10.

investigaciones fueron recompensadas inesperadamente. En un manuscrito árabe de Gotha, descrito erróneamente como un fragmento de la Historia de España de al-Makkari, Dozy descubrió la fuente principal de la historia del Cid Campeador, fuente de la que se reconoció inmediatamente su importancia. Se le permitió llevar el manuscrito junto con muchos otros y regresó meditando una gran cantidad de proyectos que ya habían empezado a fundirse en un vasto plan para escribir la historia de la dominación árabe en España.[32]

En la primavera de 1845 Dozy viajó a Oxford para hacer copias y extractos de manuscritos orientales, ya que en esta época se observaba todavía una ley (que se revocaría más tarde a través de esfuerzos conjuntos) por la que se prohibía prestar manuscritos fuera del país. Al considerar la petición de su amigo Matthias de Vries, sobre escritos holandeses y flamencos de la Edad Media que se conservan en Oxford, tuvo la oportunidad de tener en sus manos dos poemas holandeses completamente desconocidos por entonces. La carta que escribió al respecto a de Vries fue publicada por este mismo en: *Les Rapports de l'Association pour l'Avancement de l'Étude de l'Ancienne Littérature Néerlandaise* (Año 1845, pp. 33-56).[33]

En 1846, Dozy se convirtió en el mejor orientalista de su país a propuesta de Th. W. J. Juynboll, quien ocupaba la cátedra de Filosofía y Literatura en la Universidad de Leiden y quien fuera sucesor de Weijers a su muerte, *Adjutor Interpretis legati Warneriani* y fue comisionado para hacer el catálogo de los manuscritos. Aceptó con la condición de trabajar de forma independiente del

[32] De Goeje, M.J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 14.
[33] *Ibídem*, p. 15.

intérprete y de no ser objeto del seguimiento continuo que había pesado sobre los colaboradores de Weijers. Los predecesores de Dozy habían creado una especie de catálogo, pero su trabajo fue tan defectuoso, sobre todo como plan, que no se podía pensar en la edición. Dozy comenzó con la superioridad magistral que le era habitual. El plan que concibió, en general, era el de Graf y la manera con que hizo la descripción de los manuscritos fue tan excelente que su catálogo se convirtió en modelo para muchos otros. Tuvo la precaución de distribuir las materias como las ramas de la literatura árabe. Cuando tomó el mandato de todo lo que se le había confiado, había descrito todos los libros sobre filología e historia de la cosmografía, así como poesía y bellas letras; a sus sucesores dejó matemáticos y astrónomos, la magia y la química, la filosofía, la teología y el derecho. Su obra apareció en la primavera de 1851, en dos volúmenes; al principio se encuentra una introducción en la que cuenta la historia de la colección y pasa a través de todo lo que se había hecho con anterioridad a él sobre la descripción de los manuscritos.[34]

El año 1851 iba a suponer un gran cambio en su vida. Dozy no había dejado de ser *Adjutor Interpretis legati Warneriani* con un sueldo de 800 florines y nada le autorizaba a esperar una cátedra de lenguas semíticas, ya fuera en Leiden o en otros lugares. A principios del año anterior Peerlkamp había obtenido la emeritez. Thorbecke tenía a Dozy en alta estima; sus artículos sobre literatura castellana le habían seducido y había concebido una opinión muy favorable de sus aptitudes para la investigación histórica. Él le recomendaría a los fideicomisarios en la primavera de 1849 como el sucesor de Peerlkamp. Cuando Thorbecke se convirtió en primer ministro hizo valer su opinión. El Real Decreto que nombró a Dozy se publicó el 2 de

[34] *Ibídem*, p. 16.

enero 1850.[35] Este nombramiento no era para él un recurso provisional, y le hizo sin embargo, llegar a la altura de sus deseos. Parecía más conveniente este círculo de acción que abarca la historia de la Edad Media y los tiempos modernos, a una cátedra de lenguas orientales. Últimamente, Dozy estaba muy entusiasmado con la historia, y había llegado a creer que era su verdadera vocación. Y cuando oyó de un historiador de la talla de Thorbecke que reunía las condiciones principales, como información general y tacto histórico, fue progresando cada vez más en esta idea. El resultado es que terminó por desear con impaciencia librarse de la obligación de elaborar los catálogos y explayarse en los detalles de la filología para dedicarse por entero al estudio y a la explicación de los hechos. La lectura de numerosas obras, especialmente las de Agustín Thierry, le llevaron a ver la historia de Oriente con una mirada muy diferente a la que poseía y le mostró que en esta área, en historia y en historiografía, todavía hay mucho que crear. Pero se trataba de hacer algo grande cuando hay que enseñar el alfabeto a los jóvenes estudiantes que están siempre con los pies en la tierra, es decir, ser capaz de alzar libremente los ojos alrededor de ellos sobre vastos horizontes.[36]

Cuando llegó finalmente el tiempo de la nominación, Dozy se encontró con que no podía regocijarse, pues perdió, de hecho, casi el mismo día, a su hijo Teodoro, de cuatro años y medio. A su amigo de Vries, establecido en Groningen, quien le envió una carta de felicitación seguida de otra de condolencia, le respondió con estas palabras: “no os diré nada de lo que he sentido y de lo que he sufrido: *non iubes renovare dolorem*.” Tengo suficientes problemas para mantenerme firme y luchar contra una oscura melancolía. Mi nominación, que en otras circunstancias me

[35] *Ibídem*, pp. 21-22.
[36] *Ibídem*, p. 22.

habría producido tanto placer, ahora me pesa más allá de toda expresión. Esto me impone nuevos deberes y me obliga a usar toda mi fuerza, y fuerza, “no tengo más”. De todos modos, añade, «en conclusión, tengo que dominarme y quiero hacerlo lo mejor posible. La ciencia también tiene que ayudarme, tanto como el amor y la amistad.»[37]

El 9 de marzo pudo inaugurar su enseñanza con un discurso sobre la influencia favorable que las revoluciones de Francia desde 1789 habían tenido en el estudio de la historia de la Edad Media. Hablaba holandés, con gran indignación de los conservadores, que no podían resignarse a esta violación de la antigua costumbre, aunque Dozy les había demostrado que el artículo 66 de la Ley Orgánica no se aplicaba a él, como profesor extraordinario. Pero cuando hubo terminado y Bake había declarado que no veía manera de traducir el discurso a un latín aceptable, sobraba decir que Dozy siguiera utilizando su lengua materna para los cursos.[38]

Las circunstancias que mientras otros abandonaban el árabe, Dozy perseverara en él. Y así, Hartog, catedrático de Derecho Público de la Universidad de Amsterdam, abandonó los Estudios Orientales por el Derecho. Acerca de Engelmann, después de haber obtenido la licenciatura en 1858, no pudo prolongar su estancia en Leiden, pocos años después renunció, también, al árabe para dedicarse al malayo y al javanés. Dozy, desde entonces, no formó más a ningún estudiante en el sentido propio de la palabra. Cuando Juynboll murió en 1862, se le encargó temporalmente la enseñanza básica del árabe, del siríaco y del caldeo.

[37] *Ibídem*, pp. 22-23.
[38] *Ibídem*, p. 23.

Pero ninguno de sus oyentes llegó lejos con sus estudios, excepto ML W. C. van den Berg, quien ya había hecho algunos progresos en árabe hacia 1886.[39]

Dozy había sufrido durante el invierno de 1864 un severo ataque de pleuresía. Aunque afortunadamente se recuperó, tuvo una recaída dos años más tarde que supuso para él una seria advertencia sobre la fragilidad de la vida humana; también tomó la resolución de reunir y clasificar el fruto de la obra lexicográfica que había hecho continuar durante muchos años. Él no ocultó sin embargo, que sus notas pretendieran ser completas en ningún aspecto. No sólo le quedaron muchos textos de autores árabes de España por desentrañar por completo, sino que apenas había dibujado más que una fuente importante, como la de Alcalá, por ejemplo. Lo que al principio parecía ser sólo un proyecto fácil de ejecutar en unos pocos años, tuvo mayores proporciones, no había más que empresas grandiosas que pudieran satisfacer al gran maestro. Una vez recuperado, comenzó a trabajar de inmediato. Dozy utilizó casi exclusivamente seis años para reunir los materiales; y luego en 1873 fue capaz de poner por escrito, y después de un largo trabajo, este bello monumento que finalizó en 1881.[40]

Apenas había dado los toques finales al Glosario, Dozy tuvo que completar una tarea muy distinta: el solemne discurso en calidad de Rector saliente (febrero de 1869). Fiel a la tradición en esta ocasión, utilizó la lengua latina. Este es el título del discurso: *De causis cur Mohammedanorum cultura et humanitas prae ea qua Christianorum est imminuta et corrupta sit*. Era una advertencia elocuente de la necesidad de garantizar que las causas que habían hecho caer tan bajo a los pueblos orientales, mayor una vez más. Para los occidentales, en todos los

[39] *Ibídem*, p. 27.
[40] *Ibídem*, pp. 33-34.

aspectos, no volvió a ejercer en ellos su influencia perniciosa. Para terminar este alegato en favor del desarrollo libre y natural de los pueblos contra sus eternos enemigos, la opresión clerical, la adoración servil de la letra de las Sagradas Escrituras y la estrechez de la mente, exclamó: «Toda persona que ama la luz y la verdad, que quiere una ciencia libre de los canales del clericalismo y completamente libre, ha de evitar con todas sus fuerzas que una gran desgracia no llegue a conocer nuestro país y nuestra civilización. Si por casualidad tuvimos que crecer de nuevo el número de aquellos que, seducidos por una ambición vergonzosa, una buena razón para abandonar al enemigo, si, por desgracia, se han reducido al último extremo, y que a Dios no le plazcan las tinieblas cuyo poder se ha incrementado notablemente en los últimos años, aún debe llegar a expulsar a toda esa luz, os rogamos posteridad para presenciar que un día nos encontraremos con un puñado de hombres que resistan siempre con coraje en la batalla, cuando más peligro acucia levantar en alto el estandarte de la civilización.» Este discurso causó una profunda impresión entre los asistentes.[41]

El 9 de marzo 1875 debió ser uno de los días más felices en la vida de Dozy. Fue en esa fecha, veinticinco años atrás, cuando comenzaban sus funciones universitarias. Sus amigos y alumnos aprovecharon la oportunidad para mostrarle su cariño y veneración. Tuvieron éxito: Dozy fue tocado por la sincera cordialidad que le mostraron. Celebrar este día era para él una verdadera fiesta. Más que nadie en el mundo, tenía derecho a estar satisfecho del camino que había recorrido. Su carrera como profesor de historia fue brillante. Sus enseñanzas fueron seguidas siempre con entusiasmo y altamente consideradas y estimadas. Como le dijo uno de sus

[41] *Ibídem*, pp. 34-35.

admiradores, veníamos a disfrutar de un curso de Dozy como si se tratara de probar un manjar.[42]

El gran trabajo que se esperaba de Dozy había recibido ya un comienzo de ejecución. Dozy sostuvo en Leiden la antigua gloria de los Estudios Orientales y dio una base allí todavía más fuerte. Como su nombre era conocido había recibido muchas expresiones de admiración. En 1851 y 1853, nos encontramos con las distinciones que España le había concedido. Durante los últimos días de 1866, el Instituto Imperial de Francia lo nombró miembro correspondiente. En 1869 fue nombrado Oficial de la Orden de la Corona de Italia; en 1870, miembro de la Academia de Ciencias de Copenhague; en 1874, funcionario de Tord de la corona de Oak. Con motivo de su vigésimo quinto aniversario, recibió también la Orden de León neerlandés.[43]

Dozy tenía todos los motivos para sentirse bien preparado para celebrar este día de fiesta, y esta vez, se negó a expresar los sentimientos que le animaban. Las frases y palabras vacías le horrorizaban. Evitaba cualquier oportunidad que se le presentara del peligro de cometer un error al hablar. Sólo hablaba cuando le obligaban sus funciones o en las raras ocasiones en que sentía la necesidad de decir algo. Pero entonces hablaba con delicadeza y vivacidad, como recordarán todos los que asistieron a su cumpleaños o que escucharon su discurso rectoral. Sólo le gustaban las conversaciones que contenían algo sólido. No es que él fuera sordo a lo que no es ciencia. Dozy estaba interesado en muchas cosas, le

[42] *Ibídem*, pp. 37-38.
[43] *Ibídem*, pp. 38-39.

encantaba hablar y escuchar acerca de las noticias del día, la política, la literatura, el arte.[44]

Incluso antes de la finalización del Suplemento, recibió muchos honores que le causaron gran placer. La Academia de Ciencias de San Petersburgo le nombró miembro correspondiente (29 diciembre 1878), la Deutsche Gesellschaft Morgenlâudische, miembro de Honor (24 abril 1879), la Academia dei Lincei de Roma, correspondiente en el extranjero (2 julio 1880) y la Institución Libre de Enseñanza de Madrid, profesor honorario (1 abril 1880). Esta última distinción le fue conferida en el mismo tiempo que a D. Venin y a Tyndall.[45]

Nadie dudaba de que Dozy no tuviera ningún tipo de derecho a las funciones de profesor universitario, y nadie hubiera pensado que no se le otorgara el título de extraordinario, que significaba las mismas cargas pero sin los mismos beneficios que poseía hasta 1857. Pero uno de sus amigos lamentó que aceptara este puesto, precisamente porque anteriormente habían sido reacios a ofrecer nominación a los fideicomisarios. Los resultados mostraron que la nueva dirección que había tomado desde entonces había tenido sus ventajas para sus estudios especiales y, de hecho, se amplió su horizonte, hizo más claras las leyes que se aplicaban a cualquier persona que escribe historia y se ha convertido en su Historia de los musulmanes de España una preparación que nada podía remplazar. Es cierto que el primer año tuvo que emplear casi todo su tiempo a su nuevo cargo, pero su lectura amplia y su prodigiosa memoria le facilitó la tarea. Dominaba todos los ámbitos de la historia de la Edad Media y los tiempos modernos, sólo tenía que terminar, completar el edificio. También señaló la utilidad del método de trabajo que adoptó tanto para su

[44] *Ibídem*, p. 39.
[45] *Ibídem*, p. 39.

enseñanza como para su historia, y que se describe a continuación en el prefacio: «He tratado de presentar con mayor detalle circunstancias que parecían caracterizar los mejores momentos que tratar, y yo no tengo miedo de mezclar a veces drama de de la vida pública con hechos íntimos, porque yo soy de los que piensan que con demasiada frecuencia nos olvidamos de estos colores fugaces. Estos accesorios curiosos, las minucias de los modales, sin los cuales la gran historia es pálida e insípida.» Cada año elegía un periodo de la Historia y lo trataba con sus alumnos con la esperanza de darles una idea clara del tiempo e inspirarlos con el sabor de los estudios históricos.[46]

9.4. La primera obra de Dozy

El diccionario de Freytag, similar al de Golius, que es en efecto una segunda edición ligeramente aumentada, no incluye en suma más que la traducción de algunos léxicos árabes, explica las palabras mediante sinónimos o perífrasis y se limita casi exclusivamente a registrar lo que se ha convenido en llamar la lengua clásica, es decir, la del Corán, la de la tradición y la de los poetas.[47] El resultado es que durante su lectura nos encontramos con un montón de palabras que faltan en el diccionario o que no están completamente explicadas. Esta experiencia le hizo ver la necesidad de descubrir el significado de las palabras mediante la comparación de diferentes pasajes. Dozy no podía escapar al destino común, fue más sabio que otros, tomó el modelo ideal de las obras de Etienne Quatremère y comenzó a leer y releer las notas aprendiéndolas casi de memoria.[48]

Los pocos amigos a los que Dozy confió su plan secreto no le aconsejaban su empresa de erupción. Conocían su ciencia, su capacidad, su celo, pero no habían

[46] *Ibídem*, pp. 23-24.
[47] *Ibídem*, p. 9.
[48] *Ibídem*, pp. 9-10.

tenido aún la oportunidad de evaluar el alcance de sus poderosas fuerzas.[49] Resultó extraño a la Biblioteca que el joven Dozy se llevara carretillas de libros, y que cada vez le tuvieran que prestar más, hasta el punto de que Weijers tuvo que tranquilizar a los administrativos de la biblioteca y al responsable de los manuscritos árabes, pues estaban muy preocupados de que Dozy pidiera cada vez más manuscritos. Weijers avaló a Dozy para que pidiera todas las materias que le hicieran falta y alcanzar su meta.[50]

La situación era delicada. Dozy sabía que Weijers iba a formar parte de la comisión encargada de juzgar el concurso y el nombre del autor debía permanecer desconocido hasta después de la decisión. Dozy no quería renunciar a su idea de presentarse al concurso. Weijers, sorprendido de tanto coraje, no le disuadió, pero le permitió hacer uso gratuito de los manuscritos. Usando todas sus fuerzas, Dozy logró completar su tarea y enviar una respuesta oportuna, que su fiel amigo Matthias de Vries había copiado en parte.[51]

En la reunión del 20 de noviembre de 1843, el premio propuesto le fue otorgado. A petición suya se le dio al mismo tiempo la capacidad de completar su trabajo y mejorarlo en todo lo que él quisiera. No fue sino hasta 1845 cuando apareció bajo el título *Diccionario detallado de los nombres de la indumentaria de los árabes.* La sentencia del Instituto Real fue unánime. La memoria, de hecho, resultó que el ganador había leído un número prodigioso de autores árabes y españoles así como historias de viajeros, además, por la forma en que estos ricos materiales se plasmaron en una obra, el libro constituiría una muestra notable de la obra

[49] *Ibídem*, p. 10.
[50] *Ibídem*, pp. 10-11.
[51] *Ibídem*, p. 11.

lexicográfica. Dozy se había adentrado en el mar abierto y el evento demostró que era un excelente nadador. Era un honor para el Instituto Real que le premiaba en esta ocasión.[52]

Dozy entonces planeaba escribir algo. Pero lo que sobre todo despertó su interés era ver cómo las crónicas españolas y las descripciones de ciudades proporcionaban información sobre la topografía de la España musulmana. En ese momento ya había concebido el plan de tratar él mismo una parte de la historia árabe-española y de iniciar este propósito mediante la recopilación de todas las fuentes inéditas. Siguiendo el consejo de Weijers, escogió la historia de los Abbadies porque esta dinastía llegó al poder en Sevilla después de la caída de los Omeyas, había hecho florecer brillantemente las artes y las letras para después caer en circunstancias muy trágicas.[53]

Comenzó en serio este trabajo tan pronto como él envió su respuesta al concurso del Instituto. De acuerdo con el método de su maestro, había añadido al texto árabe una traducción latina y notas explicativas. Ello resultó en una carta en el primer fascículo que estuvo listo en septiembre del año 1843, pero se tuvo que posponer su lanzamiento debido a una indisposición seria de Weijers, quien quería volver a leerlo cuidadosamente antes de su impresión. Las primeras hojas fueron presentadas a la Facultad como disertación inaugural, lo que permitió a Dozy conquistar el grado de Doctor el 1 de marzo 1844.[54]

Weijers no pudo asistir a la promoción. Pronto vio que la enfermedad que había contraído el año pasado era incurable, como Dozy temía: un mes después del

[52] *Ibídem*, p. 11.
[53] *Ibídem*, p. 12.
[54] *Ibídem*, pp. 12-13.

examen de su discípulo, falleció a la edad de treinta y ocho años. El profesor Juynboll Groningen le sucedería.[55]

Fue en este estado de ánimo al leer la pregunta propuesta por la tercera clase del Instituto Real de los Países Bajos, en su reunión del 16 de diciembre 1841: *De vestibus quibus Arabes utriusque sexus diversis temporibus et in diversis terris usi sunt, aut etiam nunc utuntur, sic exponatur, ut, post brevem de universis disputationem, singulae secundum ordinem litterarum Arabicarum deinceps recenseatur earumque forma, materia atque usus explicentur.* La pregunta le gustó tanto que decidió responder de inmediato. Esto era mucha audacia: él tenía apenas veintidós años. Weijers se sorprendió al enterarse de que un estudiante se había atrevido a responder a una pregunta propuesta por el Instituto.[56]

Es difícil evaluar lo que la actividad de Dozy tuvo que desplegar para que su memoria estuviera lista en el tiempo señalado, porque la escritura no debe ser el principal competidor. Sus esfuerzos tuvieron éxito. En su reunión del 20 de noviembre de 1843, el Instituto le otorgó el premio. Se le autorizó a hacer las adiciones a su trabajo que estimara pertinentes. El libro no apareció hasta 1845.[57]

Dozy no era ajeno a la enseñanza de las lenguas orientales en Leiden. Tuvo que impartir cursos de árabe. Sus principales discípulos fueron Goeje[58] y Engelmann. Desde la muerte de Juynboll en 1861, y hasta el nombramiento de Goeje en 1867, impartió, a petición de los comisarios de la universidad, los cursos

[55] *Ibídem*, p.13.
[56] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales.* Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868. Vol. 2, pp. 47-49.
[57] *Ibídem*, p. 49.
[58] Será su colega y amigo en el futuro próximo. Juntos hicieron un trabajo de corrección y edición de la obra del Edrisi. Véanse más detalles en: Edrisi. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Texte arabe publié pour la première fois d'après les man de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes et un glossaire par R. Dozy et M. J. de Goeje. Ed. Leyde, E. J. Brill, 1866.

regulares en árabe, siríaco y caldeo. Fue comendador de la Orden de Carlos III, correspondiente del Instituto de Francia y de la Academia de Historia de Madrid, asociado extranjero de la Sociedad Asiática de París, etc. Ciertamente ésta es una vida muy ocupada, por no hablar del futuro que le esperaría. Dozy tenía una maravillosa habilidad para aprender idiomas. Escribió en latín, francés, alemán, inglés, español, portugués, y holandés, como si hubiera nacido en seis o siete latitudes diferentes. Conocía la mayoría de las lenguas semíticas, y se encontraba entre los arabistas más cualificados. Tal vez le faltó un poco de generosidad hacia los escritores que no estaban preparados tan sólidamente como él. Fue acusado de haber atacado con demasiada amargura lo que se había hecho antes que él acerca de España. Sin embargo, es preciso que consideremos en ese momento que él realmente no podía sentir todos los matices de nuestro idioma, que él utilizó. Quien le conoce sabe que esta amargura está lejos de encontrarse en su naturaleza, y aquellos que han tenido una estrecha relación con Dozy saben que ésta es buena y leal, y lo que se percibe de él es la fuerza y la variedad en su instrucción.[59]

9.5. Otras publicaciones de Dozy

La mayoría de estas publicaciones son de tipo lexicográfico. Dozy era un especialista en lexicografía árabe-latina.

El último mes del año 1845, Dozy anunció su proyecto de publicar una serie de textos en árabe si su empresa reunía el apoyo suficiente. Su solicitud tuvo todo el éxito que se esperaba. Las donaciones y suscripciones que acudían a la casa Luchtmans le permitió hacerse cargo de ello y, en 1846, se distribuía la primera

[59] *Ibídem*, pp. 63-65.

edición del primer libro de esta serie: fue el comentario histórico sobre el poema de Ibn Badroun Ibn Abdoun, dedicado a la caída de la dinastía Abasides de Badajoz. A principios del mismo año apareció la primera parte de la *Historia Abbadidarum*, impreso a expensas de Legatum Warnerianum. El título demuestra que Dozy en ese momento tenía la intención de seguir la publicación de las fuentes de la historia de la dinastía en latín. Pero cuando la segunda parte apareció en 1852, Dozy había abandonado el proyecto debido a un plan más grandioso. El título fue modificado y se lee de la siguiente manera: *Scriptorum Arabum loci Abbadidis*. En esta segunda parte, no hay más traducción latina. El modo en que se ha tratado el texto muestra que la ciencia del editor ha aumentado considerablemente y que su crítica se hizo sólida. Entre la publicación de la primera parte y la de la segunda, se encuentran seis años muy importantes.[60]

Se ocupó al mismo tiempo con ardor de la continuación de la *Historia Abbadidarum* y la edición de otros textos. En 1847 apareció el gasto de la Sociedad de Londres para la publicación de la historia de los textos orientales de los Almohades por Abdolwâhid, con una introducción en inglés. El mismo año tuvo lugar la primera entrega de la segunda de las obras árabes, con el título Noticias sobre algunos manuscritos árabes, que comprendía en su mayoría extractos de biografías de los hombres más célebres de España por Ibn Abbar. Esta obra no se completó hasta 1851, al mismo tiempo que la Crónica de África y España por Ibn Adhérai, publicación considerable cuya primera edición vio la luz en 1848. Todos estos textos, redactados con gran precisión, estaban en su mayoría acompañados por excelentes glosarios que explicaban las palabras y los significados omitidos en el diccionario

[60] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, pp. 15-16.

Freytag y son generalmente precedidas por una introducción en la que el editor también trataba importantes cuestiones históricas o literarias. Estas ediciones le habían asegurado, a los ojos de aquellos que se ocupaban de los mismos estudios, la reputación de un hombre de gran conocimiento y una capacidad poco común para el trabajo. Pero al mismo tiempo, preparó una obra que debía hacer penetrar su nombre en círculos mucho más amplios y destacar sus brillantes cualidades.[61]

A estos trabajos preparatorios, debemos importantes artículos publicados en Gids: *Les chansons de geste de Guillaume d'Orange* (1854); *La Russie au XVIIe siècle* (1856); *L'Espagne sous Charles III* (1858); *La position prise par l'Autriche et l'Espagne à l'égard de la révolution française* (1861); *Georges Forster* (1863); *La folie du Tasse* (1864); *La misère en France sous Louis XIV* (1865); *Le voyage de Keller en Espagne* (1865); *Études sur les Etats-Unis* (de 1870 a 1872). En una necrología que Handelsblad publicó el 13 de mayo, el autor que hablaba del maestro con una cálida admiración, tenía la expectativa de que estos ensayos se recogieran en su conjunto para ser publicados en un solo volumen. Para completarse, habría que añadir una sección sobre la historia de Bonifacio VIII por Drumanx, que apareció en el número de diciembre de 1852 de l'Athenaeum français, y un artículo publicado en el Historische Zeitschrift de Sybel (IX, p. 83-104) sobre España y la Revolución Francesa.[62]

La resolución, que no podía dejar de salir en 1852, al mismo tiempo, apareció la segunda parte de *Abbadides.* Él fue tentado por la idea de facilitar al público una introducción que Makati puso en cabeza de la vida de Ibn Alkhatib, que es una fuente inagotable para la historia y la literatura. Gracias a su iniciativa, Wright y

[61] *Ibídem*, pp. 16-17.
[62] *Ibídem*, p. 24.

Dogat Kehl se asociaron con él este año para construir y editar el texto de esta introducción, para cada trimestre. Número suficiente de suscripciones, debido principalmente a nuestros compatriotas y a nuestro gobierno que hicieron posible la empresa, y la obra apareció desde 1855 hasta 1859 con el título *d'Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne.* Se componía de dos volúmenes en cuarto, cerca de 900 páginas cada uno, una introducción que Dugat añadió en 1860, tablas y una lista de correcciones, debidas en parte a Fleischer. Si queremos darnos cuenta de que Dozy transcribió para su sección, publicada en 1858, alrededor de 400 páginas en cuarto, que tuvo que cotejar su copia con diferentes manuscritos, tanto de su misma obra como de fuentes utilizadas por Makkari y, que consiguió constituir un texto ordenado a pesar de las grandes dificultades que a menudo sobrevienen, será difícil concebir cómo tuvo el coraje de llevar a cabo esta tarea, a pesar de todas sus otras ocupaciones. Ya que no se descuidaba y no cesaba durante todo este tiempo de trabajar la gran obra que iba a contener el fruto de su larga e incansable investigación y haría un monumento de talento y buen gusto.[63]

Antes de comenzar la historia del Islam, Dozy había formado un nuevo proyecto que le llevó a sus estudios árabes y que ejecutó cuando había acabado los israelitas en La Meca. La gran obra geográfica de Ecris, conocida con el nombre del libro de Roger porque fue escrito a instancias del príncipe, a mediados del siglo XII, no estuvo accesible al público hasta el 1836 por un delgado extracto impreso en 1592 en Kome y por la traducción que se publicó en 1619 con el extraño título de *Geógraphes Nubiansis*. De 1836 a 1840, Jaubert dio a conocer todo el trabajo por su traducción al francés, pero este trabajo dejaba mucho que desear en lo que respecta a la exactitud y, en muchas cosas, no merece ninguna confianza. En 1861 se

[63] *Ibídem*, pp. 25-26.

estableció un acuerdo entre algunos arabistas con el fin de publicar el texto con una mejor traducción. Dozy debe tratar Europa; Defrémery, Asia Oriental; Engelmann, Asia Occidental; yo mismo, África. En Leiden, junto con Goeje, hizo una copia de los dos manuscritos de París y los cotejaron con los de Oxford. En 1866, Dozy y Goeje hicieron en colaboración la *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Descripción de África y España, publicación que incluía el texto, una traducción y un glosario detallado realizado por los dos, pero escrito solamente por Dozy.[64]

Este trabajo le hizo revivir su antiguo gusto por la investigación lexicológica. En 1867, siguiendo el consejo de su amigo de Vries, publicó con el título d'Osterlingen una lista ilustrativa de palabras holandesas prestadas del árabe, hebreo, caldeo, persa y turco.[65]

Hacia el final de su vida, Dozy regresó a la lexicografía, el tema que le había fascinado cuando era estudiante y que le había proporcionado sus primeros laureles con su *Dictionnaire des vêtements*. En 1869, Dozy preparó una nueva edición, mucho más ampliada, de una obra de su alumno Engelmann, *Glossaire des mots et Espagnols arabes Dérivés de l'Arabe*, otro estudio lexicográfico, aunque no en lexicografía árabe. En una nota que Dozy añadió al prefacio de la primera impresión de esta obra de Engelmann, se refirió a un proyecto que había concebido en su mente desde hacía algún tiempo. Al principio, había tenido la intención de publicar una nueva edición del vocabulista arábigo Pedro de Alcalá.[66]

[64] *Ibídem*, pp. 31-32.
[65] *Ibídem*, p. 32.
[66] Brugman, J. Dozy, a scholarly life according to plan. En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Ed. E.J. Brill/Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, pp. 79-80.

Los d'Osterlingen fueron el precursor de otra obra mayor, que vio la luz en 1869. Engelmann confeccionó en 1861 un glosario de palabras españolas y portuguesas prestadas del árabe, que había recibido una acogida muy favorable en todas partes y cuya edición se agotó en poco tiempo. Ocupado con otros estudios en las Indias, no pudo preparar una nueva edición. Dozy se encargó: en sus manos el libro ganó muchas mejoras y el número de páginas se cuadruplicó. Nada puede ser más halagador para el discípulo de su maestro que adoptar sus principios para completar la obra. Por tanto, es justo que deba atribuírsele una parte en la importante distinción que la Academia de Inscripciones y Bellas Letras concedió al trabajo realizado con el premio Volney, que los programas destinados a la mejor obra lingüística publicada en 1869. Lamentablemente, Engelmann murió el 17 de diciembre 1868 y no tuvo ocasión de celebrar este éxito.[67]

En 1873 Dozy publicó un Calendario de Córdoba del año 961 después de un manuscrito de París, en el que el texto aparecía escrito en caracteres hebreos y acompañado de una antigua paráfrasis latina que ya se había impreso una vez. En una memoria insertada en el volumen del año 1866 del Zeitschrift der deutschen morgenlândischen Cesellschaft, había tenido que encontrar quién era el autor de este calendario, pero no fue capaz de resolver el problema con certeza. A este respecto se encontró con que el libro no estaba desprovisto de interés desde el punto de vista lexicográfico y, por tanto, encontró necesario preparar la impresión.[68]

Estos dos escritos, la Carta y el Calendario, son por tanto trabajos de preparación para el Suplemento. Debe ser incluido en la misma categoría un amplio

[67] De Goeje, M.J. *Biographie de Reinhart Dozy.* Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, pp. 32-33.
[68] *Ibídem*, p. 37.

estudio sobre la traducción de los Prolegómenos de Ibn Jaldún por Slane; este trabajo, publicado en el Diario Asiatique de 1869, es una obra maestra de la crítica.[69]

El colapso que siguió, como hemos visto, a la realización del Suplemento y las Investigaciones, era puramente físico. Unos días más tarde, este espíritu infatigable se hizo cargo de nuevos trabajos. En uno de los primeros textos publicados por él, el de la Historia de los Almohades de Abdolwâhid, Dozy aprovechó la oportunidad de hacer desaparecer los pecados de juventud que se habían introducido. Este trabajo se terminó, empezó a revisar también los textos de Ibn Adhari y de Ibn Abbar, y aún tuvo la satisfacción de ver sus correcciones impresas poco antes de su muerte.[70]

Las publicaciones históricas y literarias, que en nada o en muy poco tocan a lo árabe, son principalmente artículos de revista, bien históricos, bien literarios: algunos cantares de Gesta de los siglos XI y XII; sobre la influencia que las revoluciones francesas han ejercido en el estudio de la Edad Media; bien acerca de la Historia de Bonifacio VIII, de Drumann, o de la locura del Tasso, con motivo del precioso libro de Cherbuliez el Príncipe Vital; bien refiriéndose al Jorge Forster de Klein, o a la Francia bajo Luis XIV de Bonnemère; sobre la historia y costumbres rusas del siglo XVIII, en un artículo titulado *Cómo llegó Rusia a ser poderosa*, etc.

Además de todas estas publicaciones, Dozy ha impreso en varias Revistas algunos artículos, ya juzgando los trabajos de sus colegas en aficiones o tratando puntos especiales de éstas. Entre ellos se cuentan: un estudio sobre cierto libro de Veth, titulado *Dissertatio de institutis arabum*; unas cartas sobre ciertas voces arábigas de la crónica catalana de Ramón Muntaner; otra a Defrémery sobre las

[69] *Ibídem*, p. 37.
[70] *Ibídem*, p. 42.

palabras Thaifur y Chariha; un análisis de las noticias dadas por el mismo Defrémery sobre los Emires al-Omara; unas consideraciones sobre historia árabe, con motivo de la Historia de los árabes antes del islamismo, por Caussin de Perceval; otras sobre la tesis *De philosophia apud Syros* y de la obra Averroes y el Averroismo por Renan; un trabajo sobre la edición y traducción de los viajes de Aben Batuta por Defrémery y Sanguinetti, otro muy extenso sobre la Descripción del reino de Granada por Simonet; un curiosísimo estudio sobre los cordobeses Arib ben Said el Secretario y Rabbi ben Said el Obispo; un examen de la obra de Müller acerca de la historia de los árabes de Occidente, y otro acerca de la magnífica traducción de los Prolegómenos de Aben Jaldún por Slane.

1. *Diccionario detallado de los nombres de las vestimentas de los árabes*. Amsterdam, Jean Muller, 1845. Ch. Defrémery dedicó dos artículos a esta obra en el Journal Asiatique de octubre 1846 y agosto 1847. En sus memorias de historia oriental, reprodujo estos artículos y añadió un suplemento a este diccionario.[71]

2. Uno de sus artículos sobre un libro de Veth, titulado: *Disserta Ho d'insti huis Arabum*, fue publicado en el Gids de enero de 1843. El tema de su libro, *Scriptorum Arabum lod de Abbadidis*, le fue indicado por Weijers, así como los procedimientos a seguir en su investigación.[72]

3. Poco después apareció en el Journal Asiatique de mayo y junio de 1844, su *Historia de Benou-Zyân de Tlemcen*, traducido sobre un manuscrito árabe y acompañado de notas, en dos artículos. En Gotha, permaneció durante ocho

[71] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868. Vol. 2, pp. 49-50.
[72] *Ibídem*, p. 50.

días, donde descubrió el tercer volumen de Ibn Bassam. Se dio cuenta de que podía serle útil para su historia de los *Abbadies*, y contenía información nueva y valiosa sobre el Cid. Obtuvo permiso para llevárselo a Leiden, junto con otros.[73]

4. En 1845, viajó a Inglaterra, sobre todo para copiar en Oxford los pasajes del segundo volumen de Ibn Bassâm que le resultaban necesarios para sus *Abbadies*. Hizo copias de otros manuscritos árabes, tanto en Oxford como en Londres. Examinó los manuscritos holandeses o flamencos de la Edad Media, y tuvo la suerte de encontrar varias obras, incluyendo dos poemas largos en un manuscrito de Oxford, cuyos títulos eran desconocidos en Holanda. Comunicó los resultados de su investigación en una carta dirigida a de Vries, su antiguo condiscípulo, y que se imprimió en los[74] Verslagen en Berigten Intgegeven door de Vereeniging ter Bevordertng-der on de Nederlandsche Leiterkunde, 1845, p. 33-56.[75]

5. En 1846 apareció el primer volumen de sus *Scriptorum Arabumloci de Abbadidis*, Leiden. El segundo volumen fue publicado en 1852 (287 páginas), y el tercer volumen en 1863, que complementaría y corregiría los otros dos (250 páginas). Se trata de una monografía de la dinastía Benou-Abbad de Sevilla, de la que se sabía muy poco antes de Dozy. Mientras el primer volumen de esta obra aparecía, Dozy fue nombrado conservador adjunto de los manuscritos orientales y encargado de hacer el catálogo. Había planeado publicar una colección de textos en árabe; el prospecto que anunció fue publicado en diciembre de 1845. El

[73] *Ibídem*, pp. 50-51.
[74] *Ibídem*, p. 51.
[75] *Ibídem*, p. 51.

número de donaciones y suscriptores pudo cubrir los costes de la empresa, y él fue capaz de publicarlo desde 1846.[76]

6. Comentario histórico sobre el poema de Ibn Abdoun por Ibn Badroun, publicado por primera vez, precedido de una introducción y acompañado de notas, de un glosario y de un índice de nombres propios. 1846-1848, Leiden, Brill, págs. 128 y 322. Poema de Ibn Abdoun, sobre la caída de los Abasies, príncipes de Badajoz.[77]

7. Imprimió todo el contenido relativo a la España del Hollatu-ssíyara, diccionario biográfico de personajes y escritores musulmanes del siglo II al VII de la Hégira, del IX al XIII de la Era cristiana,[78] obra del valenciano Ibn al-Abbar, uno de los más célebres autores de la España sarracena. Brill. Leiden, 1847-1851, 260 páginas.

8. Entre 1846 y 1851, Dozy imprimió dos producciones muy importantes, una la de Abd-el-Wahid al Marrekoschi, autor del siglo VII de la Hégira -XIII de J.C.- que comprende mucha parte de la historia relativa a la dominación almohade, cuyo estudio apenas está esbozado. Leiden, 1847. Luchtmans, 290 páginas (Véase, un artículo de M. Gh. Defrémery sobre esta obra, Journ. Asiat., octubre 1847).[79] La segunda es el *Bayan Almogrib*, que abarca desde la invasión musulmana en España, hasta fines del sultanazgo de Hixam II en Córdoba. Cartas sobre algunas palabras árabes que se encuentran en la crónica catalana de Ramón Muntaner (Journ. Asiat., agosto 1847).[80]

[76] *Ibídem*, pp. 51-52.
[77] *Ibídem*, p. 52.
[78] *Ibídem*, p. 52.
[79] *Ibídem*, p. 52.
[80] *Ibídem*, p. 52.

9. Tres artículos extensos sobre la literatura medieval castellana en Gids, 1848.[81]

10. Carta a Defrémery sobre las palabras árabes *Thaifour* y *Chariha* (Journ. Asiat., enero 1848).[82]

11. Análisis del expediente de Defrémery sobre el emir al Omara (Journ. Asiat, noviembre-diciembre 1848).[83]

12. Historia de África y España titulada *Al-Bayan al-Mogrib* por Ibn Adhari, de Marruecos, y fragmentos de la crónica de los árabes de Córdoba, texto árabe publicado por primera vez, con una introducción y acompañado de notas y de un glosario. Dos volúmenes. Brill. Leiden, 1848-1851.[84]

13. Consideraciones sobre la historia árabe, con ocasión del *Ensayo sobre la Historia de los árabes antes de Mahoma*, por Gaussin de Perceval, en Gids 1849.[85]

14. Investigación sobre la historia política y literaria de España durante la Edad Media. Brill. Leiden, 1849. La segunda edición de esta obra fue publicada en 1860. Defrémery consagró varios artículos a esta importante obra (Véanse sus memorias de historia oriental, Tomo I, p. 81). En estos volúmenes, Dozy planteó una serie de errores acreditados por los historiadores europeos de España: parte de este libro se ha dedicado al Cid resolviendo todas las cuestiones de la historia, la crítica, y la literatura que se refieren a la existencia de este personaje y qué fuentes han elaborado sus historiadores anteriores.[86]

[81] *Ibídem*, p. 53.
[82] *Ibídem*, p. 53.
[83] *Ibídem*, p. 53.
[84] *Ibídem*, p. 53.
[85] *Ibídem*, p. 53.
[86] *Ibídem*, pp. 53-54.

15. Catálogo de los manuscritos orientales de la Biblioteca leidense, en el cual empleó minucioso esmero en la descripción de las obras, y acertado conocimiento bibliográfico de los manuscritos orientales que encierran las bibliotecas de Occidente. Los dos primeros volúmenes de este catálogo aparecieron en Brill. Este fue el resultado de su trabajo en la biblioteca de Leiden. Esta época de la vida de Dozy estuvo marcada por la publicación de materiales relacionados, en gran parte, con la historia de los árabes de España y las pruebas de la crítica histórica, destinada a mostrar hasta qué punto las nociones que se tenían sobre la historia eran falsas y erróneas. Su demostración fue un gran éxito. Con Tannée 1850 comenzó para él una nueva carrera. A pesar de todo este trabajo y el coraje que se desplegó, el gobierno de la época pensaba que Dozy bien podría estar contento con su trabajo humilde en la Biblioteca y su salario de 800 florines. Es cierto que difícilmente contó con amigos del gobierno. En realidad, pertenecía a la minoría liberal, cuyos deseos estaban en una revisión de la Carta. El líder del partido liberal, Thorbecke, profesor de Derecho en la Universidad de Leiden y presidente de una asociación política de la que Dozy era miembro, se convirtió en ministro del Interior. En este momento, la cátedra de Historia Universal se encontraba vacante, y se había buscado en vano un historiador que la ocupara. Thorbecke, que había leído y aprobado los artículos que Dozy había publicado en Gids sobre la literatura castellana, y en los que la historia marchaba a la par con el pensamiento literario, aprobó que fuera designado para ocupar la cátedra a comienzos de 1850. Su discurso inaugural fue pronunciado el 9 de marzo.[87]

[87] *Ibídem*, pp. 54-55.

16. Las revoluciones en Francia a partir de 1789 han ejercido una influencia favorable en los estudios de Historia de la Edad Media. Este discurso, publicado por separado, fue reproducido en les Annales des Universités. Varios de sus amigos, quienes se interesaron por su trabajo sobre la España musulmana, lamentaron que hubiera aceptado la cátedra, por temor a que el estudio y la enseñanza de la historia universal acabaran por sacrificar los estudios de su especialidad. Sobre todo en el primer año, los cursos exigieron todo su tiempo. Hay que reconocer, sin embargo, que esta nueva orientación que tomaron sus estudios, la ampliación de su mente, influirían favorablemente en su historia de la España musulmana. Dozy tenía necesariamente que leer numerosos libros sobre la historia de Europa y extendió su mirada a las leyes de la composición histórica, que se hicieron más claras para él. Así que se dedicó a su gran obra, el tiempo que le permitió su cargo. Fue sobre todo la historia de España, la que le mantuvo ocupado durante diez años, a partir de 1851, y por la que hizo tres viajes a París. Para relajarse de este trabajo, Dozy escribía artículos de vez en cuando en varias colecciones.[88]

17. Sobre la historia de Bonifacio VIII, por Drumann, en Athenœum français del 25 diciembre 1852.[89]

18. Sobre la tesis de E. Renan: *Philosophia Peripa Uiica apud Syros, commentatio historica*, y sobre Averroès y el averroísmo del mismo erudito, dos artículos (Journ. Asiat., julio 1853).[90]

[88] *Ibídem*, pp. 55-56.
[89] *Ibídem*, p. 56.
[90] *Ibídem*, p. 56.

19. De Guillermo de Orange, canciones de gesta de los siglos XI y XII, publicadas por primera vez por Jonckbloet en Gids 1854, y es un artículo largo.[91]

20. Comentario sobre la Rusia que se convirtió en poderosa. Estudios de la historia y las costumbres rusas en el siglo XVII (Gids, 1856).[92]

21. La España bajo el dominio de Carlos III, dos artículos en Owo 1858, a propósito de la obra de Ferrer del Río. Se inserta un corto artículo sobre el mismo tema en la revista Annals de Gottingue, 12 de julio 1858.[93]

22. Sobre las reediciones de Ibn Battuta, por M. Defrémery y Sanguinetti (Annals de Gottingue, 25 febrero 1860). Antes de poner los toques finales a su gran obra sobre España, en respuesta a la publicación de textos, Dozy publicó esta especie de enciclopedia histórica y literaria sobre la España árabe de Al-Makkari. No se contentaba Dozy con publicar solo sus textos; algunos de estos necesitaban una existencia humana para editarlos; acudió entonces al sistema de la división del trabajo, e inició una asociación con varios orientalistas para publicar Al-Makkari, compilador musulmán en el siglo XVII de multitud de obras sarracenas referentes a España, y en cuyo manuscrito, mina riquísima de noticias sobre la historia de España, se encuentran grandes trozos de libros, cuya pérdida hoy deploramos. La publicación del texto árabe apareció en 1855-1861, Leiden.[94]

23. Sobre la literatura castellana de la Edad Media, concretamente sobre el Viaje a España de Keller, escribió una crítica de la Historia de Carlos III de Ferrer del Río, la que denominó *Austria y España frente a la revolución francesa*, motivada por las obras de Sybel, Herrmann y Baumgarten. Dozy se sirvió para este trabajo

[91] *Ibídem*, p. 56.
[92] *Ibídem*, p. 56.
[93] *Ibídem*, p. 56.
[94] *Ibídem*, pp. 56-57.

de fuentes de los despachos secretos e inéditos de Auber, secretario de la legación holandesa en Madrid.[95]

24. Artículo sobre la descripción del Reino de Granada bajo la dominación de los Nazaritas, sacada de los autores árabes y seguida del texto inédito de Mohammed Ibn Al-jatib, por Simonet; insertado en la revista de la Sociedad Oriental de Alemania, 1862, p. 580 y siguientes. En este escrito, Dozy se ha concentrado en la corrección del texto de este tratado de Ibn al-Jatib, publicado después de un manuscrito de El Escorial. Más tarde, tuvo la satisfacción de ver casi todas sus conjeturas confirmadas por otros dos manuscritos de la misma colección, como MJ Müller, de Munich.[96]

25. *Los israelitas en La Meca*, 1864. Este libro es, según algunos, el mejor, y según otros, lo peor de todo lo que Dozy ha hecho. Ningún libro le ha ganado tantos elogios, sobre todo en Holanda, y tantas críticas amargas, especialmente por parte de los judíos alemanes.[97]

26. *George Forster* del libro de M. Klein, en Gids 1863.[98]

27. *La Folie du Tasse*, con ocasión del libro de Victor Cherbuliez “Le Prince Vital” (1864).[99]

28. *La Misère de la France sous Louis XIV* (1865).[100]

29. Sobre el viaje a España de Relier (1865). Dozy comenzó su carrera con la lexicología, con su diccionario sobre la vestimenta de los árabes. Alcanzada la

[95] *Ibídem*, p. 60.
[96] *Ibídem*, pp. 60-61.
[97] *Ibídem*, p. 61.
[98] *Ibídem*, p. 61.
[99] *Ibídem*, p. 61.
[100] *Ibídem*, p. 62.

madurez, parece abandonar los estudios históricos para volver a los lugares de interés de su juventud: las investigaciones lexicográficas.[101]

30. En 1866 imprimió y tradujo, con la colaboracion de Goeje, la parte de la Geografía de África y España al-Idrisi, que vino a coadyuvar poderosamente al trazado del mapa de la Península Ibérica durante la Edad Media. El glosario es una parte muy importante en esta publicación.[102]

31. Oosterlingen, explicación de los vocablos neerlandeses, derivados del hebreo, caldeo, árabe, persa ó turco. 1861.[103]

32. Examen de la obra de J. Muller: Beiträge zur Geschichte derweslichen Araber (1866).[104]

33. Glosario de palabras españolas y portuguesas derivadas del árabe. Nueva edición de la obra de Engelmann, se trata de un nuevo trabajo, Brill Leiden, 1869, en 424 páginas. Este libro es una revisión de Pedro de Alcalá, Vocabulista arábigo. Engelmann comenzó esta obra que dejó sin terminar cuando se marchaba a Java.[105]

34. Informe de la traducción de los Prolegómenos de Ibn Jaldún, por Slane. Artículo de más de 80 páginas en letra pequeña, con las proporciones de una memoria. Se trata de una investigación exhaustiva y magistral de esta importante obra. (Journ. Asiat, agosto-septiembre 1869).[106]

[101] *Ibídem*, p. 62.
[102] *Ibídem*, p. 62.
[103] *Ibídem*, p. 62.
[104] *Ibídem*, p. 62.
[105] *Ibídem*, pp. 62-63.
[106] *Ibídem*, pp. 63-65.

10. Al-Ándalus entre Conde y Dozy

> «Conde ha trabajado sobre documentos árabes sin saber de esta lengua más allá de los caracteres en que está escrita; pero, supliendo con una imaginación extremadamente fértil la falta de los conocimientos más elementales, ha forjado, con inigualable impudor, datos por centenas e inventado hechos por millares, ofreciendo por si fuera poco la pretensión de traducir fielmente los textos árabes.»[1]

10. Al-Ándalus entre Conde y Dozy

Existe una *invención* cultural occidental, tanto académica como pública, sobre la historia de al-Ándalus, que tiene su origen en la obra de Reinhart Dozy (*Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110*, Leiden, 1861; 2ª Ed., ibid., 1881), y alcanza su plenitud con el estudio sobre al-Ándalus de Evariste Lévi-Provençal (*L'Espagne musulmane au X^e^ siècle. Institutions et vie sociale*, París, Maisonneuve & Larose, 1932). Realmente son estas dos obras las que circulan como referencia principal sobre al-Ándalus. Paradójicamente, el estudio culturalista de la «Hispania Musulmana» tampoco condujo a un desarrollo del conocimiento propiamente histórico de al-Ándalus. Deshilvanado en una compleja y caótica histórica política, este ámbito acabó

[1] R. Dozy dirigió varias críticas a José Antonio Conde en *La investigación sobre la historia y la literatura de España durante la Edad Media,* y aún tuvo valor de lanzarle piedras en su trabajo *Historia de la dominación de los árabes en España*: sacada de varios manuscritos y memorias arábigas. Ed. Impr. que fue de García. Madrid, 1820. «Suppléant par une imagination extrêmement fertile au manque des connaissances les plus élémentaires, il a, avec une impudence sans pareille, forgé des dates par centaines, inventé des faits par milliers, en affichant toujours la prétention de traduire fidèlement des textes arabes.» Véanse las críticas en la introducción de: Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Ed. E. J. Brill. Leyde. 1849, pp. 7-12.

convirtiéndose en un tema historiográfico puramente marginal, cuya única relevancia se derivaba de proveer de referencias al proceso de reconquista cristiana, el único realmente considerado sustantivo en el Medievo peninsular. En este sentido pienso que es enormemente significativo que las obras de dos arabistas extranjeros, el holandés R. Dozy primero y después el francés E. Lévi Provençal, hayan sido los referentes historiográficos fundamentales sobre la historia de al-Ándalus,[2] tanto en el siglo pasado como en el presente.

Hay quienes dirán que si el historiador se ocupa de la verdad, la precisión y el sentido de la proporción, y cuenta una historia clara y coherente, los hechos hablarán por sí mismos. La interpretación será por tanto evidente para el lector atento. A veces, esto puede ser así, pero no siempre. Decir lo que pasó en ningún caso explica automáticamente cómo sucedió, y menos aún, por qué. Naturalmente, todos los historiadores son producto de su tiempo, todos tienen sus prejuicios y limitaciones. Esto no equivale a decir que la escritura de la historia, de alguna forma, se lleva a cabo mejor si se abandona toda explicación e interpretación; de hecho la pretensión de objetividad de la soberbia puede ser más insidiosa que el prejuicio o incluso la parcialidad. Recordemos el famoso dicho “el comentario es libre, los hechos son sagrados.” En ningún ámbito es esto más cierto que en materia de las pasiones religiosas y los conflictos confesionales de los siglos XVI y XVII.[3]

[2] Fernández Parrilla, G.; Feria García, M. C. *Orientalismo, exotismo y traducción.* Ed. La Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca, 2000, p. 30. El mismo pensamiento es compartido por Montgomery Watt en *La historia de España musulmana.* Véase: Montgomery Watt, W. *A History of Islamic Spain.* Ed. Edinburgh University Press. Edinburgh, 1965, p. 186. Los estudios sobre al-Ándalus en lengua árabe comenzaron a finales de los años setenta. La docena y media de fuentes histórico-geográficas en lengua árabe guardan los datos históricos básicos para la reconstrucción de la Historia de al-Ándalus, como confirma varias veces Juan Martos Quesada. Véase por ejemplo: J. L. Garrot Garrot; J. Martos Quesada (eds.). *Fuentes jurídicas para la historia social de al-Ándalus.* Ed. G. Martin. Madrid, 2006, p. 209.

[3] Bentley, M. *Companion to Historiography*. Ed. Routledge. London, 1997, p. 245.

Los numerosos errores históricos que R. Dozy cometió en sus libros me condujeron a hacerme la siguiente pregunta ¿es la historia una disciplina? Ésta es una pregunta que se repite de generación en generación. Y casi siempre la respuesta es afirmativa, la historia es una disciplina y esta disciplina debe aplicarse para que sea verdaderamente "historia," y no otra cosa. Otra pregunta que me hago respecto a la disciplina de la historia: ¿cuál es su objetivo? El objetivo es buscar la verdad; y aprendemos de la verdad humana que ocurrió en el pasado, de lo contrario, no comprenderíamos qué pasó. La formación disciplinar de la historia moderna no ha sido solamente un esfuerzo de los historiadores sino también de los filósofos con su filosofía de la historia. Este pensamiento se repite con muchas variaciones verbales y se encuentra en casi todos los libros de teoría historiográfica del tiempo, siguiendo la modalidad del Renacimiento italiano en un estilo más sencillo y más popular. Las palabras "filosofía de la historia," que más tarde tuvieron tanto éxito, en un primer momento sirvieron para describir la ayuda que se podía obtener de la historia en forma de preceptos y consejos útiles, cuando se investigaba sin prejuicios, es decir, con la razón.[4]

El trabajo más importante de nuestro orientalista fue, sin duda, *La Historia musulmana de España*, que ha sido y sigue siendo una de las obras más importantes con respecto a la historia islámica de la península Ibérica. Este trabajo no es una obra científica, como iremos viendo más adelante, es decir, no es una obra histórica desde el punto de vista historiográfico, sino más bien una obra de la literatura. A pesar de ello, suscitará un gran interés, sobre todo en la época de los grandes orientalistas, que se interesan por el Islam y su historia. Aquí, el debate se

[4] Douglas A. *Theory & History of Historiography*. Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London, 1921, p. 250.

debería centrar, por tanto, en definir objetivamente quién está preparado para escribir la historia, y la historia en tanto que disciplina. En la edad moderna, el debate ha tomado un carácter anti-historiográfico, en aras de defender a una jerarquía, la jerarquía de los historiadores, vaciando de contenido, como consecuencia, la disciplina de la historiografía.

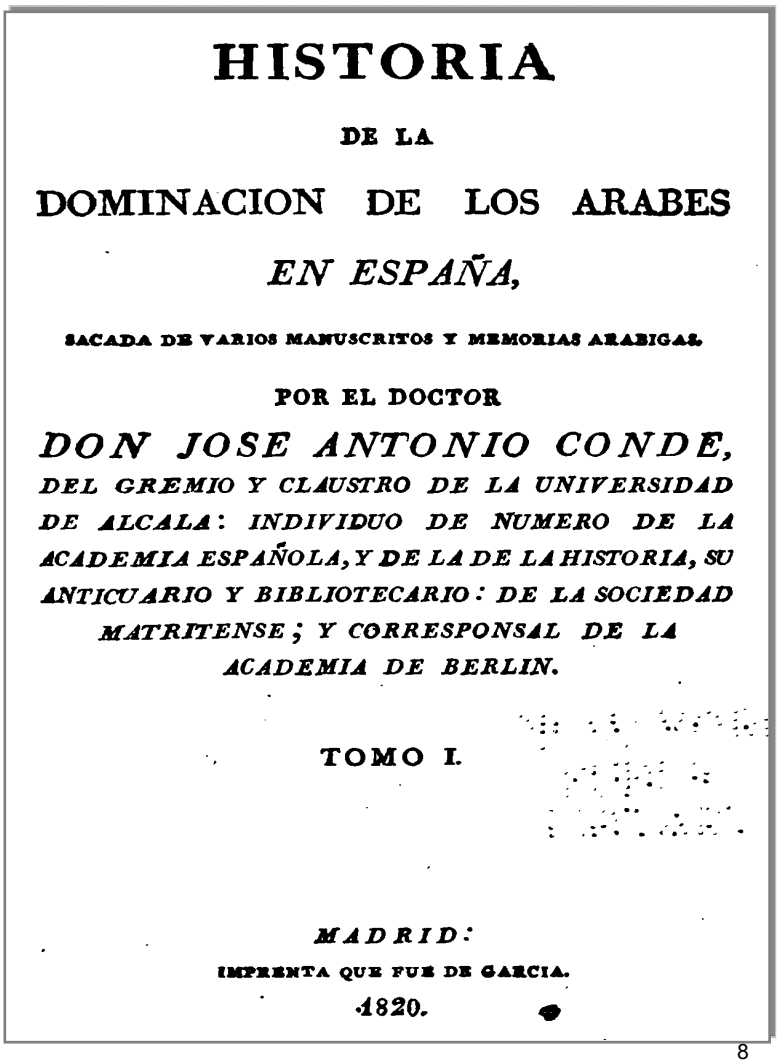
Ya en la biografía de Dozy, se puede atisbar la tendencia de Weijers, el profesor que ejercería un gran impacto en su carrera académica, por la precisión y la exactitud. Weijers había leído a muchos escritores árabes de España, y entre estas lecturas se encontraba el libro de Conde,[5] *La Historia de las dominaciones de los árabes en España* (1820). Weijers no tardó en darse cuenta de que el autor no había seguido los principios de la crítica en el uso de las fuentes y que había cometido muchos errores.[6] La necesidad de entender este libro y el continuo reconocimiento de la historia (en tres volúmenes) de Conde, publicada en 1820-21, es lo que motivó a Dozy a escribir su historia. R. Dozy cuestionó el origen dudoso de algunas de las fuentes que Conde afirmó había utilizado, y criticó muchas de sus actitudes simplistas hacia la historia de la España islámica.[7] Es curioso que la crítica de Dozy hacia el libro de Conde se basara básicamente en el uso de escasas fuentes y en el empleo de la imaginación, pues él siguió un patrón similar, sin embargo, al hacer un

[5] José Antonio Conde y García (1766-1820) fue un arabista e historiador español. Estudió en el Seminario de Cuenca y en la Universidad de Alcalá de Henares. Durante su juventud se dedicó a los estudios árabes, y su posición como director y conservador de la biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, le dio la oportunidad de familiarizarse con las fuentes originales de la historia Hispano-árabe. De este modo, tuvo la oportunidad de recopilar materiales para su obra más importante: *Historia de la dominación de los Árabes en España*, que apareció póstumamente en Madrid durante los años 1820-1821. Véase: Monroe, J. T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (sixteenth century to the present)* Leiden E. J. Brill, 1970, p. 50.

[6] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 11.

[7] Scales, Peter C. *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusis in Conflict* (Medieval Iberian Peninsula, Vol 9). Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1994, p. 7.

análisis profundo nos encontramos diferencias sustanciales entre la obra de Conde y la obra de Dozy.



HISTORIA

DE LA

DOMINACION DE LOS ARABES

EN ESPAÑA,

SACADA DE VARIOS MANUSCRITOS Y MEMORIAS ARABIGAS.

POR EL DOCTOR

DON JOSE ANTONIO CONDE,

DEL GREMIO Y CLAUSTRO DE LA UNIVERSIDAD DE ALCALA: INDIVIDUO DE NUMERO DE LA ACADEMIA ESPAÑOLA, Y DE LA DE LA HISTORIA, SU ANTICUARIO Y BIBLIOTECARIO: DE LA SOCIEDAD MATRITENSE; Y CORRESPONSAL DE LA ACADEMIA DE BERLIN.

TOMO I.

MADRID:

IMPRENTA QUE FUE DE GARCIA.

1820.

8

Weijers animó a su alumno Dozy a consagrarse al estudio de la historia árabe. En vez de animarlo a perseguir la meta que se había propuesto, trató de persuadirlo de que no valía la pena ocuparse de la poesía árabe en sí misma. Weijers no fue un historiador, pero parecía despertar en Dozy el deseo de llegar a

[8] Conde, J. A. *Historia de la dominación de los árabes en España.* Portada de la primera edición del libro, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas. Ed. Imprenta que Fue de García. Madrid, 1820.

serlo. Dozy era entonces muy joven para tales estudios. De buena gana vagó por el laberinto de las dinastías, los conquistadores y las batallas.[9] Sin embargo, la lexicografía parecía más acorde con sus fuerzas.[10] Desafortunadamente, la falta de un estudio profundo de la historia sería el problema de R. Dozy, a pesar de sus intenciones y del empuje de Weijers, que le aconsejó estudiar historia.[11]

10.1. R. Dozy y sus críticas a Conde

R. Dozy arrojó una compacta crítica a José Antonio Conde García (1766-1820), autor de *Historia de la dominación de los árabes en España*, el primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original.[12] Escrito en los inicios del movimiento romántico, levantaría numerosas críticas por su carácter literario y novelesco lleno de romanticismo[13], y R. Dozy condenaría duramente el contenido de esta obra, siendo el primero, y más tarde hizo la misma crítica al español Pascual de Gayangos por la pésima traducción[14] de *La historia de las dinastías mahometanas en España.*[15]

[9] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e au XIX^e siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales.* Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 47.
[10] *Ibídem*, p. 9.
[11] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan*. En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Ed. E.J. Brill/Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 76.
[12] Domínguez Prats, A. B. *José Antonio Conde (1766-1820) Autor de Historia de la dominación de los árabes en España (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original*. En: Espacio y Tiempo en la Percepción de la Antigüedad Tardía Antig. crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 883-897.
[13] López García, B. *Enigmas de al-Ándalus: una polémica.* Revista de Occidente 224, Enero 2000, pp. 31-50 (en el monográfico "Al-Ándalus frente a España: un paraíso imaginario").
[14] Lane-Poole, S. *The moors in Spain.* Ed. G. P. Putnam's Sons. New York, 1903, p. 10.
[15] Gayangos, P. *The history of the Mohammedan dynasties in Spain:* Extracted from the Nafhu-t-tíb Min Ghosni-l-Andalusi-r-rattíb Wa Táríkh Lisánu-d-Dín Ibni-l-Khattíb del autor Ahmed Ibn Mohammed Al-Makkarí. Ed. Oriental Translation Fund. London, 1840.

La crítica forma parte del estudio científico de rigor con el fin de mejorar la calidad y evitar errores y faltas en el futuro. He aquí la crítica que José Antonio Conde hace al orientalista francés Cardonne (1720−1783): «…escribió en francés una historia de las conquistas de los Árabes en África y en España, que han traducido los alemanes y los ingleses. Pero este escritor no consultó otros historiadores arábigos, que los que había extractado nuestro sabio Arzobispo don Rodrigo, algo de las notas de Herbelot, en que se halla lo que refiere el Novairi, y lo que leyó en nuestro Castellanos acerca de los sucesos del reino de Granada. Incurrió en el error cronológico del ya dicho Arzobispo, á quien copia, en cuanto al año de la entrada de los Árabes en España. Llama á Taric ben Zeyad con el nombre de Taric ben Malic el Meafir: y como si fuese diferente persona el caudillo Árabe le llama en la página siguiente Tarid ben Ziad ben Abdullah. Hace entrar á Muza en Espada en el año 97 de la Hegira, ó sea 715 de nuestro cómputo, cuándo ya en aquel año había salido de España para Syria de orden del Califa.»[16] Sin embargo, las faltas que Conde critica en Cardonne son las mismas que él cometió. De la misma forma, R. Dozy criticó a Conde y a Pascual De Gayangos en aspectos en los que el mismo incurrió.

Dozy criticó constantemente la obra de Conde. Ya hemos comentado que Dozy había descubierto, cuando todavía estaba en la universidad, *La Historia de la dominación de los árabes,* la cual dejaba mucho que desear en cuanto a su precisión. A medida que Dozy iba adquiriendo un conocimiento más profundo de los escritores árabes de España, iba viendo con gran claridad que toda la obra de Conde no merecía confianza y que su autoridad se vería menoscabada antes de que fuera posible tratar en serio la historia española-árabe. Se armó de coraje para emprender “la lucha.” Conde era considerado en esos momentos un maestro en la

[16] Conde, J. A. *Historia de la dominación de los árabes en España*: sacada de varios manuscritos y memorias arábigas. Ed. Impr. que fue de García. Madrid, 1820. Vol. I, p. 13.

materia. Mejor aún, Masdeu trató de demostrar a finales del siglo pasado que los documentos cristianos relacionados con la historia de España no eran, en gran parte, auténticos; Dozy le había convencido de la falsedad de esta opinión. No era menos evidente que la obra del erudito español Pascual de Gayangos, *La Historia de las dinastías de Mahoma de España*, era una historia elaborada a partir de las mismas fuentes, se hizo con tan poca precisión y contenía tantos errores, que también estaba invirtiendo su pedestal. Esta parte de la tarea iba a costar mucho a Dozy, que hasta entonces había mantenido relaciones amistosas con el señor de Gayangos y le había pedido prestado incluso más de un manuscrito de su hermosa colección. La superioridad que había adquirido Dozy para la literatura árabe también era necesaria para la España cristiana en toda su extensión.[17]

Más tarde, R. Dozy condenaría a Conde por ignorar la lengua árabe «Conde ha trabajado sobre documentos árabes sin saber de esta lengua más allá de los caracteres en que está escrita,..»[18] y por su prolífica imaginación y falta de fidelidad en la traducción de los textos árabes originales «supliendo con una imaginación extremadamente fértil la falta de los conocimientos más elementales, ha forjado, con inigualable impudor, datos por centenas e inventado hechos por millares, ofreciendo por si fuera poco la pretensión de traducir fielmente los textos árabes.»[19] Pero eso no es todo, Dozy acusó a Conde de falsificación de las noticias de la historia ya que al parecer algunas fuentes que éste citaba no existían.

Dozy suprimió gran parte de la polémica de Conde, limitándose a reafirmar su posición que fue apoyada por arabistas europeos de renombre, como De Slane,

[17] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, pp. 17-18.
[18] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Ed. E. J. Brill. Leyde. 1849, p. 7.
[19] *Ibídem*, p. 7.

Défrémery, Renan y William Wright, quienes habían declarado públicamente que el libro de Conde no merecía la confianza otorgada que había obtenido con tan demasiada facilidad. Renan, por ejemplo, crítica los numerosos errores de Conde: la creación de dos o tres individuos a partir de uno; la presentación de personas que mueren dos veces, a menudo antes de haber nacido; la invención de personajes imaginarios que juegan papeles imaginarios; no haber advertido que había confundido el orden de las páginas en el diccionario biográfico de Ibn al-Abbar.[20]

Pero la crítica de Dozy fue tan dura y tan cruel [21] que Francis Griffin Stokes describió la concepción de Dozy con gran elocuencia. «El sabio próspero de Leyden no llegó a considerar las dificultades en las que los historiadores españoles trabajaban. La inexactitud histórica era a ojos de Dozy un delito -y el historiador descuidado, un criminal.»[22]

La demolición que Dozy ejerció sobre Conde ha infligido un daño incalculable a la imagen que la España musulmana ha presentado al mundo en general. Una historia que pretendía ser precisa y académica fue desacreditada irremediablemente. Sin embargo, el legado de las críticas Dozy también resulta interesante. La autoridad en temas hispano-árabe pasaba así de Conde a Dozy.[23]

Cabe recordar que Conde decidió permitir que los textos hablaran por sí mismos. Por tanto, el procedimiento de Dozy, debería someterse a debate. Él parte de la premisa, evidentemente falsa, de que está atravesando un terreno hasta ahora

[20] Monroe, J. T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (sixteenth century to the present) Leiden E. J. Brill, 1970, p. 58.

[21] En opinión de David J. Wasserstein, la crítica de R. Dozy destrozó a Conde para siempre. Véase: Wasserstein, D. J. *The Muslims and the golden age of the Jews in al-Andalus en the dhimmi: Jews and Christians under Islam*. Uri Rubin & D. J. Wasserstein (eds.). Ed. Fairleigh Dickinson University Press. New Jersey, 1985, p. 185, nota nº 16.

[22] Introducción biográfica de Francis Griffin Stokes en: R. Dozy. *Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain*. Ed. Chatto & Windus. London, 1913, p. 22.

[23] Hitchcock, R. *Hispano-Arabic Historiography: The Legacy of J. A. Conde*. En: Ian R. Netton (ed.) *Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States: Essays in Honour of M.A. Shaban's 60th Birthday*. Ed. Barnes & Noble Imports, Totowa, 1986, p. 66.

inexplorado, de que los tratados existentes sobre el tema carecen totalmente de valor porque todos se basan en los trabajos del Conde -los trabajos de un escritor que tenía escasos materiales a su disposición, que no era capaz por la insuficiencia de sus logros lingüísticos de entender los documentos a los que tuvo acceso, y que carecía de sentido histórico.[24] Es posible que mientras Conde fuera más descarado y a la vez torpe, Dozy fuera más refinado e ingenioso como para cautivar con "su historia islámica."

10.2. La crítica de la *Historia de los musulmanes de España*

La obra de R. Dozy no fue criticada científicamente cuando vio la luz. En el ámbito de la disciplina de la historia, España se encontraba por entonces dividida en dos bandos, y la objetividad en ambos brilló por su ausencia. Este problema nacional no sólo se produjo en el Medievo sino en todas las épocas. Algunas escuelas nacionales de la historiografía parecen menos capaces que otras para desentrañar los mitos actuales a partir de los del pasado, pero esto no tiene por qué ser un fallo nacional o, más específicamente, un fallo español.[25]

El primero de los bandos se encontraba dirigido por Ramón Menéndez Pidal[26] y reaccionó frente a las blasfemias contra el héroe castellano Rodrigo Díaz de Vivar, más conocido por su apodo el Cid.[27] El otro bando estaba encabezado por el

[24] *Ibídem,* p. 66.

[25] Glick, T. F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Ed. Princeton University Press. Princeton, 1979, p. 3.

[26] Autor de una versión crítica muy retocada del *Cantar de mío Cid*: Véase: Menéndez Pidal, R. *Cantar de mío Cid*. Texto, gramática y vocabulario. Ed. Bailly Baillière e hijos. Madrid, 1908; Menéndez Pidal, R. *La España del Cid*. Ed. Espasa-Calpe. Barcelona, 1939.

[27] En árabe el Saīd "السيد رودريجو", los árabes le llamaron el señor Rodrigo. Pero era más conocido en las fuentes árabes con el nombre de "القنطيبور" *Al-Cantībor,* es decir, *El Campeador.* El *Cantar de mío Cid* es un cantar de gesta anónimo que relata hazañas heroicas inspiradas libremente en los últimos

catedrático de árabe de la Universidad de Granada, Francisco Javier Simonet, el líder del nacional-catolicismo. Ninguno de los dos bandos criticó enteramente la obra de Dozy, y más bien actuaron como abejas melíferas buscando el polen con sus antenas. Ramón Menéndez Pidal llegó a acusar a Dozy de *cidofobia* por sus ataques dirigidos al héroe castellano.[28]

Ramón Menéndez Pidal publicó en 1929 *La España del Cid* que fue recibida con aclamación por parte del público.[29] Entre los primeros críticos se encontraba Azorín (1873-1967), que había publicado en 1899 una obra titulada como *El alma castellana (1600-1800).* Azorín elogió el trabajo de Menéndez Pidal como una maravillosa lección de patriotismo. Menéndez Pidal había proporcionado a los españoles el Cid que querían. Y su versión era inexpugnable. El héroe nacional que presentó de manera tan convincente y tan legible en el texto de su trabajo fue elaboradamente defendido, apoyado por las notas de pie y los apéndices de eruditos meticulosos, y reforzado por la autoridad intelectual del Director de la Real Academia Española. No hubo, por tanto, ninguna crítica al Cid de Menéndez Pidal en su tierra natal, y carecieron de relevancia las que hubiera habido en otros lugares.[30]

La blasfemia del héroe castellano no se produjo en la *Historia de los musulmanes de España* sino más tarde, en *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* En el siglo IX, el bando del patriotismo español manifestaba el nacionalismo con otro héroe español, el rebelde *Amar Ibn Hafson*. Todo lo que tiene España *musulmana* son tres frases. En la primera se compara a

años de la vida del caballero castellano Rodrigo Díaz el Campeador. Se trata de la primera obra narrativa extensa de la literatura española en una lengua romance.

[28] Fletcher, R. *The Quest for El Cid*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1991, p. 203.

[29] Realmente la polémica es un hecho frecuente debido al contraste existente entre las fuentes árabes y las fuentes cristianas (en este caso la Crónica General). Véase: Barkai, R. *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España Medieval*. Ed. Rialp. Madrid, 2007. Nota nº 8, p. 194.

[30] *Ibídem,* p. 204.

un paladín llamado *Mohalab* con el Cid, del que se dice que es un héroe cristiano, aunque más tarde se afirma, con respecto al romance,[31] que no era más que un misionero «*Mohalab* los salvó. Era, sin disputa, un hombre superior, digno de la admiración entusiasta que demostró por él un héroe cristiano, el Cid, cuando en su alcázar de Valencia se hacía releer las hazañas de los antiguos héroes del islamismo.»[32] La segunda frase hace referencia al Cid, en cuanto que los valencianos estaban hartos de él y por ello piden ayuda «Los valencianos se quejaban de Rodrigo el Campeador —el Cid—, que se había erigido en protector de *Cadir*, después de obligarle a pagar un tributo mensual de 10.000 ducados, y que asolaba el reino, so pretexto de someter a los rebeldes a la autoridad del rey.»[33] La tercera y última frase se refiere a la ciudad de Valencia, que no pudo ser tomada por los almorávides hasta la muerte del Cid. «En 1102 los almorávides tomaron posesión de Valencia, ciudad de la que se había apoderado el Cid ocho años antes. Mientras vivió, los almorávides intentaron en vano quitársela, y después de su muerte —1099—, su viuda, Jimena, se sostuvo allí más de dos años; pero Alfonso, a quien ella había llamado en su auxilio, y que encontraba a Valencia muy alejada de sus Estados para poder disputársela mucho tiempo a los sarracenos, la indujo a abandonarla.»[34]

[31] Pero no significa el rechazo total de las fuentes romances. Respecto al romance, Cristina Segura Graíño explica que: «Una fuente literaria como son los romances ofrece muchas posibilidades para un acercamiento a la construcción de una mentalidad dominante como es la consideración de los musulmanes como "lo otro".» Véase: Segura Graíño, C. *Musulmanes y cristianos en los romances fronterizos.* J. L. Garrot Garrot; J. Martos Quesada (eds.). Ed. G. Martin. Madrid, 2006, p. 119.

[32] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 155; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 117; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 151-152.

[33] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, pp. 212-213; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 330; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 191.

[34] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 245; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 347; Dozy, R. *Historia de los*

Hay que decir que aunque R. Dozy fue injusto con la cultura islámica, también lo fue con la cultura española. R. Dozy nunca olvidaría la guerra de Flandes y todos los enfrentamientos entre los Países Bajos y España. La imparcialidad en la historia escaseaba en estos tiempos, sobre todo, en el caso particular de Dozy que había conseguido una fama y un prestigio que pocos orientalistas conseguirían. Pocos historiadores se han atrevido a criticar a Dozy. Julio Puyol (1865−1937), historiador y crítico literario, con su artículo *El Cid de Dozy* en la revista Revue Hispanique, critica la falta de disciplina de Dozy, y sin ningún tipo de maniobra va directo al grano: «Dozy tuvo ante todo una profunda aversión hacia España. Diríase que al elegir al Cid como materia de sus investigaciones, llevó como principal propósito inferirnos una ofensa, tomando por blanco de su mal humor al único héroe español de la Edad Media que ha alcanzado —según él,— nombre verdaderamente europeo, y que al ver que el pueblo español, encariñado con la memoria del famoso caudillo castellano, viene haciendo de él desde hace ocho siglos, la encarnación de sus sentimientos caballerescos, se esforzó en presentarle ante el mundo como un ser despreciable, experimentando la insana complacencia del fanático que insulta las creencias ajenas en los símbolos que puedan serles mis queridos.»[35] Podemos apreciar cómo un personaje amado nacionalmente fue maltratado por R. Dozy al pintarlo de salvaje e inmoral.

Se podría establecer una similitud entre el personaje del Cid y la *Historia de los musulmanes en España* de R. Dozy. Al igual que podemos hablar de un Cid real y de un Cid imaginario, podemos hablar de una historia real de los musulmanes en España y de una historia ficticia de los musulmanes en España, a pesar de que R. Dozy defendió la disciplina histórica frente a la ficción. Respecto a la realidad y

Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, pp. 220-221.

[35] Puyol, J. *El Cid de Dozy*. Ed. Kessinger Publishing. Montana, 1910, p. 2.

ficción del personaje del Cid, Gonzalo Martínez Díez indica que en el Cid Campeador, hay que hacer una distinción neta entre dos personajes muy diversos: por un lado, el noble castellano y conquistador de Valencia, y por otro lado, el Cid de la leyenda, el de la jura de Santa Gadea, el padre de las hijas afrentadas en el robledal de Carpes o el de las cortes de Toledo. Poca relación existe entre el primero, nacido hacia el 1050 en el reinado de Fernando I y fallecido en 1099 en el reinado de Alfonso VI, y el segundo, fruto de la mente y devoción creadora de los juglares y de la genial inspiración del autor del *Cantar de Mío Cid*, provista de detalles *seudohistóricos* para dotar de verosimilitud histórica a la creación artística.[36]

Hoy día no se sostiene que la primera versión del Cantar fuera compuesta inmediatamente después de la muerte del héroe y que como ahora lo conocemos el poema tomaría forma en una época en la que el Cid era ya un personaje con una aureola casi mítica. La tendencia más generalizada en la actualidad es fechar la composición del Cantar que admiramos en el único manuscrito conservado, el que muy probablemente ordenó copiar el concejo de Vivar, en torno al año 1207. Si la fecha fuera cierta habría transcurrido más de un siglo desde la muerte del Cid Campeador hasta que el poema se fijara definitivamente por escrito. Por supuesto, no hay por qué descartar que el Cantar se trasmitiera de memoria en memoria a través de los juglares desde muchísimo tiempo antes.[37]

Francisco Javier Simonet, que lideraba el segundo de los bandos, mantuvo una formidable relación con R. Dozy, según Maribel Fierro,[38] sin embargo, esto no

[36] Martínez Díez, G. *El Cid histórico*. Ed. Editorial Planeta, S. A. Barcelona, 1999, p. 17.

[37] Moreta Velayos, S. *Entre la historia y la literatura: el cid la creación de un personaje histórico.* En: *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX).* Martín F. Ríos Saloma (ed.). Ed. Ciudadela. Buenos Aires, 2011, p. 376.

[38] Desafortunadamente no conocemos el contenido de las cartas, de la correspondencia que mantenían ambos, debido a la mala calidad de los papeles y las copias. Maribel Fierro afirma que el

fue un problema para que criticara su metodología de "falsificación sistemática de la historia" y del que dijera que "ha emborronado de intento con la mentira y la calumnia para hacer aborrecible a la Iglesia católica." «La falsificación sistemática de la historia, iniciada por el protestantismo, según notó el ilustre conde de Maistre, ha logrado grandes progresos en nuestros días, siendo uno de los caracteres distintivos de la presente decadencia. Porque si es grave desdicha para la sociedad humana la apostasía especulativa y práctica que hoy contemplamos, y el despeñarse sin Dios y sin esperanza en el abismo y en el caos, es asimismo gran miseria el no poder hallar en las falseadas páginas de la historia gloriosos ejemplos, sabias secciones y dulces recuerdos que detengan a los hombres en el camino de su locura y de su perdición. ¿Qué conciencia recta, qué inteligencia perspicaz no reconoce con dolor que la historia se ha emborronado de intento con la mentira y la calumnia para hacer aborrecible a la Iglesia católica, maestra y moderadora de las naciones, para negar sus beneficios, que contrastan con los males presentes, y para alejar más y más a los hombres de los caminos por donde la Providencia quiso conducirlos a su felicidad temporal y eterna?»[39]

Por ejemplo, el ferviente catolicismo de Simonet ante la crítica de R. Dozy al sistema de esclavitud del estado visigodo, le hace reaccionar en defensa de la patria frente a la absurda crítica extranjera. «Mucho y malo, en su mayor parte, es lo que, durante nuestro siglo, han escrito los extranjeros acerca de nuestra historia: diríase que en sus apasionados y calumniosos escritos de este género han tratado de vengar añejos agravios y satisfacer rencores nacionales. Lo peor del caso es que la escuela liberal, falta justamente de fe, de patriotismo y de sentido histórico, ha copiado con bajo servilismo y

contenido en su mayoría eran preguntas que Simonet hacía a Dozy. Véase: Fierro, M. *Algunas cartas de arabistas españoles dirigidos a R. Dozy y M. J. de Gorje*. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 40-41(1), pp. 111-125, Universidad de Granada, 1991-1992.

[39] Simonet, F. J. *Examen de libros Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110).* La ciencia cristiana, 11, 1879, pp. 69-77 y 156-170.

necia fruición los ataques más o menos injustos, y a veces disparatados y ridículos, que ha menudeado contra nuestra patria la absurda crítica extranjera.»[40]

Simonet, sin embargo, aun reconociendo la habilidad de su estilo, no consideraba *Histoire des musulmans d'Espagne* una obra de ciencia. «A nuestro juicio, entre las obras de este autor, no descuella ciertamente por su mérito la *Histoire des musulmans d'Espagne*, compendio histórico, hábilmente trazado, escrito en estilo agradable, anecdótico y pintoresco, con mucho de nuevo, de ingenioso y de peregrino en la narración; pero inferior, sin duda, como obra de ciencia, de erudición y de crítica a su novísimo libro titulado: *Suplement aux dictionnaires árabes.*»[41]

Finalmente, Simonet colocó a Dozy la etiqueta de protestante y racionalista, frente al catolicismo. Simonet no diferenció entre la crítica religiosa y la crítica científica a la historia. «Como protestante y racionalista, M. Dozy, al trazar ese período de nuestra historia, ha seguido el espíritu y la corriente de la escuela moderna, desconociendo el reinado social de Jesucristo, y que la Iglesia es única y fecunda madre de toda civilización y progreso verdadero. Por eso ha ensalzado a los sectarios de Mahoma, que sumieron en la barbarie a tantos pueblos ya iluminados con la luz del Cristianismo, y que en tanto peligro pusieron la cultura europea; por eso, al juzgar como historiador entre moros y españoles, sentenció más de una vez en favor de aquellos, y tuvo por fanáticos a los defensores de Cristo. Que su criterio o filosofía es racionalista, y hostil a veces al Cristianismo, pruébalo escribiendo temerariamente que la Iglesia canonizó el suicidio, y aprobando aquellas impías y estúpidas palabras de Michelet: «Ce paradis idéal d'un monde asservi à l'Eglise n'aurait réalisé ici-bas que l'Enfer.»[42]

[40] *Ibídem*.
[41] *Ibídem.*
[42] Simonet, F. J. *Examen de libros Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110).* La Ciencia Cristiana, 11, 1879, pp. 69-77 y 156-170.

Dozy se describe a sí mismo como un erudito crítico y antidogmático: "¿Hace bien el hombre al creer que posee lo que él llama sentido común, o está equivocado?[43] Dozy, de hecho, hace una crítica al judaísmo del que no tuvo la menor idea. El libro de Dozy no era un libro de crítica bíblica, más bien era un estudio de la historia de la creación del culto árabe en La Meca antes del periodo musulmán.[44] Pero Dozy recurrió a argumentos secundarios en varias áreas: la antigua religión israelita (de la que deriva el culto a La Meca), la historia de la tribu de Simeón (que según él había desaparecido de la historia de Israel y se abrió paso en el mundo árabe), y la historia de la religión árabe antes del Islam. Su importancia para la crítica bíblica deriva de sus argumentos sobre la primera de estas materias, la historia de la antigua religión israelita. Como fundamento de su pretensión, dio comienzo a su libro con un largo prólogo sobre el tema de la crítica bíblica. Los capítulos restantes del libro tenían poco que ver con la crítica bíblica.[45] Parece ser que Dozy poseía un enorme placer de satisfacer su deseo de criticar a todas las religiones.

Es muy triste que en España no se hiciera una crítica sólida y científica a toda la obra de Dozy. La crítica fue un reflejo de un concepto y una representación de la historia de al-Ándalus que no pertenece a nosotros, de gente lejana en el tiempo y el espacio. O por decirlo de otra forma, a quién le importa al-Ándalus y su historia. En cualquier caso, la batalla entre los dos bandos respecto al *Cantar de Mío Cid* estaba perdida ya que las fuentes acerca del Cid fueron calificadas como no auténticas por

[43] HaCohen, R. *Reclaiming the Hebrew Bible: German-Jewish reception of biblical criticism.* Ed. Walter de Gruyter. New York, 2010, p. 141.
[44] Esta fue la base del trabajo de Oort, H. *The worship of Baalim in Israel based upon the work of Dr. R. Dozy, "the Israelites at Mecca."* Ed. Longmans, Green. London, 1865.
[45] HaCohen, R. *Reclaiming the Hebrew Bible: German-Jewish reception of biblical criticism*. Ed. Walter de Gruyter. New York, 2010, p. 141.

proceder de la leyenda, el folclore y noticas en crónicas. Anteriormente a R. Dozy, el *Cantar de Mío Cid* había sido hartamente criticado, sobre todo por Masdeu. Sin embargo, en las fuentes árabes hay abundante información, y así R. Dozy aprovechó a publicar un gran artículo que es la joya más preciada de su trabajo para el mundo occidental. Este ensayo abarcaba la mitad de un volumen y, más tarde, también apareció por separado. Hay que señalar que el documento árabe principal sobre el Campeador fue descubierto en 1844 por Dozy.[46] Sus *Investigaciones sobre la historia y la literatura de España durante la Edad Media*[47] demuestran que las fuentes árabes describen clara, directa y detalladamente al Campeador "القنطيبور" y su domino sobre Valencia "بلنسية".

10.3. La crítica de la *Historia de los musulmanes* en el mundo

Esta tragedia española resultó cómica, en cierto modo, para la crítica internacional, sobre todo para la cultura francófona, pues la obra de R. Dozy fue escrita en francés. Los francófonos no estaban satisfechos con la misma, no tanto por su baja calidad historiográfica sino por la rareza del estilo de R. Dozy, para quien el francés no era la lengua materna. Defrémery, aunque admitió que su estilo era en general correcto, páginas enteras de sus obras estaban escritas con una rara expresión. Se podía entrever que el autor carecía del hábito a la lengua francesa y de un oído más grave y delicado.[48] Esta era también la opinión de Ernest Renan, quien criticó el francés de

[46] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy.* Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, pp. 18-19.
[47] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Ed. E. J. Brill. Leyde, 1849, pp. 320-711. Más tarde, Dozy publicó un libro sobre este tema. Véase: Dozy, R. *Le Cid d'après de nouveaux documents.* Ed. Leyde E. J. Brill. Leiden, 1860.
[48] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy.* Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 20.

Dozy en su revisión al primer volumen de *Les Recherchées*, declarando entre otras cosas que Dozy no había alcanzado el arte del bien escribir.[49]

Dozy se tomó a pecho la crítica. La tarea crucial en la vida de un autor es volver a leer, no los manuales de referencia en historia sino las grandes obras de la literatura francesa. Dozy, por tanto, no hizo oídos sordos a esta advertencia. Empezó a traducir varias novelas francesas al holandés y, pasado cierto tiempo, las tradujo de nuevo al francés. Más que en el pasado, dedicó su tiempo libre a la lectura de los mejores escritores de Francia. El manuscrito de la *Historia de la España musulmana*, que apareció en 1861, volvió a ser leído por Defrémery, y grande fue su satisfacción cuando éste no le hizo ninguna observación. Dozy había publicado casi todas sus obras anteriores en francés, luego era natural que este trabajo también apareciera en esta lengua de la que ahora sí parecía tener un verdadero dominio. Algunos de sus colegas, como P. J. Veth, que le expresaron el temor a que el público holandés no le leyera, se opusieron a que utilizara un idioma extranjero. Es, sin embargo claro que Dozy siempre tuvo la intención de publicar su trabajo más relevante en una lengua internacional.[50]

10.4. Exageración respecto a la *Historia de los musulmanes de España*

De cualquier forma, la obra de Dozy fue muy elogiada, aunque casi siempre se habló de una obra de literatura más que de historia. «La mayor parte de las obras de Dozy aparecieron en francés, lengua que llegó a escribir con maestría y su buen estilo mereció un

[49] *Ibídem,* pp. 20-21.
[50] Brugman, *J. Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940.* Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 69.

elogio especial de Renán».[51] «Su historia de los musulmanes en España, cuyo estilo es perfectamente correcto y está dotado de toda una vivacidad francesa, nos dio a conocer a un buen historiador, artista y filósofo. No ha sido fácil presentar algunas visiones generales sobre la organización social de la España árabe porque es una historia de ayer y un tema tan nuevo. Finalmente, R. Dozy en sus investigaciones lexicográficas muestra una mirada segura y, su erudición, que es de las más vastas, le hacen ser uno de los sucesores del célebre Quatremère, un digno descendiente de Schuiten.»[52]

Las exageraciones pueden pasar de una generación a otra sin ningún problema, convirtiéndose en tarea ardua hacer una crítica a un trabajo que se convierte en sacratísimo. Hay que señalar cómo Dozy alcanzó el triunfo tras su batallar, y De Goeje así lo cuenta en la biografía que hace de Dozy: «…desde entonces el sabio orientalista R. Dozy ya era grande. Dozy ha hecho fruto. Cuando, diez años más tarde, la segunda parte de las *Recherchées* estaba lista, la primera parte estaba casi agotada en las librerías. La lucha contra Conde y toda la grandeza que había alcanzado; la misma España que había reconocido la victoria de Dozy y le había rendido homenaje en la Academia de la Historia de Madrid, que le nombró miembro correspondiente el 15 de marzo 1851, y cuyo gobierno designó Comendador de la Orden de Carlos III el 22 de febrero 1853. Por ello, reanudó la publicación de la primera parte de las *Recherchées* que había alcanzado un valor definitivo. Además, con la advertencia de Defrémery, Dozy se aplicaría generalmente a moderar su crítica.»[53]

Una vez que le llegó el triunfo, Dozy recibió muchos honores. Y así, por ejemplo, Defrémery aseguraba que nadie estaba mejor preparado que Dozy para rehacer el trabajo de Conde, pues estaba dotado de un profundo conocimiento de la

[51] Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, p. 10.
[52] Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XIIe au XIXe siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales.* Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2, p. 65.
[53] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy*. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 21.

lengua árabe.[54] Pero los más exagerados en honrar a R. Dozy fueron los españoles, demostrando que existe una influencia árabe en la mentalidad española por el exceso de sentimiento y la desmesura en la forma de expresión.

Tras la muerte de R. Dozy, el historiador Francisco Guillén Robles (1846−1926) le describió de tal modo que podemos decir que nadie ha recibido tanto honor en vida y más tarde, tras su muerte. «Si hubiera de referir la vida y juzgar las obras de este autor ilustre con la extensión que merecen, si hubiera de presentarle en el centro científico en que trascurrió su existencia, rodeado de sus maestros, de sus colegas y de sus discípulos, ciertamente que podría escribir, más que un artículo de revista, un voluminoso libro. Libro que reseñando en detallada monografía, la existencia de Dozy y sus relaciones literarias, sería interesantísimo para nosotros los españoles; pues al ocuparme de él debía tratar de algunas ilustraciones patrias, y porque la mayor y más principal parte de sus obras abraza largos períodos de los más romancescos y bellos de nuestra historia. Cuando multitud de grandes cualidades se reúnen en un hombre; cuando vida laboriosa, fantasía brillante, ingenio claro y agudo, sagacidad que asombra por lo perspicaz, crítica profundamente erudita, y amor incontrastable a la exactitud, a la precisión y a la verdad, distinguen a un escritor, su nombre pasará seguramente a la posteridad, como pasa el de Dozy, entre el respeto y la admiración de sus coetáneos, rodeado de gloriosísima aureola. España ha llenado cuasi por entero su grandiosa obra; como nuestro Flórez, como Zurita, ha iluminado espacios bien oscuros de su historia; nos ha relatado memorias del tiempo viejo que creíamos desvanecidas para siempre; ha borrado, no ya de la vulgar opinión, más del común sentir de los sabios, errores de cuenta, y así como un guía, sacudiendo su antorcha en esas oscuras cavernas, alcázares encantados de estalactitas, descubre maravillas en lontananza y en torno del asombrado viajero, así su saber, agitando la antorcha de la inspiración histórica ante el oscuro pasado de nuestra Edad Media, nos ha hecho asistir a la

[54] *Ibídem*, p. 19.

vida de aquellos tiempos, y nos ha indicado anchos espacios a los cuales dedicar nuestros esfuerzos. Podrá decirse de él que se mostró duro con los que le precedieron en su camino; duro también con muchos de sus coetáneos; no solo duro, sino en ocasiones injusto: podrá decirse que parecía querer imponer a todos una superioridad evidente, que hubiera ensalzado mucho mejor la indulgencia; que algo de la glacial animadversión de Gibbon a la idea católica pasó por su alma; que nos conoció en los libros más que en la vida real; podrá decirse todo esto, pero muchos de estos cargos se desvanecen hoy al borde de su sepulcro, ante las grandes obligaciones y los considerables beneficios que le debemos. Muchos de estos cargos refluyen también en por nuestra; pues la severidad de su crítica ha hecho muy difíciles en España las ligerezas de Conde o las patrañas de Faustino Borbón; ha mostrado a nuestros abrazantes cuán austera es la labor que han emprendido, y les ha trazado ancho campo de acción para sus investigaciones. Dozy será siempre para los arabistas, como es Silvestre de Sacy, como Caussin de Perceval, un acabado modelo, con sus grandes cualidades para imitarlas, con sus pequeños defectos para huirlos y para olvidarlos. Entre las más excelentes figuras de la historiografía patria, entre aquellos sabios varones, que tanto contribuyeron a la ilustración de nuestros anales, Antonio Agustín, Mariana, Alderete, Nicolás Antonio, Velázquez, Morales, en el Parnaso de nuestros historiadores, tendrá lugar preferente Reinaldo Dozy, a quien sus trabajos en por nuestra conceden carta de ciudadanía española. Muchas veces admiró, muchas celebraron a aquellas autoridades históricas; si ellos pudieran haberse visto juntos con él, ciertamente que le recibieran con gallarda cortesanía española como á par en mérito, y que cual á compatriota lo consideraran. España debe á Dozy respetuosa gratitud, y es de esperar que cuando la ciencia europea ha cubierto de flores su tumba, nuestra patria, siempre hidalga en sus obligaciones, se adelante a todas en la demostración de su duelo.»[55]

[55] Guillén Robles, F. *Necrología: Reinhart Dozy.* Boletín de la Real Academia de la Historia, 4, 1884, pp. 291-311.

Es bien poco probable que se combinen en una misma persona la erudición y la fantasía, así como encontrar en un poeta cualidades de matemático. La inspiración del filólogo, puede ser grande, pero desde luego no es la misma que la del historiador. La lexicología se caracteriza por su aridez y resulta muy difícil evitar que ésta penetre en el entendimiento sin que imprima su sello en el alma. Como afirman algunos etnógrafos, las grandes llanuras secas, monótonas, tristes, y los países montañosos, accidentados, ásperos, abruptos, imprimen algo de su carácter peculiar en el carácter de sus moradores. Siguiendo al que fue académico de la Real Academia de la Historia, Francisco Guillén Robles, en Dozy se compenetraban ambas capacidades.[56]

Hay quien cree que la obra maestra de Dozy es su *Historia de los musulmanes de España.* En sus obras históricas, ésta aventaja a todas; pero en la totalidad de sus producciones, otra merece mejor el título de obra maestra. Habían precedido a aquella la *Historia de la dominación de los árabes en España* de Conde, y la *Historia de las dinastías mahometanas* de Gayangos. Esta última, por estar escrita en una lengua no muy utilizada en España, aunque contenía verdaderas revelaciones, no ejerció toda la influencia que hubiera merecido. El examen del libro de Gayangos conduce a admirar la vocación incontrastable de un hombre que, desprovisto en España de toda enseñanza, con sus solas fuerzas, pudo prepararse para llegar a publicar su obra en la que dio a conocer manuscritos apenas descritos ó completamente ignorados, ideas, noticias y juicios sobre estudios, muchos de ellos apenas iniciados. Aun después de los grandes adelantos del orientalismo europeo,

[56] *Ibídem,* pp. 291-311.

se puede aprender mucho de sus notas que constituyen un rico tesoro de indicaciones para la bibliografía, historia y geografía española.[57]

En la nota preliminar en *Historia de los Musulmanes de España* encontramos un párrafo muy significativo en el análisis de dicha obra, haciendo hincapié en el envejecimiento de las obras en general, pero en el caso que nos ocupa, nos encontramos ante una excepción por su valor, por ser "una obra maestra." Incluso el traductor se atrevió a colocar dicha obra a la misma altura que la de Gibbon o la de Mommsen. «La investigación y el hallazgo continuo de nuevos hechos y documentos hacen que los libros de historia envejezcan rápidamente desde el punto de vista científico. Pero aunque superados en el detalle, rectificados o suplementados, y en algunos casos hasta invalidados en ciertos aspectos, si su aportación fue auténtica y su auge merecido, no pierden nunca su valor y permanecen en pie, no sólo como grandes hitos de la ciencia histórica, sino también como acervos de conocimiento siempre útiles de estudiar y hermosos de contemplar. La historiografía, además, entraña un elemento de belleza formal que, aparte del estilo, comprende la arquitectura exterior e interna de la obra, su dramatismo y el espíritu que la anima, elemento que escapa a la caducidad y basta para asegurarle la admiración de las generaciones ulteriores. Tal ocurre, por ejemplo, con *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* de Gibbon o con la *Historia de Roma de Mommsen* [Turner, 20031 (más vigente aún la segunda desde el punto de vista estrictamente histórico que la primera, cuya inmortalidad reside ya más en sus valores literarios), y tal es también el caso de la *Historia de los musulmanes de España* de Dozy.»[58]

[57] *Ibídem,* pp. 291-311.

[58] Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid. 2004. p. 9. Es el punto de vista de Federico de Castro, excatedrático de la Universidad de Sevilla. "Fruto de un trabajo de veinte años, durante los que su autor ha consultado todos los manuscritos relativos a la historia de los árabes que se conservan en Europa, es de aquellas que están llamadas a formar época en este género de estudios; hoy es considerada justamente como la mejor y lo será siempre, como una de las clásicas en esta materia." Véase el prólogo del traductor en: Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, p. 15.

Falta solamente añadir que el auténtico juicio y análisis de las obras de R. Dozy se lo debemos a Pascual de Gayangos. Harto de los ataques de R. Dozy, emitió sus análisis de forma privada, mediante correspondencia. «Sobre lo que dice de mí y de mis errores, a menudo tiene razón, pero no siempre. Usted ve que el pecador contrito reconoce sus faltas. No soy orgulloso, no pretendo laureles literarios, cuestan demasiado, y yo no los quiero, yo no envidio a nadie, y no tengo enemigos. Pero siempre encuentro, déjeme decirle, que a pesar de que en este último libro usted me critica con un poco más de suavidad, y no le importa a mi costa, que usted me trata con poca cortesía. He recibido muchas cartas de los más eminentes de la ciencia con los que estoy en correspondencia, y todos son de la misma opinión, todos creen que yo he sido tratado muy mal y muy rudamente por usted, y me han preguntado muy seriamente si me había peleado con usted por alguna causa independiente de la literatura, porque de lo contrario no podrían concebir su sangrienta crítica y a menudo innecesaria e incluso injusta. Me preguntan cómo es que nunca quiso tener en cuenta las circunstancias en las que he publicado mi traducción, que usted me acusa de tener algunos pasajes *ommis*; cuando dije en mi Prólogo (p. XV) que yo no pretendía publicar más que un extracto de la parte histórica de la obra, y, finalmente, por qué no quiere usted darse cuenta de lo que digo en el Prólogo (p. XVII)... Incluso hay uno de esos caballeros que dice ser su amigo que pretende que usted tenga todo lo que había de bueno en Almakkari y en mis notas sin citarme, y usted ha tomado cuidadosamente todos mis errores».[59] Tal vez ésta es la respuesta entre rivales. Sin embargo, todo lo que declaró Gayangos fue objetivo; la soberbia que le impedía reconocer sus errores, la tendencia a laureles literarios, y sobre todo, la escasa bibliografía que Gayangos acusó en Dozy. Y aunque Gayangos no demostró sus argumentos ni los publicó en ninguna revista o libro, éstos eran ciertos y vamos a demostrarlo en nuestro trabajo.

[59] Fierro, M. *Algunas cartas de arabistas españoles dirigidos a R. Dozy y M. J. de Gorje.* Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 40-41(1), pp. 111-125, Universidad de Granada, 1991-1992.

11. Discriminativo en la selección de las fuentes

> «No multiplicar inútilmente las notas, los textos y las citas. En trabajos de este género sólo deben aparecer los resultados, libres del aparato científico que ha servido para obtenerlos. Sólo he tenido cuidado de indicar las fuentes en que he bebido.»[1]

11. Discriminativo en la selección de las fuentes

En particular, este enfoque tiene la ventaja de que nos permite interactuar con otra interpretación de d'Herbelot,[2] propuesta por Edward Said en *Orientalismo.* La representación de Said en el libro de d'Herbelot[3] se puede simplificar mediante la identificación de dos líneas de argumentación. Por un lado, Said sostiene que la biblioteca oriental fuerza al lector a acercarse a Oriente a través del filtro de "redes y códigos" impuestos por el orientalista, por lo que la verdad está

[1] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 6; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, p. 26; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 16. Me resulta fatigoso en muchos casos indagar de dónde obtuvo el autor estas noticias, estas informaciones, y por lo tanto, entender los análisis que hizo. Las notas para R. Dozy eran algo inútil, y es extraño que un autor moderno haga estas declaraciones. En docenas de páginas es imposible encontrar rastro de alguna información acerca de las fuentes utilizadas. Podríamos decir que R. Dozy pertenece a la escuela antigua de los orientalistas, en la que la autoridad del historiador es suficiente para confiar en su materia y, por lo tanto, informarnos sobre la historia de al-Ándalus.

[2] Barthélemy d'Herbelot (1625-1695), orientalista francés cuya monumental enciclopedia de cuatro volúmenes, *la Bibliothèque orientale* (1697), fue publicada póstumamente por Antoine Galland (1646-1715). D'Herberlot fue el primer europeo traductor de *Las mil y una noches* (véase: Alf Layla wa Layla) "ألف ليلة وليلة". Escribió en una época en la que los europeos consideraban "Oriente" como un lugar exótico pero indiferenciado. Véase: Laurens, H. *Aux sources de l'orientalisme: la Bibliothèque Orientale de Barthélemi d'Herbelot*. Ed. Département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 6. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1978, p. 102; Dew, N. *The order of Oriental knowledge: the making of d'Herbelot's Bibliothèque Orientale.* En: *Debating World Literature*. Ed. Christopher Prendergast. London, 2004, pp. 233–252.

[3] Said se refiere a: D'Herbelot, B.; Galland, A. *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'orient*. Ed. La Haye J. Neaulme et N. Van Daalen (eds.), 1777-1778. El libro fue editado varias veces, aunque la primera edición es de Maestricht. Paris, 1776.

en función del juicio aprendido, no en el material en sí mismo, lo que a su vez parece incluso deber su existencia al orientalista. Por otro lado, Said sostiene que d'Herbelot no tenía intención de revisar las ideas recibidas comúnmente sobre Oriente: el trabajo, por tanto, confirma los prejuicios de los lectores, estableciendo el Oriente a la consideración del lector europeo: se crea Oriente como un espacio cerrado, un escenario limitado. Esta sensación de confinamiento, o dominio, sugiere que la biblioteca oriental ha permitido a los lectores europeos descubrir sus capacidades para englobar y orientalizar el Oriente por medio de la experiencia del orientalista. En la opinión de Said, el libro de d'Herbelot expresa la eficacia de la disciplina del orientalismo,[4] la técnica triunfante por haber tomado la inmensa fecundidad de Oriente y haberla hecho sistemática y alfabéticamente cognoscible a los occidentales. El hecho de que el trabajo se organice en una serie de artículos ordenados alfabéticamente es, para Said, importante: lo que pudo haber sido un conjunto disperso de hechos adquiridos al azar se transformó en un panorama Oriental racional, de la A a la Z. Como ejemplo, en un artículo sobre Mahoma, Said sostiene que el hecho mismo de que la información se presente en forma de artículo sirve para delimitar la imagen del Profeta, reduciéndolo casi a un tipo genérico por un proceso de confinamiento discursivo'. Por otra parte, el énfasis de Said acerca del orden alfabético (lo que ofrece la página impresa es un juicio ordenado y disciplinado de la materia) presupone una concepción de la biblioteca oriental como una unidad tipográfica estable.[5]

[4] Véase: Vaca, A. *Educación y transmisión de conocimientos en la historia*. Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2001. Es novedoso el orden alfabético de la información, introducido por D'Herbelot, p. 18.

[5] Dew, N. *Orientalism in Louis XIV's France.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2009, pp. 190-191.

Creemos que es imprescindible volver a las fuentes principales para conocer el grado de verdad del historiador o de la historia.[6] De suma importancia es el estudio de los documentos primarios. El historiador debe volver a las fuentes originales en lugar de confiar en historias secundarias aderezadas de prejuicio y error. Al igual que el científico con su microscopio inspecciona de primera mano el mundo material, el historiador debe ir a los archivos para examinar las huellas documentales de la época sometida a estudio, aplicando los métodos de la crítica textual desarrollada en Alemania a principios del siglo XIX. Sólo entonces la verdad salir de las brumas del tiempo histórico, y sólo entonces los hechos históricos podrán ser descubiertos.[7]

R. Dozy lanzó una amarga aunque curiosa crítica a José Antonio Conde. El orientalista holandés llegó hasta el punto de atribuirse el ser la primera persona[8] en tratar seriamente el tema de la historia de los musulmanes en España.[9] En el análisis que Dozy hace al trabajo de Conde le critica su falta de conocimiento gramatical y sentido histórico y de escasas fuentes bibliográficas.

[6] Sobre los historiadores y la historia en el siglo XVIII y la importancia de las fuentes en la mitología de la historia, véase: Gooch, G. P. *History and historians in the nineteenth century*. Ed. Longmans, Green, and Co. London, 1913.

[7] Lambert, P.; Schofield, P. *Making History, An introduction to the history and practices of a discipline*. Ed. Routledge. London, 2004, p. 33.

[8] Buresi, P. *Al-andalous entre orient et occident l'invention des origines*. En: Al-Andalus/España. Historiografías en contraste siglos XVII-XXI. Edición. Manuela Marin. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 2009, p. 120.

[9] Realmente Dozy no fue el primero en hacer la historia de los musulmanes en España. Es una falta de humildad por parte del autor holandés al declarar que fuera el primero y es harto equivocado de que su obra fuera la primera. El primer autor occidental fue José Luis Conde con su libro *Historia de la dominación de los Árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábigas* (1820), Madrid. Otro historiador español es Gayangos, parte de esa tradición librepensadora del arabismo español, que también estudió James T. Monroe y que optó en esas décadas de inestabilidad política del reinado de Isabel II por realizar gran parte de su obra en un autoexilio londinense. Fue allí donde tradujo y publicó entre 1840-43 los dos volúmenes de su *The History of the Muhammadan Dynasties in Spain*, basada en la obra de al-Maqqari y en la que, según Manuela Manzanares, se encuentran los cimientos de la historiografia moderna hispano-árabe. Véase: López García, B. *Enigmas de al-Ándalus: una polémica*. Revista de Occidente, 224, Enero 2000, pp. 31-50 (en el monográfico "Al-Ándalus frente a España: un paraíso imaginario").

«La historia de España,[10] y particularmente la de los moros, ha sido durante veinte años mi estudio predilecto, mi preocupación continua, y antes de comenzar este libro, he pasado gran parte de mi vida en reunir sus materiales que se hallaban esparcidos en casi todas las bibliotecas de Europa, en examinarlos, compararlos y publicarlos en gran parte. Y, sin embargo, no doy a luz esta historia sino con gran desconfianza. El asunto que he elegido es nuevo, porque los libros que de él se ocupan no son de ninguna utilidad, como he tratado de demostrarlo en otra obra, tienen por base el tratado de Conde, es decir, el trabajo de un hombre que tenía a su disposición pocos materiales, que falto de conocimientos gramaticales no estaba en el caso ni aun de entender los que tenía, y que carecía por completo de sentido histórico. No se trataba, pues, de rectificar aquí o allí algunos hechos desfigurados por mis antecesores o de presentar algunas circunstancias desconocidas, sino de tomar las cosas de raíz, de hacer vivir por primera vez en la historia a los musulmanes españoles, y si la novedad del asunto es uno de sus atractivos, es al mismo tiempo origen de todo género de dificultades.»[11]

La obra de Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, también es escasa en bibliografía,[12] y él mismo confesó que solamente utilizó las obras que encontró en

[10] Nuestro trabajo se ha establecido en base a la primera edición de Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861. Y la primera edición en lengua castellana en 1877, traducida por Federico de Castro, excatedrático de la Universidad de Sevilla. La misma edición de Federico de Castro fue publicada en la nueva edición de 2004 por la editorial de Turner. Otra edición en español de 1920 es Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona. La traducción del francés al español ha sido realizada por Magdalena de Santiago-Fuentes Soto, pedagoga, escritora y traductora española.

[11] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, p. 5; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, p. 25; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, p. 15.

[12] En total son 74 las citas bibliográficas, entre manuscritos, crónicas, fuentes y libros:

A) Fuentes árabes: crónicas, historia, geografía, literatura. Total 38:
   1. Abd-al-wâ-ahid, The History of the Almohades etc., ed. by R. Dozy. Leyde, 1847.
   2. Abou-Ismâîl al-Baçrî, Fotouh as-Châm, éd. Lees, Calcutta, 1854, dans la Bibliotheca Indica.
   3. Abou-□l-mahâsin, Annales, éd. Juynboll. Leyde, 1852 et suiv.

4. Aghânî. Alu Ispahanensis Liber Cantilenarum magnus, cd. lïo-segarten. Greifswalde, 1840.
5. Ahmed ibn-abî-Yacoub, kitâb al-boldâdn, man de M. Muchlinski h. Saint-Pétersbourg. M. Juynboll, fils, vient de donner une édition de cet ouvrage.
6. Akhbar Madjmoua, pian. de Paris, n° 706. Voyez mon Introduction h la, Chronique d'Ibn Adhârî, pp. 10-12.
7. Arib. Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée al-Bayâno l-mogrib, par Ibn-Adharî (de Maroc), et fragments de la Chronique d'Arîb, pnbl. par R. Dozy. Leyde, 1848 et suiv.
8. Çâid de Tolède, Extrait de son Tabacât al-omam, man. de Leyde, n° 159.
9. Cartâs. Annales regum Mauritaniae ab Abu-l-Hasan Ali ben- Abdallah ibn-abi-Zer Fesano conscripti, ed. Tornberg. Upsal, 1846.
10. Edrisi, Géographie, traduite par Janbert.
11. Euloge. Ses oeuvres se trouvent dans Schot, Hispania illustrata, t. IV.
12. Fákihî, Histoire de la Mecque, man. de Leyde n° 463. Voyez taon Catalogue, t. II, p. 170.
13. Holal. Histoire du Maroc, man. de Leyde n° 24. Comparez Abbad., t. II, p. 182 et suiv.
14. Homaidî, Dictionnaire biographique, man, d'Oxford, Hunt 464.
15. Ibn-abî-Oçaibia, Histoire des médecins. J'ai fait copier le chapitre relatif aux médecins arabes-espagnols sur le man. de Paris, n° 673 suppl. ar., et M. Wright a eu la bonté de noter sur la marge de cette copie les variantes des deux man. d'Oxford, Hunt. 171 et Pocock. 356.
16. Ibn-al-Abbâr, dans mes Notices sur quelques manuscrits arabes. Leyde, 1847-1851.
17. Ibn-al-Athîr, man. de Paris. M. Tornberg a eu la bonté de me prêter sa copie.
18. Ibn-al-Coutîa, man. de Paris n° 706. Voyez mon Introduction à la Chronique d'Ibn-Adhârî, pp. 28-30. Je possède une copie de ce manuscrit.
19. Ibn-al-khatîb, al-Ihâta fi tarîkhi Gharnâta, et l'abrégé de cet ouvrage: Marcaz al-ihâta bi-odabâi Gharnâta. B. man. de Berlin; E. man. de l'Escorial (plusieurs articles de ce man. ont été copiés pour moi par M. Simonet); G. man. de 31. de Gayangos; P. man. Paris. Voyez Abbad., t. II, p. 169-172, et mes Recherches, t. 1, p. 293, 294.
20. Ibn-Badroun, Commentaire historique sur le poème d'Ibn-Abdoun, publ. par 1. Dozy. Leyde, 1846.
21. Ibn-Bassâm, Dhakhira. T. Ier. M. Jules Mohl possède ce volume, et il a eu, la bouté de me le prêter. Ce pian. appartient au même exemplaire que le 3e volume qui se trouve à Gotha. - T. II, man. d'Oxford, n° 749 dit Catalogue d'Uri. — T. III, man. de Gotha, n° 266. M. de Gayangos possède aussi un manuscrit de ce volume, sur lequel M. Wright a bien voulu collationner pour moi les passages d'Ibn-Ilaiyân cités par Ibn-Bassâm. — Voyez sur Ibn-Bassâm et sa Dhakhîra, Abbad., t. I, p. 189 et suiv., et le Journ. Asiat., février-mars 1861.
22. Ibn-Batouta, Voyages, éd. Defrémery et Sanguinetti. Paris, 1853 et suiv.
23. Ibn-Cotaib, éd. Wüstenfeld. Gcettingue, 1850.
24. Ibn-Haiyân, man. d'Oxford, Bodl. 509, Catal. de Nicoll, n° 137. La copie que je possède de ce man. a été faite par moi sur celle de M. Wright. Voyez aussi Ibn-Bassâm.
25. Ibn-Hazm, Traité sur les religions, man. de Leyde n° 480. — Traité sur l'amour, man, de Leyde no 927.
26. Ibn-khâcân, Matmah, man. de Londres et de Saint-Pétersbonrg. -Calâyid, man. de Leyde, nos 306 et 35.
27. Ibn-Rhaldoun, Prolégomènes, éd. Quatremère, dans les Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t. XVI, XVII et XVIII. — Tome II (Histoire des

Omaiyades d'Orient), man, de Leyde n° 1350, t. II. - Tome IV- (Histoire d'Espagne), man. de Paris n° 4 suppl. ar., et de Leyde n° 1350, t. II. Histoire des Berbères; éd. de Slane; traduction française par le même.

28. Içtakbrî, Liber Climatum, ad similitudinem Cod. Gothani exprimendum Curavit Mœller. Gotha, 1839.
29. Bhochanî, Histoire des cadis de Cordoue, man. d'Oxford; na 127 du Catalogue de Nicoll. Je possède mie copie de ce manuscrit.
30. Alaccarî. Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, par al-Makkari, publ. par MM. Dozy, Dugat, Krehl et Wright. Leyde, 1855-61.
31. Masoudi, Moroudj ad-dhehcb, man. de Leyde nos 127 et 537 d.
32. Mobarrad, Cámil, man. de Leyde n° 587. Voyez mon Catalogue, t. I, p. 204, 205.
33. Nawawi, Dictionnaire biographique, éd. Wüstenfeld. Gcettingue, 1842-47.
34. Nowairî, Histoire d'Espagne. Je cite les pages du man, de Leyde n° 2 h, mais j'ai soigneusement collationné le man. de Paris n° 645, qui est beaucoup meilleur et qui comble plusieurs lacunes. Paulus Emeritensis, De vita P. P. Emeritensium, daus l'Esp. sagr., t. XIII.
35. Kaihân al-albâb, man. de Leyde n° 415. Voyez mon Catalogue, t, I, p. 268, 269.
36. Râzî, traduction espagnole. Cronica del Moro Rasis, dans les Memorias de la Academia de la Historia, t. VIII. Comparez mon Introduction a la Chronique d'Ibn-Adhârî, p. 24, 25.
37. Tabarî, Annales, éd. Kosegarten.
38. Tarîkh Ibn-Habib, man. d'Oxford, Catalogue de Nicoll n° 127. Comparez mes Recherches, t. 1, p. 32 et suiv.

B) Crónicas latinas y españolas. Total 28, de ellas 25 son realmente libros, y entre ellos, se encuentra la España Sagrada e Hispania illustrate.

1. Alvaro, Vita Eulogii, dans l'Esp. sagr. , t. X; Epistolae, Indi¬culus luininosus, dans le même ouvrage, t. XI.
2. Annales Complutenses, dans l'Esp. sagr., t. XXIII.
3. Annales Compostellani, dans l'Esp. sagr., t. XXIII.
4. Annales Toledanos, dans l'Esp. sagr., t. XXIII.
5. Chronicon Adefonsi Imperatoris, dans l'Esp. sagr., t. XXI.
6. Chronicon Albeldense, dans l'Esp. sagr., t. XIII.
7. Chronicon Burgense, dans l'Esp. sagr., t. XXIII.
8. Chronicon de Cardena, clans l'Esp. sagr., t. XXIII.
9. Chronicon Complutense, clans l'Esp. sagr., t. XXIII.
10. Chronicon Compostellanum, dans l'Esp. sagr., t. XXIII.
11. Chronicon Conimbricense, dans l'Esp. sagr., t. XXIII.
12. Chronicon Iriense, dans l'Esp. sagr., t. XX.
13. Chronicon Lusitanum, dans l'Esp. sagr., t. XIV.
14. España sagrada, por Florez, Risco etc. 2a edición. Madrid, 1754-1850. 47 vol.
15. Historia Compstellana, dans l'Esp. sagr. , t. XX.
16. Idatii Chronicon, dans l'Esp. sagr. , t. IV.
17. Isidore de Béja, dans l'Esp. sagr., t. VIII. Comparez mes Recherches, t. I, p. 2 et spiv.
18. Isidore de' Séville, Historia Gothoum, dans l'Esp. sagr., t. VI.
19. Lucas de Tuy, Chronicou mundi, dans Schot, Hispania illustrata, t. IV.
20. Manuscrit de Meyá, dans les Memorias de la Academia de la Historia, t. IV.
21. Mon. Sil. Monachi Silensis Chronicon, dans l'Esp. sagr., t. XVII.
22. Pelage d'Oviedo, dans l'Esp. sagr., t. XIV.

Europa, aunque al mismo tiempo creyó firmemente haber encontrado casi todas las obras y manuscritos relativos a la historia de los musulmanes en España.

«Creo haber tenido a mi disposición casi todas las obras manuscritas relativas a la historia de los moros que se encuentran en Europa, y he estudiado el asunto por todas sus fases; pero como no me había propuesto escribir una obra científica, severa y seca, destinada a tal o cual especie de lectores, me he guardado muy bien de referir todos los hechos que han llegado a mi conocimiento. Queriendo cumplir hasta donde me era posible con las reglas del buen gusto y de la composición histórica, que mandan poner en evidencia un cierto número de hechos, a los que los restantes sólo sirven de adorno y de cortejo de estudio y aun a pasar en silencio muchas cosas que aunque no dejaran de tener interés, desde cierto punto de vista, no cuadraban con el plan de mi trabajo. En cambio, me he esforzado en presentar con el mayor detalle las circunstancias que me parecían caracterizar mejor las épocas de que trataba y no he temido entremezclar algunas veces a los dramas

---

23. Rodrigue de Tolède, De rebus Hispanicis, dans Schot, Hispania illustrata, t. II. La meilleure édition de son Historia Arabum se trouve dans Elmacini Historia Saracenica, ed. Erpenius.
24. Sampiro, Chronicon, dans l'Esp. sagr., t. XIV.
25. Samson, Apologeticus, dans l'Esp. sagr., t. XI.
26. Sébastien. Sebastiani Chronicou, dans l'Esp. sagr., t. XIII. Sota, Chronica de los principes de Asturias y Cantabria. Madrid, 1681.
27. Vita Beatae Virginis Argenteae, dans l'Esp. sagr., t. X.
28. Vita Johannis Gorziensis, dans Pertz, Monumenta Germanise, t. IV des Scriptores.

C) Libros de autores contemporáneos a R. Dozy. Total 5 libros.
1. Berganza, Antigüedades de España. Madrid, 1719.
2. Cazwïni, Cosmographie, éd. Wüstenfeld. Gcettingue, 1848.
3. Chahrastanî, Histoire des sectes, éd. Cnreton. Londres, 1842.
4. Hamïtsa. Hamasae cantina ed. Freytag. Bonn, 1828.
5. Llorente, Noticias de las tres Provincias Vascongadas. Madrid, 18

D) Libros de R. Dozy. Total 3 libros.
1. Abbad. Scriptorum Arabum loci de Abbadidis cditi a R. Dozy. Leyde, 1846.
2. Notices sur quelques manuscrits arabes, par R. Dozy. Leyde, 1847-51.
3. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge, par R. Dozy. Ire édition, Leyde, 1849, 2de édition, Leyde, 1860.

Véase: Dozy, R. Histoire *des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861. Vol. IV, pp. 306-311.

de la vida pública los hechos íntimos, porque soy de los que piensan que muchas veces se olvidan demasiado esos matices pasajeros, esos curiosos accesorios, esas menudencias de las costumbres sin las que la gran historia queda pálida y desabrida. El método de la escuela que se aplica menos a poner en relieve los individuos que las ideas que representan, no creo pueda convenir al asunto que he elegido.»[13]

Muy curiosa es su excusa de "adorno" respecto a la citación de los documentos utilizados como soporte bibliográfico. «He creído que debía incluir esta lista, porque he citado mis documentos de un modo muy sucinto, y muchos de ellos figuran en mis colecciones. No nombro aquí los libros que no he citado más fue una o dos veces, porque he tenido cuidado, en el curso de la obra, de indicar la edición o el número cuando se trataba de manuscritos.»[14]

Es evidente que la *Historia de los Musulmanes* fue escrita de acuerdo con el método de la "escuela descriptiva," a menudo incluso "pintoresca." Es cierto que esta obra contiene un gran número de notas de pie, pero los problemas que representan estas referencias no se discuten. Dozy, obviamente, no cree que este tipo de crítica de las fuentes sea apropiada en un trabajo como el suyo. Por otro lado, no se puede negar su enorme "libertad" en el uso de sus fuentes. No sólo introduce una gran cantidad de diálogos entre los personajes "dramáticos" de la obra, que no es posible

[13] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 5-6; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, pp. 25-26; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 15-16.

[14] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 306; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, pp. 413; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 278.

que se remontan a los orígenes, sino que incluso describe su estado de ánimo, y a menudo con detalle.[15]

Con un total de setenta y cuatro libros como soporte bibliográfico, y con casi las mismas técnicas utilizadas en todo su libro, Dozy elabora en gran parte una novela histórica. Dozy no solamente selecciona las fuentes sino que además las adapta a los hechos históricos, como vamos a demostrar. Y así, el duro trabajo de R. Dozy durante veinte años, como él reclamó, no estaba en investigar y estudiar las fuentes, sino que tras analizar los hechos, el durísimo trabajo consistía en traducir las fuentes y aplicar a la traducción un estilo novelesco, que muchas veces resultó patético y aburrido.

11.1. Los viajeros europeos como fuente de información para las obras de los orientalistas. R. Dozy y sus ejemplos

La obra está divida en cuarto libros, y cada uno de ellos comenta una etapa del Islam. El primer libro, titulado *Las guerras civiles,* es la historia del Islam desde sus comienzos, y después da un salto a la llegada del primer emir omeya Abderramán I a al-Ándalus. Este primer libro proporciona información básica sobre el árabe. Dozy fue fiel a la tradición de los orientalistas al utilizar las obras de los viajeros

[15] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.) Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940. Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, pp. 71-72.

europeos[16] como fuente principal, de tal modo que la exageración se convirtió en hábito y truco[17] para llamar la atención.

Los viajes, como fuente de los orientalistas, han sido muy estudiados, y se ha otorgado una gran confianza a las obras de los viajeros. La fe islámica fue un objetivo principal en las obras de los viajeros europeos en la Edad Moderna, pero no con un finalidad justa sino con el fin de ridiculizar al otro en su fe. Por ejemplo, la comparación y la ridiculización se pueden comprobar en la siguiente narración: Dos marineros cristianos se aventuraron hasta la Meca donde los sarracenos «tienen su piedra y su culto.» Los sarracenos sacrificaban cabras y camellos: aquella noche, los marineros vieron salir de la tierra a una mujer horrible que se comió la cabeza y las patas de los animales. Los marineros proclamaron: «¡Mirad su sacrificio! ¡No se elevó hacia Dios, sino hacia abajo! Y esta horrible mujer es su fe errónea!» En esta curiosa historia, Anastasio imputa a los sarracenos un culto involuntario a los demonios: sólo en la oscuridad de la noche, cuando se han marchado todos los sarracenos, se revelaba el verdadero objeto de su veneración. Para que no exista duda sobre la alianza de los demonios con los sarracenos, cuenta Anastasio sobre cierto Juan de Bosta que interrogaba en Antioquía a doncellas demoniacamente poseídas. Por boca de las doncellas, los demonios le dijeron que las tres cosas que temían más eran la Cruz, el agua del Bautismo y la Eucaristía; por esto, preferían la relación con

[16] Mary W. Helms analiza los primeros viajes y expone que los relatos que derivaron de éstos son fuentes muy problemáticas de información. Hay numerosas razones por las que es imposible aceptar estos testimonios. Véase: Helms, M. W. *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance.* Ed. Princeton University Press. Princeton, 1988.

[17] Por ejemplo, respecto al concepto de *harem* y las exageraciones de los viajeros europeos. Véase: Lewis, R. *Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem*. Ed. I.B. Tauris, London, 2004; Roberts, M. *Intimate Outsiders: the Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature*. Ed. Duke University Press. Durham, 2008.

sus «compañeros» los sarracenos, que rechazaban las tres.[18] Y también aparecen informaciones erróneas sobre la religión islámica. Alvares menciona de pasada que el Sancarráo, es decir, los huesos de Mahoma, se hallan sepultados en Medina. Este detalle es de interés. Probablemente fue derivado de Covilhá y es una prueba más de su veracidad que él no suponga que la tumba de Muhammad esté en la Meca, un error muy común en ese momento y de Barros, Couto, Castanheda, Correa, y, como veremos, incluso por Arnold von Harff, quien afirmó haber estado allí.[19]

La sexualidad se convirtió en un tema favorito en el orientalismo, aprovechando el enorme efecto de *Las mil y una noches.*[20] Nadie ha contribuido más a consolidar la imagen de *Las mil y una noches*, como realidad de Oriente, que Richard Francis Burton. Al igual que muchos europeos viajeros y aventureros, buscó en el mando musulmán la gratificación de su sexualidad reprimida y mantuvo estrechos vínculos con el Gobierno británico en labores de espionaje. Proyectó sobre Oriente todos los tipos de perversión real imaginables. Burton presentó a las

[18] Tolan, J. V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Ed. Universitad de Valencia. Valencia, 2007, p. 73.

[19] Beckingham, C. F. *Between Islam and Christendom: travellers, facts and legends in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. Variorum Reprints. London, 1983, p. 158.

[20] Richard F. Burton, famoso por sus exploraciones en Asia y África, así como por su extraordinario conocimiento de lenguas y culturas, fue uno de los viajeros más citados por Dozy. Burton ha sido uno de los traductores de *Las mil y una noches*, que tituló como *Traducción completa y literal de los entretenimientos de las mil y una noches, ahora titulado El libro de las mil y una noches con notas introductorias explicativas sobre los usos y costumbres de los hombres musulmanes y un ensayo final sobre la historia de las noches*. Burton, R. F. *Plain and literal translation of the Arabian nights' entertainments.* Ed. Burton Cub for Private, Athena, 1885. Sobre sus viajes véase: Burton, R. F. *Zanzibar; city, island, and coast.* Ed. Tinsley brother. London, 1872; Burton, R. F. *Personal narrative of a pilgrimage to Medinah and Meccah*. Ed. Brown, Green, Longmans, and Brother. London, 1857; Burton, R. F. *The land of Midian.* Ed. C. Kegan Paul & Co. London, 1879; Sobre los prejuicios hacia los judíos, gitanos e Islam, véase: Burton, R. F. *The Jew the Gypsy and El Islam.* Ed. Hutchinson & Co. London, 1898; Burton, R. F. *Unexplored Syria visits to the Libanus, the Tulul el safe, the anti-libanus, the northern Libanus, and the 'Alah.* Ed. Tinsley Brothers, London, 1872.

mujeres orientales como objetos sexuales capaces de infinitas variedades de cópula y mecedoras de un desprecio igualmente infinito.[21]

John Mandeville, uno de los primeros viajeros, constituyó una fuente principal para la mayoría de los orientalistas.[22] El inglés Mandeville, a raíz de su viaje al desierto de Arabia, contó todas las extrañezas que él consideró, de forma que muchos orientalistas se apoyaron en su obra, una obra sobre viajes de más que dudosa habilidad ya que la mayoría de las descripciones son pura ficción. Mandeville mezcló en sus textos descripciones muy acertadas de la geografía pero adornándolas muchas veces del mito. Su figura de por sí es maravillosa e inmersa en lo incierto. La importancia de los viajes de Mandeville como un verdadero espejo de los conocimientos y la fantasía medieval del Oriente se pone de manifiesto en casi todas las lenguas europeas. El libro, escrito primero en francés alrededor de 1357, incorpora los informes de grandes viajeros medievales cuyos itinerarios, en la traducción francesa, fueron compilados por un monje de St. Omer.[23] También evoca el becerro de oro del Antiguo Testamento, uno de los "ídolos" más comunes para el espectador cristiano, aunque las ideas que adoraban a los animales sarracenos fueron promulgadas por los escritores de viajes posteriores, como Mandeville.[24] La noticia de la supuesta «epilepsia» de Mahoma la leyó Dionisio en el itinerario de John Mandeville. Mandeville, que según Dionisio vivió durante mucho tiempo entre

[21] Sardar, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio.* Ed. Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 79.
[22] Existen numerosos estudios sobre el efecto Mandeville de fantasear acerca de Oriente. Netton, R. *Orientalism Revisited Art, Land and Voyage*. Ed. Routledge. London, 2012, p. 242; Irwin, R. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies.* Ed. Penguin Books. London, 2007, p. 53; Haldar, P. *Law, orientalism, and postcolonialism: the jurisdiction of the lotus-eaters.* Ed. Routledge-Cavendish. Abingdon, 2007, pp. 59-62; Wade, M. R.; Ehrstine, G. *Foreign Encounters. Case Studies in German Literature before 1700.* Ed. Daphnis. Amsterdam, 2004, p. 149.
[23] Metlitzki, D. *The matter of Araby in medieval England.* Ed. Yale University Press. London, 1977, p. 221.
[24] Michael, C. *The Gothic idol: ideology and image-making in medieval art.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989, p. 146.

los sarracenos, presenta a un Mahoma de fuerte complexión física, pero de carácter displicente y malhumorado, elocuente y muy decidido en sus palabras y en sus obras, y dice que fue epiléptico.[25]

Una fuente muy importante en la obra de R. Dozy, de su primer libro e incluso del tercero, es la obra de J. L. Burckhardt, "*Notas sobre los beduinos y los wahabíes, durante sus viajes por el este*" (Notes on the Bedouins and Wahabys, during his travels in the east).[26] Es la obra elegida entre todas las obras de J. L. Burckhard: "Proverbios árabes: o los usos y costumbres de los egipcios modernos;"[27] "Viajes a Arabia, comprendiendo los territorios en Hedjaz que los musulmanes consideran sagrado;[28]" "Los viajes entre las tribus árabes que habitan en los países del este de Siria y Palestina, entre ellos un viaje de Nazaret a las montañas más allá del Mar Muerto, y de allí a través de las llanuras del Haiiran a Bozr, Damasco, Tripolí y, Líbano, Baalbeck, y por el valle del Orontesto Seleucia, Antioquía y Alepo"[29] y "Viajes en Nubia."[30]

Pero ¿por qué R. Dozy, entre todas las obras de Burckhardt, seleccionó solamente la obra *Notas sobre los beduinos y los wahabíes, durante sus viajes por el este*? Los estudios han llegado a estos resultados: primeramente el autor utilizó

[25] Sandoval Martínez, S. *La figura de Mahoma en contra perfidia mahometi, de Dionisio cartujano.* Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antig. crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 627-645.
[26] Burckhardt, J. L. *Notes on the Bedouins and Wahabys, during his travels in the east.* Ed. Henry Coldurn and Richard Bentley. London, 1831.
[27] Burckhardt, J. L. *Arabic proverbs: or the manners and customs of the modern Egyptians, illustrated from their proverbial saying current at Cairo*. Ed. Bernard Quaritch London, 1870.
[28] Burckhardt, J. L. *Travels in Arabia, comprehending an account of those territories in Hedjaz, which the Mohammedans regard as sacred.* Ed. Henry Colburn. London, 1829.
[29] Burckhardt, J. L. *Travels among the Arab tribes inhabiting the countries east of Syria and Palestine, including a journey from Nazareth to the Mountains beyond the dead sea, and from thence through the plains of the Haiiran to Bozr a, Damiscus, Tripol y, Lebanon, Baalbeck, and by the valley of the Orontesto Seleucia, Antioch, and Aleppo.* Ed. Longman, Hurst, Refs, Orme, Brówn, and Green. London, 1925.
[30] Burckhardt, J. L. *Travels in Nubia*. Ed. John Murray, Albf. Mar. London, 1819.

siempre la mitad del título, “Notas sobre los beduinos” ignorando la segunda mitad “los wahabíes.” En segundo lugar, el libro versa principalmente sobre los wahabíes, y las notas sobre los beduinos son algo introductorio. En tercer lugar, la parte de “los beduinos” que supone una parte pequeña del libro, 89 páginas del total de 379, R. Dozy la ha utilizado para presentar al árabe de una forma horrorosa. Burckhardt refiere los nombres de las tribus árabes de esta zona, habla sobre sus caballos y camello, y compara los camellos con los de otros países árabes como Egipto y Yemen. En este libro de Burckhardt no se aprecia nada negativo, por lo que las citas del libro de R. Dozy fueron falsas e inventadas; la idea de los beduinos fue fruto de la imaginación de R. Dozy. A esto hay que añadir que R. Dozy nunca viajó fuera de Europa y nunca visitó un país árabe, según los datos biográficos de que disponemos,[31] y es posible que falsificara la información sobre los beduinos que obtuvo del libro de Burckhardt.

No es extraño, por tanto, que nos encontremos el siguiente pasaje de R. Dozy, cargado de subjetividad, y que finalmente cite a Burckhardt: «He aquí de qué modo comprende el beduino la libertad, la igualdad y la fraternidad. Estos bien le bastan; no desea, no imagina otros; está contento con su suerte.»[32] R. Dozy, con su estilo novelesco, fue un falsificador en la citación.[33] Al acudir al mismo libro y edición de Burckhardt que utilizó R. Dozy, nos encontramos con la misma sorpresa anterior; Burckhardt habla sobre la importancia de la provincia de Neja en la península de

[31] Lo cierto es que tampoco viajó a España.

[32] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 11; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 42; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 26.

[33] Burckhardt, J. L. *Notes on the Bedouins and Wahabys, during his travels in the east.* Ed. Henry Coldurn and Richard Bentley. London, 1831, p. 141.

Arabia para los países árabes: «Si el valor bastase para hacer a un pueblo invencible, los árabes lo hubieran sido, porque en ningún país predominaba más el espíritu bélico. Sin guerra no hay botín, y sin botín no podían vivir los beduinos.»[34] Igualmente, Burckhardt refiere la clasificación de las tribus beduinas, y particularmente se centra en la tribu de *Ryshye* cuya función es el transporte entre Meca y Dijda; en la misma página, habla sobre la tribu de *Kabákebe*. Y finalmente se refiere a la tribu *Adouán* considerándola como una tribu guerrera con los vecinos anteriores a la aniquilación de Muhamad Ali Bash hace cincuenta años,[35] nada que ver con lo que mencionó R. Dozy. Falta por decir que R. Dozy siempre citó a Burckhardt de esta forma. Con esta mente enfermiza, de alguna forma, R. Dozy, ha hecho cargar a otros autores con la culpa del prejuicio racial tan profundo hacia los árabes "beduinos."

Finalmente, cuando Dozy cita a al-Mubarrad, lingüista y gramático árabe, también nos engaña. En su descripción sobre los árabes, R. Dozy se apropia de la que hizo al-Mubarrad acerca de los beduinos, en concreto. Está claro que para el lector occidental, que asume el estereotipo de árabe como aquél con un camello y una tienda, es difícil detectar la diferencia entre el árabe y el beduino, a la hora de leer la obra de R. Dozy, así como la de otros orientalistas. R. Dozy miente cuando cita a al-Mubarrad, haciéndonos ver que éste se refirió a los árabes en general, y no a los beduinos en particular. Los orientalistas han ido progresivamente, durante siglos, construyendo, formalizando y fertilizando este tipo de estrategias.

[34] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 16; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 1, p. 47; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 30.

[35] Burckhardt, J. L. *Notes on the Bedouins and Wahabys, during his travels in the east*. Ed. Henry Coldurn and Richard Bentley. London, 1831, p. 41.

11.2. Caussin de Perceval y su información sobre el Islam

Armand Pierre Caussin de Perceval (1795−1871), orientalista francés contemporáneo a R. Dozy, fue citado por el orientalista holandés con su obra "Ensayo sobre la historia de los árabes antes del Islam, durante la época de Mahoma."[36] Es sorprendente que un orientalista cite a otro, en lugar de ir directamente a las fuentes principales de la época para hablar esencialmente sobre los árabes, el profeta, el Islam, y los califas ortodoxos.

La obra de Caussin posee un gran valor por los amplios documentos y fuentes que utilizó, y porque siempre mencionó las fuentes de cualquier tipo de información que dio, algo que se echa de menos en la obra de R. Dozy. Además, Caussin[37] escribe con un tono moderado y sin el nervio racista que acompañó a R. Dozy. Caussin cita en todas sus obras a autores árabes, y podemos confirmar que la citación de éstos fue fiel, además sintió una gran admiración por algunos de ellos, especialmente por Ibn Jaldún.

En los primeros dos volúmenes del libro, Caussin escribe la historia de las grandes provincias y ciudades de la península árabe. Por ejemplo, en el primer volumen se refiere a los árabes en general y sus orígenes,[38] en definitiva, a la raza árabe. A continuación describe Yemen[39] y relata las noticas sobre ella antes y

[36] Caussin de Perceval, A. P. *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'á la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. Ed. Librairie de Firmin Didot Frères. Paris, 1847.

[37] Entre las obras conocidas de este autor, además de la ya citada anteriormente, destacan: *Dictionnaire* français–arabe. Ed. Chez Firmin Didot père et fils libraires. Paris, 1828; y *Grammaire arabe vulgaire pole les dialectes d'orient et de barbarie*. Ed. Maisonneuve et C. libraire-éditeur. Paris, 1880.

[38] Caussin de Perceval, A. P. *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'á la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane.* Ed. Librairie de Firmin Didot Frères. Paris, 1847, Vol. I, Libro I, pp. 1-38.

[39] *Ibídem,* Vol. I, Libro II, pp. 39-160.

después del profeta, y hace lo mismo con Meca.[40] El segundo volumen comprende la historia de las provincias Hiera,[41] Ghasan,[42] Najad[43] y Yathreb.[44] En el tercer volumen, es decir, en el libro VIII,[45] el autor describe al profeta en general y su genealogía con detalle, tal vez bajo la influencia de Ibn Jaldún, y después escribe sobre la historia del Islam. A continuación, el libro IX[46] se centra en el primer Califa ortodoxo, Abu Bakr, y por último, en el segundo, Omar.[47]

Al analizar cómo R. Dozy ha citado la obra de Caussin, una fuente reciente y contemporánea a él, se puede comprobar que es su imaginación la que cuenta las noticias sobre los árabes. «Menospreciar el dinero y vivir al día del botín conquistado con su valor, después de haber repartido el patrimonio en beneficios tal es el ideal del caballero árabe.»[48] R. Dozy cita a Caussin (Caussin II, pp. 555-611) como fuente de esta información. Sin embargo, al acudir a las páginas señaladas de esta obra, no se encuentra nada parecido a lo que relata R. Dozy; Caussin realmente cuenta la historia de cada tribu en la provincia de Hiera, sin ningún prejuicio racial, a diferencia de lo que expresó R. Dozy, en su obra.

[40] *Ibídem,* Vol. I, Libro III, pp. 161-417.
[41] *Ibídem,* Vol. II, Libro IV, pp. 5-188.
[42] *Ibídem,* Vol. II, Libro V, pp. 189-258.
[43] *Ibídem,* Vol. II, Libro VI, pp. 259-640.
[44] *Ibídem,* Vol. II, Libro VII, pp. 641-690. E Yathrib "يثرب" es el nombre de Medina "المدينة" antes de la inmigración del profeta y sus compañeros a ella. En un principio se llamaba "Medina el profeta" " مدينة النبي" y posteriormente se simplificó a Medina, el nombre que tiene actualmente. En tiempos del profeta la ciudad equivalía al espacio actual de la mequita.
[45] *Ibídem,* Vol. III, Libro VIII, pp. 5-340.
[46] *Ibídem,* Vol. III, Libro IX, pp. 341- 442.
[47] *Ibídem,* Vol. III, Libro X, pp. 443-524.
[48] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 7; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 41; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 22.

11.3. La historia de los compañeros de Mahoma contada por Dozy

Las fuentes principales que Dozy utilizó al contar la historia de los compañeros de Mahoma, además de Weil en la historia de los califatos,[49] constituyen una información muy importante: «Aunque resueltos a no tolerar mucho tiempo tal estado de cosas, los antiguos competidores de Otman, Ali, Zobair y Talha, que gracias al dinero destinado a los pobres —del cual se habían apoderado—, se habían hecho tan ricos que no contaban más que por millones, prodigaban el oro a manos llenas para suscitar revueltas en todas partes. Sin embargo, no lo consiguieron más que a medias; hubo aquí y allá algunos levantamientos parciales; pero las masas permanecieron fieles al califa.»[50]

Las fuentes principales son las procedentes de dos autores árabes pertenecientes a la secta Shita, que estimularon el interés de Dozy por presentar a los compañeros del profeta, como ellos lo harían, en el primer volumen de *Historia de los musulmanes de España.* A continuación aparece el texto en el que se cita a el Tabari: «Porque los chitas eran una secta esencialmente persa, formada principalmente por libertas, es decir, por persas. De aquí que esta secta diese a sus creencias el aspecto formidable de una guerra ciega y furiosa contra la sociedad; odiando a la nación dominante y enviándole sus riquezas, estos persas le pedían su parte en los bienes terrenos. Sus jefes casi siempre eran árabes que explotaban, en provecho propio, la credulidad y el fanatismo de estos sectarios.»[51] Esta explicación la vuelve a hacer con más detalle en el tercer

[49] Weil, G. *Geschichte der Chalifen*. Ed. Mannheim, F. Bassermann. 1846. R. Dozy cita mucho en el *Fitna* a los autores shitas que hemos mencionado.

[50] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 50-51; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 64; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 60.

[51] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 158; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 1, p. 119; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920,

volumen del libro. El mismo autor explicó por qué los shitas creen que todos los compañeros del profeta han traicionado y él explicó que el origen está en la religión persa.[52]

«Del seno de estas sociedades secretas salió, a comienzos del siglo IX, el renovador de la secta de los ismaelitas. Se llamaba Abdala aben-Maimun Oriundo de una familia persa, que había profesado las doctrinas de los sectarios de Bardesanes-, que admitían dos dioses, de los cuales uno había creado la luz y otro las tinieblas—, e hijo de un espíritu fuerte ocultista que, para escapar de las garras de la inquisición, de que acababan de ser víctimas setenta amigos suyos, se había refugiado en Jerusalén, donde enseñaba secretamente las ciencias ocultas, fingiendo piedad y un gran celo por las pretensiones de los chitas, Abdala aben-Maimun se convirtió, bajo la dirección de su padre, no sólo en un hábil prestidigitador y en un sabio ocultista, sino en un profundo conocedor de todos los sistemas teológicos y filosóficos. Con ayuda de sus prestigios, intentó primero hacerse pasar por profeta; pero no habiendo tenido éxito en esta tentativa, concibió poco a poco un proyecto más vasto.»[53]

Resulta interesante preguntarse por qué Dozy utilizó a los autores shitas en toda su explicación sobre los compañeros del profeta. El primero es El-Masudi con

Vol. I, p. 154. «Car les Chiites étaient une secte essentiellement persane; ils se recrutaient de préférence parmi les affranchis, c'est-à-dire parmi les Persans. De là vient aussi que cette secte donnait à ses croyances l'aspect formidable d'une guerre aveugle et furieuse contre la société; haïssant la nation dominante et lui enviant ses richesses, ces Persans demandaient leur part des biens d'ici-bas. Leurs chefs, toutefois, étaient ordinairement des Arabes, qui exploitaient à leur profit la crédulité et le fanatisme de ces sectaires.»

[52] En su libro *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, cuenta muchos detalles sobre las sectas Chitas, sus orígenes en Persia, las razones y principales motivos de sus divisiones, las diferencias entre ellas. Véanse más detalles en: Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme.* Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, pp. 257-313.

[53] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, pp. 7-8; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 23; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 9-10.

su obra *Murj el-Zahb wa maden el Johar*, y el segundo es *Kitab el Aghani* (el libro de las canciones), el libro más utilizado en las obras de los orientalistas:

«Quién no recordaba con horror que Abu-Sofyan, el padre de Moauia —nombrado por Otman gobernador de Siria—, había capitaneado el ejército que había vencido a Mahoma en Ohod y que le había sitiado en Medina. Jefe principal de los de la Meca, no se sometió hasta ver perdida su causa, cuando diez mil musulmanes iban a exterminar a él y a los suyos; y aun entonces había respondido a Mahoma, que le intimaba a reconocerle como el Enviado de Dios: "Perdona mi sinceridad; sobre este punto conservo todavía algunas dudas." "Rinde homenaje al profeta o tu cabeza rodará," le dijeron entonces, y sólo ante esta amenaza, Abu Sofyan se hizo musulmán. Como tenía escasa memoria, un instante después había olvidado que lo era... Y ¿quién no se acordaba de Hind, la madre de Moauia, aquella feroz mujer que se había hecho con las orejas y las narices de los musulmanes muertos en la batalla de Ohod un collar y unos brazaletes; que había abierto el vientre de Hamza, tío del profeta, y le había arrancado el hígado para desgarrarlo con sus dientes? El hijo de tal padre y de tal madre, la devoradora de hígado —como se la llamaba, podía ser un musulmán sincero? Sus enemigos negaban hasta que lo fuese.»[54]

R. Dozy, en uno de sus párrafos, proclama muy claramente por qué fue discriminativo en la selección de las fuentes. No aceptó las noticias que le parecían una mentira, una fábula. Es decir, se aceptan las noticias de las mismas fuentes cuando hay noticias negras que apoyan una intención de escribir la historia negra de los musulmanes, pero no se aceptan bajo ningún concepto las noticias de otro color, porque en este caso serían fábula. Y por esta simple razón, Dozy eligió las fuentes shitas al hablar de los compañeros del profeta. «…y algunos de esos cronistas teólogos

[54] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 46-47; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 1, p. 62; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 56.

que han pretendido amoldar la historia musulmana a sus estrechos y falsos prejuicios, suponen que dos generales -ambos de la familia Omeya-, Obaidala, hijo de Ziyad, y Amr, hijo de Said, apodado Axdac clac, se negaron a capitanear el ejército destinado a someter las dos ciudades santas. Esto a mí me parece una fábula, lo mismo que las cien monedas de oro entregadas a cada soldado, porque el más antiguo de los cronistas de esta clase, Fakihi, no dice nada en tal sentido, y no hubiese dejado de indicarlo si hubiera llegado a noticia suya; aun, suponiendo que no se trate de una fábula, la negativa de ambos generales no obedecía a escrúpulos religiosos, como los devotos cronistas querían hacer creer, sino a su odio contra el califa. Obaidala, como ha observado acertadamente M. Weil —p. 330, en la nota—, estaba descontento porque no eran bien recompensados sus servicios y porque Yezid no le había cumplido la promesa de conferirle el gobierno del Jorasan y del Irak-Arabí. Axdac tenía igualmente quejas contra Yezid, que le había quitado el gobierno del Hichaz. Por eso responde en la obra de Aben-Jaldun: "Yo he sabido sojuzgar este país; mis sucesores no lo han logrado; ahora la sangre va a correr," lo cual equivale a decir: "Puesto que se ha preferido seguir una política opuesta a la mía, no quiero mezclarme en nada.»[55]

11.4. La odisea de Abderramán contada por R. Dozy

Podemos observar la evolución de la obra de un autor estudiando el proceso de cada una de las partes de la misma. En el caso de R. Dozy es notable la variedad que se aprecia en cada una de las partes de sus libros, y en el caso de la *Historia de los musulmanes de España* nos encontramos en el principio con un estilo directo, mediante el cual el historiador, R. Dozy, es intermediario entre las fuentes y el lector.

[55] Nota A, p. 101. Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 390-391; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 361-362.

Pero una vez que abandonamos esta parte, Dozy renuncia a la tarea de historiador y se aclimata a la de novelista. La investigación seria es una tarea bastante complicada y costosa. Y escribir la historia en forma de novela es mucho menos arduo. A Dozy parecía gustarle el estilo libre, opinable, sin compromiso de demostrar la base de sus ideas e informaciones. El mejor ejemplo lo tenemos en su última obra *Ensayo sobre el islamismo*,[56] un libro bastante extenso, de 548 páginas, en el que raramente se puede encontrar una referencia bibliográfica, y los pies de página son explicaciones sin mención de las fuentes de las que las obtiene, y como muchos trabajos modernos, no contiene un apartado de bibliografía. No cabe duda de que él fue amador de un estilo libre y sobre todo del estilo libre novelesco.

La historia universal sigue siendo, por supuesto, el objetivo final y el final de toda la ciencia histórica. Y no se puede lograr más que por la aplicación del método científico y la experimentación, por mucho que la imaginación quisiera apresurarse a modo de trascendentalismo hacia los resultados generales y las soluciones fáciles. Por tanto, hay una razón más para enfatizar los esfuerzos empíricos y metódicos para alcanzar una verdadera respuesta. Pero esto sólo se puede lograr (y esto, no los materiales de conocimiento, es nuestro objetivo hoy día), cuando nos acercamos a los temas en cuestión enteramente libres de prejuicios. ¿Cuánto tiempo ha pasado desde el día en que la tradición restringió una de las fuentes escritas?[57]

El problema es que dejemos que la historia gire alrededor de la tragedia, del drama, y de los hechos históricos que nos parezcan más interesantes que la propia historia. Además, es necesaria la integración de la inducción y la deducción. Ya que

[56] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme.* Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879.
[57] Lamprecht, K. *What Is History? Five Lectures on the Modern Science of History.* Ed. The Macmillan Company. New York, 1905, pp. 219-220.

somos historiadores, y no novelistas, estamos obligados a someter nuestra narrativa a la evidencia que ha sobrevivido: esto es un proceso inductivo. Pero no tenemos forma de saber la relevancia de esto hasta que comencemos a buscar la evidencia con los objetivos de nuestra narrativa en mente: es un cálculo deductivo. La creación de la narrativa entonces producirá lugares donde se necesita más investigación, y estaremos de vuelta a la inducción. Pero la nueva evidencia tendrá que encajar dentro de la narrativa modificada, por lo que estaremos de vuelta a la deducción. Es por lo que la distinción entre la inducción y la deducción carece de sentido para el historiador que pretende establecer la causalidad. El verbo "encajar," que implica ambos procedimientos, se ajusta más a lo que queremos expresar. Podríamos decir que, no se trata sólo de sastres que contemplan a quien tienen que vestir y luego al material que tienen para vestir, y de nuevo a quien tienen que vestir para pasar a examinar el material de que disponen, así una y otra vez, hasta que el ajuste sea bueno.[58]

R. Dozy, en su *Historia de los musulmanes de España*, y en su primer libro, no respetó la cronología,[59] anteponiendo a Abderramán I el periodo de los valíes, por ejemplo, quizás por la impaciencia de demostrar su talento de novelista más que el talento de historiador. A partir de Abderramán I[60] no se puede hablar realmente de investigación seria ya que R. Dozy adopta una única fuente o crónica para apoyar su

[58] Gaddis, J. L. *The landscape of history, How Historians Map the Past.* Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002, p. 107.

[59] Una de las críticas que hace al Corán es la falta de orden cronológico en los acontecimientos. Véase: Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 110.

[60] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 297-389; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 191-239; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 277-359. Y después en el segundo libro titulado cristianos y renegados vuelve el orden cronológico normal a los visigodos y la conquista de la península ibérica por los musulmanes.

narración hasta finalizar los acontecimientos históricos. La investigación moderna de la historia consiste en examinar cada detalle en varias fuentes. R. Dozy, con una vaga actitud académica, cuenta la historia de Abderramán I a partir de Ajbar Machmua,[61] y cada cinco o diez páginas, según le conviene, indica que las noticias fueron obtenidas de Ajbar Machmua. A partir de Abderramán I, Dozy convierte la *Historia de los musulmanes de España* en la Odisea de Abderramán.

11.5. Abderramán II: Tarub y los mártires de Córdoba

En el examen de las fuentes utilizadas por R. Dozy nos encontramos con el relato de Abderramán II, que fue uno de los grandes emires de al-Ándalus. Utilizó principalmente las fuentes árabes, Ibn Adari, para declarar que Abderramán II era un hombre mujeriego y para contar la relación de éste con la concubina Tarub, así como la historia política de al-Ándalus en tiempos de Abderramán II.[62] En la historia de los mártires de Córdoba, el dolor de cabeza de Abderramán II, Dozy utilizó una única fuente, la *España Sagrada,*[63] con la que construyó otra novela. Es cierto que sobre los mártires de Córdoba no encontramos nada en las fuentes árabes, sin embargo

[61] R. Dozy lo comentó así de claro en la nota de pie de "Ajbar machuma (lofs. 69 v.-72 v., 77 r., 78 r.-84 r.), la fuente principal de este relato y del siguiente. Algunos detalles los he tomado de Macari, libro V." Véase: Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden. 1861, Vol. I, p. 297, nota de pie nº 1; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, p. 445, nota de pie nº 1; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 277, nota de pie nº 1.

[62] La historia de Abderrahmane II en R. Dozy. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 87-157; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 297-330; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 83-139.

[63] Flórez, E.; Risco, M.; Canal, J.; Merino, A.; Sainz de Baranda, P.; Fuente, V.; Ramon Fort, C. *España Sagrada, teatro geográfico-histórico de la iglesia de España, origen, divisiones y límites de todas sus provincias, antigüedad, traslaciones y estado antiguo y presente de sus sillas, con varias disertaciones críticas.* Ed. La Real Academia de la Historia. Madrid, 1879.

cabe hacer la siguiente pregunta: el problema de los mártires de Córdoba ¿fue el único acontecimiento de la época de Abderramán II? Recordemos que Dozy acusó a Conde de que en la historia de al-Ándalus había abandonado las fuentes árabes o musulmanas y que solamente las había utilizado cuando le convino. Una vez acaba la historia de Abderramán II, surge la pregunta ¿dónde están los desembarcos normandos? uno de los grandes acontecimientos.

11.6. El mito *«omni fuente»* para contar la historia

En el relato de Amor Ibn Hafsún se demuestra claramente lo que busca R. Dozy en las fuentes: no la historia, sino la novela para hacer la historia. En la historia hay que investigar todas las fuentes relacionadas con los acontecimientos para llegar a un análisis o una interpretación sólida. Sin embargo, en el segundo volumen del libro, y a partir del reinado de Muhammad I, es decir, a partir del libro XI y hasta el libro XII[64] tropezamos con el rebelde Amor Ibn Hafsún, y con Ibn Adari como fuente, para hacer una novela del comienzo de un héroe.

R. Dozy utilizó una de las mejores fuentes sobre al-Ándalus, Ibn Hayan, para contar el reinado del emir Abd Allah, aunque lo hizo realmente para contar la historia de Ibn Hafsún y los rebeldes españoles contra los árabes por la consecución de la independencia; y cada veinte páginas o más Dozy no utilizó notas para informar de las fuentes aunque nos imaginamos que utilizaría a Ibn Hayan. En definitiva, a quién le importan las fuentes ante un relato tan emocionante del héroe Ibn Hafsún y los

[64] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 190-206; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 351-358; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 175-189.

héroes españoles del medievo; hasta el término del segundo volumen, solamente aparece una fuente, la *omni fuente*,[65] de ciento cincuenta páginas de la versión francesa. Llegamos a Ibn Abi Amier el-Manzor con casi otra *omni fuente,* esta vez Ibn Adari, con otras ciento cincuenta páginas.[66]

Y en el cuarto y último volumen nos encontramos en casi toda la obra con una cita un poco sospechosa porque la gran mayoría de las citas procedían de un tal *Abbad*[67] que podría tratarse de un autor árabe. Dicha referencia no es más que un producto de R. Dozy, en que él mismo se cita a menudo en otra lengua, el latín.[68] El cuarto volumen de la *Historia de España musulmana*[69] es realmente una reproducción de la obra en latín, y la bibliografía que utilizó es un auténtico escándalo.

[65] A partir del libro XII hasta el final del volumen véase: Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 206-356; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 359-434; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona,1920, Vol. II, pp. 189-232.

[66] A partir del libro V hasta el libro IV del volumen III, solamente uso Ibn Adari para contar la historia de al-Manzor, con rara vez otras fuentes, véase: Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, pp. 95-170; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, pp. 67-104; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 109-168.

[67] R. Dozy tuvo la costumbre de poner la cita como tal *Caussin* y el nº pág., *Abbad* y el nº pág. Es decir, no indica la cita completa, y por eso, muy a menudo las citas producen confusión.

[68] El libro es "*Scriptorun Arabia Loci de Abbadidis*" en tres volúmenes. Véase: Dozy, R. *Scriptorun Arabia Loci de Abbadidis.* Ed. Leyde, E. J. Brill, 1863. R. Dozy insiste en el prólogo del libro que es un trabajo propio "Un volumen de Abbadidis trabajo mío, que en el año 1852 he publicado, y la tercera vez mejorará la lectores, Hoque era muy sospechoso, hay casos tan pocos explicar por qué la obra."

[69] En 1846 apareció el primer volumen de sus *Scriptorum Arabumloci de Abbadidis*, Leiden. El segundo volumen fue publicado en 1852 (287 págs.), y el tercer volumen en 1863, que complementaría y corregiría los otros dos (250 págs.). Se trata de una monografía de la dinastía Benou-Abbad de Sevilla, de la que se sabía muy poco antes de Dozy. Mientras el primer volumen de esta obra aparecía, Dozy fue nombrado conservador adjunto de los manuscritos orientales y encargado de hacer el catálogo. Había planeado publicar una colección de textos en árabe; el prospecto que anunció fue publicado en diciembre de 1845. El número de donaciones y suscriptores pudo cubrir los costes de la empresa, y él fue capaz de publicarlo desde 1846. El primer volumen de la *Historia de España musulmana* fue publicado en 1861. Véase: Dugat, G. *Histoire des Orientalistes de L'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales*. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868. Vol. 2, p. 51-52.

En conclusión, R. Dozy utilizó escasa bibliografía para desarrollar un tema tan extenso porque, en definitiva, la abundancia de bibliografía le parecía un adorno. Es probable que este "libertinaje" le hiciera proclive a falsificar algunos datos de algunos libros contemporáneos a él. A continuación mostramos sus propias declaraciones con respecto a este asunto:

«Por otra parte, aunque nada haya excusado para dar a esta historia el grado de certeza y realidad a que me había propuesto llevarla, he creído que convenía disfrazar la erudición en provecho del movimiento y de la claridad del relato, y no multiplicar inútilmente las notas, los textos y las citas. En trabajos de este género sólo deben aparecer los resultados, libres del aparato científico que ha servido para obtenerlos. Sólo he tenido cuidado de indicar las fuentes en que he bebido.»[70]

[70] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 6; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, p. 26; Dozy, R. Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 16.

12. Discriminativo en la selección de las noticias

«Creo que hago un trabajo útil al dar los pasos más importantes.»[1]

12. Discriminativo en la selección de las noticias

El trabajo de investigación consiste en acometer un estudio de al-Ándalus a partir de las fuentes originales (árabes y cristianas), analizándolas desde una perspectiva distinta a la de los estudios anteriores disponibles, evitando la creatividad de la propia imaginación, y exponiendo los claroscuros que se desprenden de los hechos, sin evitar los claros ni los oscuros y sin realzar unos u otros desproporcionadamente. La escasez de este tipo de estudios a partir del análisis de las fuentes originales está en parte determinada por el desconocimiento de la lengua árabe de muchos medievalistas especializados en al-Ándalus. Por ello, en la ejecución de esta investigación, el árabe como lengua materna ha supuesto una ventaja extraordinaria en nuestro estudio.

Hay seis formas de escribir la historia según las técnicas del historiador, y todas las técnicas dependen de la forma en que el historiador enfoca las noticas. El primero es el enfoque en los aspectos más negros u oscuros de las personas, presentándolas como si fueran demonios; son los historiadores señores de la investigación contaminada. El segundo grupo, obviamente el contrario al primero, basa su enfoque exclusivamente en los aspectos más virtuosos, y bajo el microscopio de la pasión y una falsa y fabulosa razón, angelan a las personas humanas. Como resultado, estos dos grupos presentan a los seres humanos como demonios o como ángeles. Pero aún se puede hablar de otros dos bandos que

[1] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, Vol. II, p. 272.

invariablemente son los más extremos. Y así, un tercer grupo, no solamente busca los puntos más negros de la historia sino que además los inventa. Finalmente, un cuarto grupo es el que imagina los aspectos más dulces, convirtiendo la historia en una galería de cuadros en vez de hacer una historia de seres humanos.

A este elenco, aún podríamos añadir dos posicionamientos más. El quinto incluiría a los historiadores clásicos y tradicionales que se limitan a contar exclusivamente la historia; patéticamente, pues tal vez la historia sea para ellos la perpetuidad de distintos bandos que luchan por el poder y batallas sin analizar, y convertir las crónicas en una novela melodramática. Un último posicionamiento estaría constituido por los presentadores de la historia moderna cuyos pilares son analizar, dudar, reflexionar, leer entre líneas las fuentes y crónicas con el fin de buscar la verdad o acercarse a ella en lo posible, hacer todo lo posible para ser objetivo; por esta razón es necesario que los historiadores tengan un mínimo de coherencia, tratando realmente la historia como se debe de tratar, como una disciplina, y la disciplina tiene una metodología. Para que apasione la verdadera historia esta tiene que ser la historia.

Podemos confirmar que R. Dozy es un historiador que busca siempre con lupa las deficiencias, indaga en las carencias, las faltas, los fallos, las lacras y las taras. Sin embargo, pasa por alto, aspectos importantes. Así por ejemplo, en el primer volumen, tras contar la guerra de apostasía, un punto negro según él del primer califa ortodoxo, toda la información que proporciona es ésta: «En sus últimos momentos, el califa Omar, herido de muerte por el puñal de un artesano cristiano de Cufa, había propuesto corno candidatos al imperio los seis compañeros más antiguos de Mahoma, entre los cuales se distinguían Ali, Otman, Zobair y Talha. Cuando Omar exhaló el último suspiro, esta especie de cónclave se prolongó, sin ningún resultado, durante dos días, pues

cada uno de sus miembros sólo pensaba en hacer valer sus propios títulos y en denigrar a sus adversarios.»[2] Todo lo que Dozy parece conocer acerca del segundo califa es su muerte junto con un conjunto de noticias falsas e inventadas, como “el cristiano de Cufa”[3] y la “prolongación de ese cónclave porque cada uno buscaba el poder.” Es la historia revisada por los orientalistas.[4]

El histerismo por contar la historia negra de los musulmanes fue como hacer una declaración “buscamos lo más tenebroso, no importa conocer los hechos con exactitud:” «Moauia II no sobrevivió a su padre más que cuarenta días, según unos, o dos o tres meses, según otros —no se sabe exactamente, ni importa, saberlo.[5] Llegamos a otro párrafo en que todo lo cuentan esta líneas, y nada más: «Como excepción única en la historia de los ommiadas, el sucesor de Solimán, Omar II, no era un hombre de partido, sirio, un respetable pontífice, un santo, que sentía horror a la discordia y al odio, que daba gracias a Dios por no vivir en la época en que los santos del islamismo, Alí, Aixa y Moauia, combatían entre sí, y no quería ni oír hablar de tan funestas luchas. Preocupado únicamente con los intereses religiosos y la propagación de la fe, recuerda al excelente y venerable pontífice, que decía a los florentinos: "No seáis ni gibelinos ni güelfos; no seáis más que

[2] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 61; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p 54. Y el califato de Omar se prolongó relativamente hasta catorce años.

[3] Fue un esclavo de Persia llamado “*أبو لؤلؤة المجوسي*” *Abo Lula el–Majosy*, y su apodo significa el que adora al fuego.

[4] Es muy común que un orientalista copie de otro, aunque Dozy no cuenta de dónde obtiene esta valiosa información, como casi siempre.

[5] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 125; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 1, p. 102; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 124.

cristianos y conciudadanos." Omar II, corno Gregorio X, no consiguió realizar su sueño generoso. Yezid II, que le sucedió.»[6]

12.1. Carlomagno y Abderramán I

El odisea de Abderramán I contada por R. Dozy tratar un acontecimiento muy importante de la historia del primer amir de al-Ándalus. R. Dozy, procedente de una cultura puramente francesa,[7] cuenta la relación entre Carlomagno y Abderramán I de una forma bastante curiosa, y así por ejemplo, antes de la batalla de Roncesvalles narra los siguiente: «El odio que estos tres jefes profesaban a Abderramán era tan profundo que resolvieron de mandar el auxilio de Carlomagno, aunque este conquistador, que había atronado ya el mundo con sus éxitos, era el enemigo más encarnizado del islamismo.»[8] Y después se da cuenta de que la batalla tuvo un triple resultado para el enemigo encarnizado del islamismo, y entonces busca una excusa: «Por consiguiente, en el momento en que Carlomagno escalaba los Pirineos, uno de los tres jefes árabes, con los cuales había contado, dejaba de existir. El segundo, Abu-i-Aswad, le apoyó tan débilmente que ninguna crónica francesa ni árabe consigna lo que hizo. No le quedaban, pues, más que al-Arabi y sus aliados del Norte, tales como Abu-Tor, gobernador de Huesca, y el cristiano Galindo, conde de la Cerdeña.»[9]

---

[6] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 218; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 149; Dozy, *R. Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 208.

[7] Él mismo es de origen francés.

[8] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 376-377; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 233; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 347-348.

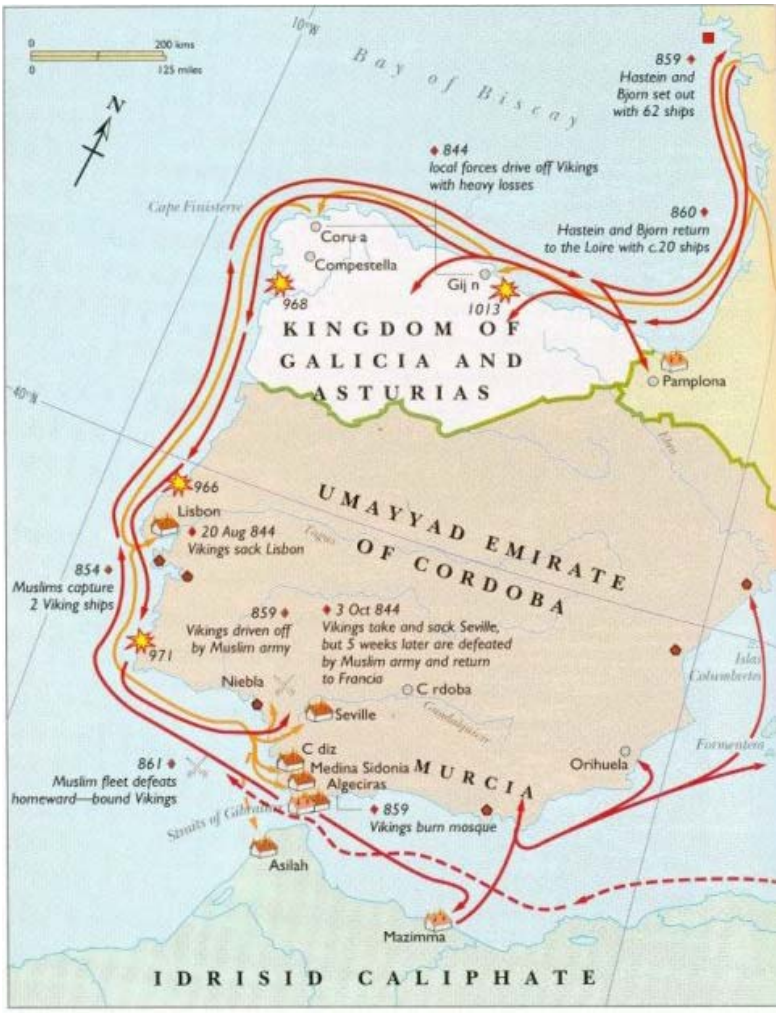
[9] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden. 1861. Vol. I. p. 374; R. Dozy. *Historia de los*

Y a continuación Dozy cuenta todos los detalles necesarios, aunque ocultando otros como siempre, y esta vez hemos tenido suerte porque en la nota de pie indica las referencias, de Ajbar Machmua, entre muchas crónicas francesas: «Carlomagno debía, pues, poner sitio a Zaragoza cuando recibió una noticia que trastornó todos sus proyectos: Witikind había vuelto a Sajonia; a su voz, los germanos habían tomado de nuevo las armas; aprovechando la ausencia del ejército franco, y pasándolo todo a sangre y fuego, habían penetrado hasta el Rhin, apoderándose de Deutz, frente a Colonia. Forzado a abandonar apresura de las orillas del Ebro para volver a las del Rhin, Carlomagno se dirigió al desfiladero de Roncesvalles. Los vascos, inducidos por su inveterado odio contra los francos, y ávidos de botín, esperaban emboscados entre las rocas y los bosques que cubren la parte septentrional de este valle. Las tropas francas desfilaban en línea larga y estrecha, impuesta por las quebraduras del terreno. Los vascos dejaron pasar la vanguardia; pero cuando llegó la retaguardia, cargada de bagajes, se precipitaron sobre ella, y, aprovechándose de la ligereza de sus armas y de su ventajosa posición, la precipitaron en el fondo del valle, mataron en un tenaz combate hasta el último hombre, entre otros a Roldán, jefe de la frontera de Bretaña: después saquearon los bagajes, y, protegidos por la obscuridad de la noche, se dispersaron con extraordinaria celeridad.»[10]

Musulmanes de España. Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 1, p. 234; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 349.

[10] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 379-380; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 234-235; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 350-351.

En cuanto a la noticia de la batalla de Roncesvalles (161 h - 778 d.C.), tal vez Roncesvalles sea Poitiers en sentido contrario. Si Poitiers ha detenido la invasión islámica en la Galia, Roncesvalles ha obligado a Carlomagno a abandonar la idea de invadir la España musulmana. Cuando el ejército musulmán trata de invadir la Galia, lo hace a través de la costa mediterránea, evitando atravesar los Pirineos. Sin embargo, el gigantesco ejército del emperador Carlomagno atravesó los pasos de los Pirineos, no pudiendo pasar en masa. Los vascos y los musulmanes aprovecharon esta oportunidad para destruir la zaga del enemigo galo.



11

[11] Haywood, J. *The Penguin Historical atlas of the Vikings*. Ed. Penguin Group. London, 1995, p. 54.

Existe poca información acerca de esta batalla pero suficiente para saber qué pasó en la misma. Se sabe que un beduino llamado Sulaymán Ibn al-Arabi animó a Carlomagno a aprovechar la oportunidad para anexionar la península a su reino después de la anexión de Sajonia. Carlomagno reunió un ejército colectivo de todas las provincias del imperio y se dirigió a la península. Hussin, gobernador de Zaragoza, cerró la ciudad frente al ejército de Carlomagno, por lo que éste sólo pudo rodearla. Con la noticia de las rebeliones en Sajonia, Carlomagno no tuvo más opción que ir allí para sofocarlas. El ejército galo atravesó los pasos de Roncesvalles. La zaga del ejército, que avanzaba lentamente por el peso de los tesoros, era un objetivo de ataque Vasco-Árabe que acabó con ella. Cuando Carlomagno tuvo noticia del desastre de la zaga, no encontró otra alternativa que emprender la marcha hacia su imperio.

La batalla de Roncesvalles comenzó con una rebelión en Zaragoza contra Abd al-Rahman I. El jefe de dicha rebelión, al-Arabi, era un viejo rebelde del tiempo de Abd al-Rahman al-Fihry, gobernador de al-Ándalus antes de la llegada de Abd al-Rahman I. En Ajbar Machmua se cuentan una serie de rebeliones contra Abd al-Rahman I, «Aconteció después de la rebelión de Al-Arabi en Zaragoza, en unión con Hoáin ben Yahya Al-Ansari, descendiente de Çaad ben Obada. El emir mandó contra él a Saalaba ben Abbad con un ejército.»[12] Este ejército fue derrotado y tomó a Saalaba como rehén, y alentó a Carlomagno a conquistar la península. Como prueba de lealtad, Saalaba fue enviado a Carlomagno.

[12] Ajbar Machmua. Revisado por Ibrahim al-Abary. Ed. Dar al-Kitab al-Masry (El Cairo) y Dar al-Kitab al-Lubnany (Beirut), 1989, p. 104. Crónica bereber anónima manuscrita en el siglo XI y conservada en la biblioteca de París. El texto comienza con la invasión musulmana de la península Ibérica y termina con la fundación del Califato de Córdoba. Describe cómo Musa ibn Nusair envió a Táriq ibn Ziyad a la conquista de España. El intento de defensa del rey godo Rodrigo, sus amores con la Cava, la traición de Don Julián y los hijos de Witiza, y las envidias de Muza frente a Táriq por las conquistas realizadas por éste.

Ibn al-Atir narra esta historia en su libro al-Kamel, en el año 161 h - 778 d.C.[13] «Sulayman ha llamado a Qarla (Carlomagno), rey de los francos, y le prometió la entrega de la ciudad,»[14] pero el plan de Carlomagno fracasó a causa del gobernador de la ciudad de Zaragoza, «Sulaymán Ibn Yakzan el-Kalby manda llamar a Quarla (Carlomagno), rey de los Francos, a que acuda a los países de los musulmanes de al-Ándalus; le encuentra en el camino y le acompaña a Zaragoza, pero antes que él, llegó El-Husin ibn Yahih el-Ansary, hijo de Sad Ibn Ubada, que no quiso entregar la ciudad.»[15] Carlomagno, frente a esta situación, pensó que el plan del beduino Ibn al-Araby era un engaño. Cuando Carlomagno tuvo noticia de las rebeliones de Sajonia, a su regreso detuvo a Sulayman junto con su ejército, sin embargo los hijos de Ibn Al-Araby atacaron a la zaga del ejército para salvar a su padre con la ayuda de los vascos.[16]

No está claro, a partir de las fuentes, quienes atacaron la zaga. Las fuentes galas cuentan que la zaga fue atacada por los vascos, mientras que las fuentes árabes y cristianas del norte (como la crónica de Alfonso III)[17] cuentan que fue atacada solamente por los árabes. Posiblemente, los que atacaron a un ejército tan grande no fueron solamente vascos o algunos árabes para salvar a sus padres, sino que los dos colaboraron en atacar la zaga repleta de botines. Es posible que Abd al-Rahman I quisiera vengarse de Carlomagno con motivo de esta campaña. Al-Maqqari nos cuenta que, por ello, Carlomagno le ofreció la paz y una alianza

[13] Ibn al-Atir se equivocó en el año, adelantando este hecho en su crónica al año 164 h – 781 d.C.
[14] Ibn al-Atir. *Al-Kamel fi el Tarij.* Revisado y corregido por Muhammad Yusuf al-Dakak. Ed. Dar el-Kitab el-Elmia. Beirut, 1987, Vol. 5, p. 246.
[15] *Ibídem*, p. 246.
[16] *Ibídem,* p. 215.
[17] En la crónica de Alfonso III, “Roldán, el bravo luchador, marchará con los suyos en la retaguardia. Pero cuando el ejército pasaba el Puerto de Ciza, en Roncesvalles, fue muerto por las gentes de los sarracenos.” Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III, Textos Medievales. Tercera Edición. Índices preparados por Antonio Ubieto Arteta. Valencia, 1961, p. 210. La Crónica de Alfonso III es un documento histórico del tipo crónica que se atribuye al propio rey Alfonso III, y que abarca un espacio de tiempo que va desde el reinado de Wamba hasta el final del reinado de Ordoño I.

matrimonial, «Quarla era rey de los Francos, después su hostilidad e injusticia llamó Abd al-Rahman para la paz y la alianza matrimonial; le respondió a la paz, pero no a la alianza matrimonial.»[18]

La paz y la alianza matrimonial que propuso Carlomagno constituían una forma política pacífica. Sin embargo, su iniciativa de crear la monarquía de Aquitania en la propia monarquía franca tendría la misión de ser una barrera entre ambos reinos, el de Carlomagno y el Omeya, «Vio que, en lo sucesivo, lo esencial no era tanto tomar la ofensiva contra el Islam hispánico, como afianzar a lo largo del Pirineo la seguridad de la Galia franca y del resto del Occidente cristiano. Por esta razón, el mismo año de su infructuosa campaña por Aragón y el país de los vascones, se resolvió a crear, dentro de la monarquía franca, un reino de Aquitania, cuya principal misión sería vigilar de modo permanente la actividad de los señores musulmanes de la frontera pirenaica, enfeudados o no al reino de Córdoba.»[19]

La campaña de Carlomagno tuvo una gran importancia tanto para la historia del al-Ándalus como para la del estado galo. Abd al-Rahman I organizó una gran campaña para sofocar la rebelión de Zaragoza cuyo gobernador era Hussin Ibn Abada, «Éste volvió a la rebeldía, y el Emir salió hacia Zaragoza, rodeándola para combatirla con máquinas de guerra, en número de treinta y seis, según se cuenta, y tanto cercó la ciudad, que vinieron a implorar su clemencia y le entregaron a Hosain,»"[20] esta campaña fue muy significativa por el elevado número de máquinas de guerra (treinta y seis) y el gran número de soldados.

[18] Al-Maqqari. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib.* Crítica y revisión por Ehsan Abbas. Ed. Dar Sader. Beirut, 1988, p. 123.
[19] Lévi-Provençal E. et al. *España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C).* Trad. De García Gómez. En: *Historia de España* (Dir. R. Menéndez Pidal). Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1967, p. 84.
[20] Ajbar Machmua, p. 105.

12.2. ¿Dónde están los normandos?

Una de los grandes acontecimientos históricos en Europa occidental, en general, fueron los ataques de los normandos, y en al-Ándalus no encontramos ninguna información respecto al tema.[21] R. Dozy se encontraría muy ocupado contando otras historias más interesantes, como la relación de la concubina Tarub con Abd al-Rahaman II, y los martirios de Córdoba.

12.2.1. En el reinado de Abderramán II

Los ataques de los normandos es una de las noticias más detalladas que aparecen en muchas fuentes árabes, algunas de ellas especializadas en el oriente islámico más que en el occidente islámico. Las noticas de las fuentes árabes reflejan la importancia e impacto que estos ataques de normandos tuvieron en la época de Abd al-Rahman II. España no fue el único país europeo que sufrió estos ataques, al contrario fue el país menos afectado en comparación con otros países europeos.

La duración de estos ataques normandos, desde el desembarco hasta su marcha, fue de cuarenta y dos días, aunque éstos tuvieron lugar principalmente en los meses de verano en España. Las zonas más afectadas fueron la zona sur de España, sobre todo Sevilla. Ya que en el Medievo la identidad era en primer lugar religiosa, las fuentes árabes llaman a estos normandos *Majus*, que significa que adoran el fuego, y son parecidos a los *Majus* de Persia, que prenden fuego en cualquier momento y en cualquier lugar.

[21] Más tarde, en otro libro contó la historia del santo. Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, Vol. II, pp. 271-300. Las noticias de expedición del santo Olaf aparecen en las pp. 300-390.

Ibn Hayyan presenta a los normandos de esta forma, «los majus llamados normandos, viniendo de su país dentro del mar, junto a la tierra de Francia, a cuyas costas salieron, matando hombres, cautivando niños, saqueando sus bienes y quedándose en el país.»[22] Más tarde, las fuentes árabes nos dan a conocer de dónde vienen los normados, como por ejemplo Ibn Jaldun en su libro Amal al-Amal, «En su tiempo (tiempos de Abd al-Rahman II) salieron las naves de los Majus, entrando en Sevilla, Cádiz, Gerona, y Lisboa, y después fueron vencidos. Los cristianos de Castilla llaman Enkilsh (Inglés) a estos normandos, y la gente de oriente los llaman Franga (Francos) e Inkliz (Inglés). Proceden de dos islas muy grandes; la longitud de una de ellas es de 700 millas. Son gente de fuerza, valentía y mucho nervio.»[23]

Este orden en los ataques fue el que siguieron todas las fuentes, aunque unas con más detalles que otras. El trayecto de los normados en al-Ándalus fue aleatorio y siguieron los valles del ríos, empezando desde el estuario del Tajo (Lisboa) y desembarcando en el Guadalquivir (Sevilla). Atendiendo al orden seguido por los historiadores, el primer desembarco tuvo lugar en la costa atlántica, en Lisboa «A fines del año 229 h (844 de C), aparecieron las naves de los normandos, que fueron conocidos en Al-Ándalus como majus, en la costa occidental de al-Ándalus, deteniéndose en Lisboa, como primer punto de entrada en terreno vedado, el miércoles primer día del mes de dulhiggah de este año permanecieron allí trece días.»[24] «Salieron los

[22] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847* [Almuqtabis II-I]. Traducción, notas e índices de Muhamad Ali Makki y Federico Corriente. Publicación del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza, 2001, p. 316.

[23] Ibn al-Jatib. *Tarij España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam.* Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Maslaik. Beirut, 1956, p. 18. Los normados atacaron a todos los países europeos, entre ellos las islas británicas, Francia en la zona normada, y llegaron a formar una dinastía, aunque esto fue más tarde, en la época de Abd al-Rahaman III, con la conquista de Inglaterra en el año 1066 y la formación de la dinastía de Wiliam I el conquistador. Véase: Crouch, D. *The Normans, the History of a Dynasty*. Ed. Hambledon and London. New York, 2002, pp. 87-99.

[24] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* p. 312.

Majus (normados) en ochenta naves, como si el mar estuviera plagado de pájaros negros que llenan el corazón de angustia y nostalgia, y conquistaron Lisboa, llegaron a Sidonia, Cádiz, y después Sevilla.»[25] Los normandos iban en busca de materia que les fuera útil, capturaron mujeres y niños mientras mataban a los hombres con armas o sin ellas o a ancianos que no fueron capaces de fugarse; y mataron animales porque no podían transportarlos en sus naves.

En un principio las tropas ordinarias del occidente del emirato no fueron capaces de combatir contra los normandos en Lisboa. Wahballah b. Hazm, gobernador de Lisboa, pidió ayuda al emir Abd al-Rahman II, y le informó de que hubo un desembarco de Majus, con un equipo de cincuenta y cuatro naves y cincuenta y cuatro cárabos.[26]

Una vez que acabaron en Lisboa, marcharon hasta Sevilla, cuyos habitantes fueron avisados y se dirigieron a los pueblos de alrededor que más tarde fueron atacados. Hubo una batalla en Sevilla en la que los musulmanes fueron derrotados.[27] Algunos cronistas no hablan de esta batalla, sin embargo, gracias a Ibn Hayyan, disponemos de información sobre la misma, «Luego, el miércoles, tercer día de su desembarco, los normandos, a quienes Dios maldiga, dejaron la aldea de Qabtil en dirección a la ciudad de Sevilla y, cuando llegaron a la altura de la Iglesia del Agua (Kanisat alma), a dos parasangas de la ciudad, ya cerca, los musulmanes de su población y otros que se les unieron se concertaron para combatir a los infieles, y salieron a su encuentro,

[25] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 87.
[26] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* p. 312.
[27] Ibn al-Atir. *Al-Kamel fi el Tarij.* Vol. 6, p. 83.

animosos y a porfía, pero sin orden, ni jefe designado, ni abanderado, a causa de la deserción de su gobernador, que había huido a la ciudad de Carmona.»[28]

Con la llegada de la noticia a Córdoba, el emir estaba convencido de que la situación era muy grave; el terror que causaron los majus en Sevilla y en los pueblos de alrededor fue extremo. El emir dio instrucciones a todos las partes de al-Ándalus para que participaran contra los majus, incluso a las tropas de frontera. Además, el emir intentó convencer a Musa Ibn Qusí, el poderoso zaragozano, a involucrarse en esta contienda. Sin embargo, aunque Musa marchó con sus tropas, finalmente no participó y se apartó con sus tropas al campo islámico.[29] Existen muchos detalles sobre estas batallas entre tropas islámicas y normandas. En el encuentro de Carmona, posiblemente las tropas islámicas fueron derrotadas. La táctica de estos piratas consistía en atacar y correr en su base que era su nave. Los pueblos de alrededor de Sevilla «tuvieron muchos combates contra los normandos, quienes después marcharon a Qabtil (isla Menor) y estuvieron en ella tres días, y después entraron en Cura[30] a 12 millas de Sevilla. Mataron a los musulmanes en un número muy elevado, y después entraron en Talyatah (Tejada),[31] cerca de la capital sevillana.»[32] En este pueblo sevillano tuvo lugar la primera batalla definitiva contra los majus (normados) en la que vencieron los musulmanes. La derrota de los normandos en este lugar es confirmada por muchos cronistas musulmanes, como Ibn Hayyan y Ibn Idari. Los musulmanes se enfrentaron contra el terror, con terror, «La mayor batalla contra ellos

[28] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* p. 314.
[29] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus.* Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1989, p. 83.
[30] Un pueblo de Sevilla que pertenecía a varios al-faquíes e imanes que fueron compañeros de Malik Ibn Anas. Al-Hamuy Mojam el-beldan. Ed. Dar Sader. Beirut, 1977, Vol. 4, p. 412.
[31] Entre Sevilla y Niebla. También lo confirma Ibn Hayyan en su Muqtabis. Véase: Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis.* Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994, p. 313.
[32] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 94.

tuvo lugar el miércoles, quedando cinco noches del mes de safar del año 230 (844 d.C.) en la aldea de Talyatah (=Tejada), cerca de la capital sevillana, en donde fueron muertos y aniquiló Dios a muchos de ellos, siéndoles quemadas treinta naves, y muchos de sus muertos, colgados de postes, y otros, puestos en troncos de palmera en Sevilla.»[33]

Con la derrota de los normandos, creció el ánimo de atacarlos en su marcha, incluso arrojando piedras, lo cual se detuvo para iniciar el rescate de mujeres y niños. En este rescate, los normandos no aceptaron ni oro ni plata, solamente ropa y comida.[34] Los Omeya celebraron esta victoria mediante el envío de cabezas de majus a todas las provincias de al-Ándalus, incluso al norte de África que tenía clientes musulmanes como el señor de Tahart Abd al-Wahhab.[35]

En un principio, la mala organización de los Omeya no les permitió enfrentarse a este tipo de ataques, pues no disponían de naves para luchar en los ríos, y seguir a los normados. Los normados solían atacar y después escapar hacia sus bases, por lo que no podían ser seguidos por las tropas musulmanas. Además, una ciudad tan importante como Sevilla no disponía de muros de defensa. Con la marcha de los majus, el emir Abd al-Rahman II, ordenó construir un muro para defender ciudad.[36]

Tras los ataques de los normados y el impacto de su salvajismo, el emir ordenó “prepararse” totalmente contra futuros ataques de normandos, porque el poder omeya estaba en juego, «Cuando Dios libró a al-Ándalus de la plaga de estos normados, el emir Abd al-Rahman se cuidó tras ellos de la marina, pensando en tomar

[33] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* p. 313.
[34] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus*, p. 85.
[35] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* p. 314.
[36] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus,* p. 85.

precauciones. Botó embarcaciones en todas sus costas, las hizo tripular con marinos y comenzó a construir la muralla de Sevilla.»[37] Ibn Qutiyya proporciona una información más rica, «construyó naves, preparó hombres marineros de la costa del al-Ándalus con una buena paga, y las preparó con máquinas y petróleo.»[38]

12.2.2. En el reinado de Muhammad I

En el año 245 h - 859 d.C., al-Ándalus sufrió una nueva ola de ataques de *majus* (normandos), en el reinado de Muhammad I. Estos ataques tuvieron lugar justo después de que la rebelión de Toledo fuera sofocada. El modo en el comienzo de estos ataques se asemejó a los primeros que tuvieron lugar en el reinado de Abd al-Rahmad II ya que las costas del oeste de la península fueron las primeras en ser atacadas. La fortaleza de estos ataques fue mayor en cuanto al número de naves, y la escuadra del emir Muhammad I estaba bien preparada para el enfrentamiento, «salieron los majus (normandos) y atacaron la costa oriental en ochenta naves,[39] y el emir Muhammad ordenó a sus soldados que se preparan para el ataque, y a ellos se unieron voluntarios.»[40]

La táctica de los normandos consiste en atacar a los pueblos desarmados provocando el terror. Su objetivo era la consecución del botín evitando en lo posible el enfrentamiento directo con una fuerza organizada. La escuadra del emir se

[37] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* p. 317.

[38] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus,* p. 85. Se conoce como el arma de fuego en la Edad Media; los árabes llaman a este fuego “fuego griego” o “Naft” que significa petróleo; gracias a estas flechas con petróleo los musulmanes obligaron a los normados a salir al combate.

[39] El número de naves en Ibn Adri es de sesenta y dos, y el año es 240 h - 854 d.C. Sin embargo, el relato de Ibn Anas es más correcto. Para la cronología véase: Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 96.

[40] Ibn Anas al-Udhri. *Al-Msalik Ila Gami al-Masalik.* Fragmentos Geográficos Históricos. Ed. Crítica por Abd al-Aziz al-Ahwany, publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. Madrid, 1956, p. 118.

enfrentó con los normados en Baga (Beja, Portugal),[41] y en este enfrentamiento cayeron dos naves normandas con su cargamento de oro, plata, armas, y cautivas. Tras este pequeño enfrentamiento los normandos se retiraron a la zona sur de la península.[42]

Siguieron el valle del Guadalquivir hasta llegar al desembarco del río en Sevilla, donde encontraron una resistencia sólida. Llegaron más bajo, a al-Jazera al-Jadra (Algeciras), conquistaron la ciudad, quemaron la mezquita, y llegaron a África. Volvieron de nuevo a al-Ándalus, atacaron Tudmir (Teodomiro), y llegaron hasta Auryla (Orihuela)[43] donde mataron a mucha gente y, mujeres y niños cayeron cautivos. Allí llegó el arsenal emiral y los musulmanes se enfrentaron a los majus. Los primeros estaban bien preparados con flechas de petróleo con las que quemaron dos naves normandas e hicieron caer otras dos con su carga, y obligaron a los normados a enfrentarse en una batalla sangrienta. En esta batalla el general del arsenal, Gashgash al-Bahary, murió junto con muchos otros musulmanes, sin embargo el arsenal cordobés venció y destruyó cuarenta naves de los normandos, obligándoles a dejar al-Ándalus.[44]

Con este fracaso, los normandos atacaron el reino de Pamplona[45] y en este ataque el rey de Pamplona, García I (852-870 d.C.),[46] cayó cautivo en manos de los

[41] El geógrafo al-Himyari habla de tres lugares: Baga (Beja), en África y el más famoso y rico; el otro en China; y el último de al-Ándalus, entre Beja y Córdoba cien parasangas, que fue tomado por los egipcios tras la conquista como base, pero Abd al-Rahman I (el-Dajel) eliminó estas bases porque los egipcios apoyaron a Abo Al-Alaa Ibn Mugith y a los Abasí. Véase: Al-Himyari. *Al-Roud al-Matar fi Ajbar al-Aktar.* Revisado por Ihasan Abas. Ed. Makabet Lubnan. Beirut, 1984, p. 75.

[42] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 96.

[43] Ibn al-Atir. *Al-Kamel fi el Tarij.* Vol. 6, p.132. Auryla (Orihuela) en Alicante.

[44] *Ibídem,* Vol. 6, p. 132.

[45] Chao Espina, E. *Los Normandos en Galicia y otros temas Medievales*. Ed. Separatas, La Coruña, 1977, p. 188.

[46] La *Crónica de Veinte Reyes* relata cómo cayó cautivo el rey García. El conde de Galicia Gonzalo Sánchez organizó un ejército compuesto sobre todo por las gentes cuyas tierras habían sido

normandos, y no le liberaron hasta conseguir un rescate de setenta mil dinares, que según Ibn Anas, fue pagado por los hijos del rey García I, prestaron dinero para pagar rescate. «Marcharon los majus (normandos) hasta llegar a Pamplona; tomaron a Gersiah Ibn Wankah (García Ibn Íñigo), el dueño de Pamplona. Fue rescatado por algunos de sus hijos por el precio de setenta mil dinares, que tuvieron que tomar en préstamo.»[47]

arrasadas, cuyas casas habían sido incendiadas y cuyas familias habían sido asesinadas, con la esperanza de terminar con el caos en la región. El conde Gonzalo Sánchez lanzó su ataque con un poderoso y motivado ejército, y se cuenta que finalmente venció a los normandos en cruenta batalla. "De cómo los normanos robaron a Gallizia" "De cómmo el conde don Gonçalo Sanches limé con los normanos e los venció e matólos a todos." Realmente, el objetivo de los ataques de los normandos era el botín. La *Crónica de Veinte Reyes* está formada por una serie de manuscritos, y es una historia anónima de más de tres siglos de la Reconquista, que se inicia al comenzar el reinado de Fruela II, el año 924, y se concluye con la muerte de Fernando III en 1252. Esta crónica pertenece al grupo de Crónicas derivadas de los trabajos historiográficos del Rey don Alfonso el Sabio (1252-1284), producto todas ellas de la actividad científica del Rey Sabio. Véase: *Crónica de Veinte Reyes*. Prólogo de Manuel Alvar. Estudio histórico de Gonzalo Martínez Díez. Estudio literario de José Fradejas Lebrero. Estudio paleográfico y transcripción de José Manuel Ruiz Asencio. Estudio lingüísitco y notas de César Hernández Alonso. Ed. Ayuntamiento de Burgos. Burgos, 1991, pp. 115-116.

[47] Ibn Anas al-Udhri. *Al-Msalik Ila Gami al-Masalik.* Fragmentos Geográficos Históricos, p. 119.

13. La conquista musulmana de la península Ibérica

«Ningún otro escritor había provocado escepticismo hasta ahora, pero no es menos cierto, que ciertos romances y algunas partes de la Crónica General contienen errores y ficciones.»[1]

13. La conquista musulmana de la península Ibérica

Entre las numerosas informaciones erróneas acerca de la historia de al-Ándalus[2] hemos elegido *La conquista de al-Ándalus* que fue, sin lugar a

[1] Dozy, R. *Le Cid d'après de nouveaux documents*. Ed. Leyde E. J. Brill, 1860, pp. 2-3; Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, pp. 2-3.

[2] Al-Ándalus es la traducción toponomástica árabe de *Vándalos*. Vándalos, aunque tiene otro significado actualmente en las lenguas europeas, es el origen árabe que han dado los conquistadores a este país, y así lo mencionan abundantes cronistas del siglo X, como Abu 'Ubayd al-Bakri en su libro Kitāb al-masālik wa-l-mamaālik, Ibn Sad, y en Ajbar Machmua. Delgado Hernández tiene algunas teorías sobre el origen del nombre de al-Ándalus. Algún historiador árabe supone que provenía este nombre de Andaluz, hijo de Tubal, nieto de Jafet, y bisnieto de Noé, porque aportó a España, en aquellos tiempos primitivos, al mismo tiempo que Sept, hijo de Jafet, pasó al continente de Africa y fundó con su nombre a la ciudad de Septa: pero dejando aparte esta extravagante etimología, porque, como dice bien Conde, no es la buena critica la prenda que distingue á los historiadores árabes, añadimos que muchos autores modernos creen que el nombre de Andaluz procede de Dandalia Vandaluda, suponiendo que se lo dieron los africanos en razón á que de esta parte fueron á Cartago los Vándalos que en el siglo VI dominaron aquellas tierras. A nosotros nos parece violenta y poco aceptable esta última opinión, porque, como dice Casiri, si procediese Andalui de Vandalia y Vandaluda, hubieran escrito y pronunciado Bandalia ó Fandalia, Bandaluda Fandaluda, más bien que Andaluz [y Andalusial, como se ve en el nombre de Valencia, á la cual llamaron Balencii "y en otros casos, pues á las palabras latinas escritas con V las cambiaron en B ó en F, y porque, además, no es de suponer cuando los árabes ocuparon el Africa, los habitantes de esta región hubieran olvidado que conocían á España con un nombre más antiguo, pues que el frecuente trato, comercio y comunicación de una región con otra no se había interrumpido, antes al contrario, se sabe que los reyes visigodos que dominaban en España, dominaron también el Africa Tmgitana. Creemos mucho más aceptable la opinión de Casiri, seguida por el buen criterio del P. Flórez, que la palabra árabe, modificada por la pronunciación árabe más suave en el Occidente, la cual significa, aplicada como apelativa, *regiosem vespertinam et tenebrosam, atque etiam Occidentis finis*, dio origen á la palabra Andaluz, de la misma manera que los griegos llamaron Hesperia á la España, con alusión al planeta Espero ó Lucero del Poniente. (Así parece se debe entender el texto del Nubiense, que en su Geografia, á la entrada del cuarto clima, dice: En esta parte se contiene la tierra de Al Andalus, que los griegos llamaron Espania, y también Cairat Andaba. Ver Delgado Hernández, Antonio. *Estudios de numismática arábigo-hispana Considerada como comprobante histórico de la dominación islámica de la Península*. Ed. Real Academia de la Historia, Madrid, 2001, p. 56. Los Árabes tuvieron por costumbre nombrar a los lugares con el nombre del soberano, los visigodos en esta tierra, y así en

dudas, un fracaso de análisis mediante la exposición de una teoría sobre al-Ándalus que generó una idea torcida de lo que es la historia en general y la historia medieval en particular. De hecho, en *La conquista de al-Ándalus* se exponen los mismos problemas que han surgido aquí y allá, pero que han causado aparentemente el efecto contrario. Estos problemas se pueden resumir en una palabra: la puesta en cuestión del documento. Es obvio que para que una disciplina como la historia exista se deben utilizar documentos por los que hay que preguntarse, no sólo qué quieren decir, sino si dicen la verdad, en qué grado pretenden ser sinceros o falseadores, y si son auténticos o están alterados.[3]

Es de una importancia trascendental el hecho de que en todas las investigaciones sobre al-Andalus resuene el nombre de R. Dozy, por su enorme prestigio o autoridad. Dozy expone un patético argumento sobre la razón de la conquista de al-Ándalus[4] que será adoptado y asumido por muchos otros "expertos" posteriormente. Si R. Dozy no hubiera apoyado las leyendas sobre la conquista no

árabe sería "فاندلوس" o pandalos, y quitando la "p" se convertiría en ándalos. Es, por tanto, probable que al-Ándalus "الأندلس" proceda de vándalos.

[3] Foucault, M. *L'archéologie du savoir.* Ed. Gallimard. Paris, 1969, p. 13.

[4] Existe abundante bibliografía, y para mayores detalles sobre la conquista de al-Andalus, véase: *Akhbar Majmua.* Edición y traducción al español por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid. 1867, pp. 6-7. Abu Baler Ihn 'Omar Ibn alQutlyya al-Qurtubl, *Ta Sikh /ßitah al-Andalus.* Edición y traducción al español *(Historia de la Conquista de España)* por Julián Ribera, Madrid, 1926, pp. 4-6. Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhurl, *Futuh al-Baldan.* M. J. de Goeje (ed.). Leiden, 1866, 2ª edición, Leiden, 1968, pp. 230-235. Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maggarl. *Kitab Rath alarib,* R. Dozy y G. Dugat (eds.), Leiden, 1855, Vol. I (reimpresión, Amsterdam, 1967), pp. 156 ss. 'Abd al-Rahman '*All alaajji, AlTa'rikh aMndalusi Min alFath al-lslami Nana Suqut Chamaca.* Baghdad, 1976, pp. 411-428. Vallvé, J. *Nuevas ideas sobre lo conquista árabe de Espagne.* Madrid, 1989, passim. Para una diferente e interesante discusión de la conquista árabe de al-Andalus y la Reconquista cristiana véanse: Guichard, P. *Al-Andalus. Estructura Antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente.* Barcelona, 1976, pp. 33 ss. Guichard, P. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII),* Madrid y Valencia, 2001. passim. O'Callaghan, *A History,* pp. 91-98. Para más detalles véanse también: Guzmán, M. *Los grupos étnicos en la España Musulmana*, pp. 169-215. R. Mari-Guzmán. *Unity and Variety in Medieval Muslim Society: Ethnic Diversity and Social Classes in Muslim Spain (711-1090)*. En: Osseiran, S. *Cultural Symbiosis in al-Andalus. A Metaphor for Peace.* UNESCO-Beirut. Beirut, 2004, pp. 91-106; pp. 352-360.

habría en nuestros días tanta aclamación sobre una "conquista fácil." Lo interesante de todo esto, sin embargo, es que se llame ciencia y procedimiento científico a una metodología de hacer historia, que en realidad sólo lo es de nombre. Cuando se trata de analizar cuál es la verdad de los estudios de Oriente Medio, no políticos, el autor dice simplemente que ninguna. En otras palabras, las actitudes, las posturas, la retórica, la ideología, la erudición es lo que cuenta. El contenido simplemente no se precisa, y lo que es peor, hay un intento deliberado de ocultar mentiras mediante la erudición.[5]

Un cuerpo de opiniones sostenidas con firmeza puede ser compatible con la capacidad de imaginar una actitud que es totalmente diferente a los otros, y que más o menos, está en contra. La disciplina histórica requiere esta capacidad imaginativa, pero incluso entre los historiadores a menudo es limitada. La disciplina histórica es relativamente reciente; la reconstrucción imaginativa de las sociedades remotas es aún más, y la exploración comprensiva de sus creencias se cumple en raras ocasiones. Es mucho menos frecuente que las sociedades que son contemporáneas alcancen el conocimiento y la comprensión de los demás. Estos puntos son relevantes en la actitud de la Cristiandad medieval hacia el Islam.[6]

De nuevo señalamos que R. Dozy no tuvo la actitud científica de introducir citas y notas de pie para indicar la procedencia de sus informaciones, noticias, análisis, etc., porque le parecía inútil.[7] Sin embargo, podemos adivinar qué fuentes

[5] Said, E. W. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See The Resto of the World.* Ed, Pantheon Books, Cop. New York, 1981, p. 132.
[6] Daniel, N. *Islam and the west making of an image*. Ed. Edinburgh: The University Press, London, 1960, p. 251.
[7] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 6; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, p. 26; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona,1920, Vol. I, p. 16.

utilizó. R. Dozy cuenta la historia de un modo simplista, y los análisis, si es que los hace, son análisis completamente ingenuos. Pero esta simpleza tiene un encanto popular, y así, Dozy encuentra el motivo de la conquista en la traición de Don Julián.

13.1. Los últimos años de la vida política del Estado Visigodo en la península Ibérica y los intentos fallidos de reformas

Contemplamos la ingenuidad de Dozy en sus análisis que reflejan los movimientos sociales y nacionales de su tiempo en toda Europa. Así nos encontramos con el nacionalismo español en el siglo IX, las luchas de razas en todos los tiempos, etc. Por ello, no es sorprendente que la caída del estado visigodo se deba a la esclavitud.[8] Dozy critica la falta de ideas de libertad en la reforma del estado visigodo. «En el fondo, sus ideas sobre la libertad eran aún muy vagas; la monarquía absoluta y el despotismo administrativo no les eran antipáticos; al contrario, esta forma de gobierno era para ellos una antigua tradición; no habían conocido otra, ni bajo la dominación de los reyes visigodos ni bajo la de los emperadores romanos, y la prueba de que ni imaginaban aún otra mejor es que ni aun durante la guerra que habían sostenido para reconquistar la independencia habían hecho, en general, más que débiles esfuerzos para obtener la libertad.»[9]

[8] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, *(711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 4-5; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 253-254; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 7-8.

[9] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 351-352; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 434; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 323.

La España romana fue objeto de ataques germanos, y desde el siglo V la historia de Europa se caracteriza por la penetración del Cristianismo y el poder de la Iglesia; la Europa de los siglos V al VIII se centra en dos temas: el asentamiento de los germanos en las tierras del Imperio y el del cristianismo y de la iglesia.[10] Al cumplirse más de doscientos años de poder visigodo en la península Ibérica y casi siglo y medio desde que Leovigildo fundara el reino visigodo de Toledo, el reino entra en un desmoronamiento total con el empuje islámico, para empezar un periodo nuevo, con un estilo y cultura nueva. El estado visigodo entra en descomposición como consecuencia de la falta de dinamismo y de las luchas internas entre los grandes nobles y la desconfianza entre ellos. Esta crisis política influyó directamente en todos los aspectos del estado, como su dimensión social y económica. Actualmente, nadie cuestiona ya que el reino de Toledo se hallaba en avanzado estado de descomposición cuando se produjo la invasión arabomusulmana. Descomposición que afectaba a las estructuras: políticas, económicas, sociales y morales.[11] Una serie de factores concurrentes pueden ayudar a entender el colapso general del estado visigodo. «A la interrogación ansiosa de un Julián de Toledo algunos años antes a los testimonios testamentarios sobre el final de los tiempos, parecía dar respuesta ahora la aparición de cuatro auténticos jinetes apocalípticos: el hambre, la peste, la guerra con los francos y el avance musulmán por el norte de África.»[12]

Los últimos años de la vida política del Estado Visigodo en la península Ibérica se caracterizan por intentos fallidos en las reformas. La década final del Reino Visigodo se desarrolló con el monarca Wamba. La elección real de Wamba

[10] Martín, J. L. *La Península en la Edad Media.* Ed. Teide-Barcelona. Barcelona, 1978, p. 21.
[11] Chalmeta Gendrón, P. *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus*. Ed. Universidad de Jaén. Jaén, 2003, p. 72.
[12] García Moreno, L. A. *Historia de España Visigoda.* Ed. Cátedra, Historia Mayor. Madrid, 1989, p. 186.

puede considerarse como el principio del último capítulo de la historia de Reino visigodo. Casi cuarenta años desde el 672 al 711 duraría aún este período final, que comprende los reinados de los cinco últimos monarcas toledanos.[13] Lo más característico que lleva a cabo este monarca son las reformas militares, conocidas como la llamada ley militar de Wamba (672-680, d.C.), cuyo objetivo era recordar el tradicional deber germánico del servicio militar.[14] Con la lucha entre los nobles romanos y los nobles godos del ejército se difundió el servicio militar que dio como resultado una parálisis de un estado de origen militar. En la segunda mitad del siglo VII se difundió en el Reino visigótico la noción de "servicio militar," por la que se movilizaron multitud súbditos, sin distinción entre godos y romanos.[15]

Los tres concilios celebrados en Toledo durante el reinado de Égica (687-702, d.C.), uno de los últimos reyes visigodos,[16] no fueron eficaces para solucionar los asuntos políticos del estado, sobre todo los de los nobles gobernadores de cada provincia, y de cada grupo nobiliario .El concilio parecía tolerar un estado de revuelta en las provincias, encabezadas probablemente por las aristocracias de origen hispano, no eclesiásticas, y las gentes que de ellos dependían que estaban hartas de soportar durante más de un siglo a una institución inestable, inmersa de continuo en guerras internas por el poder y profundamente mediatizada por las jerarquías eclesiásticas. Todo parecía recordar las antiguas políticas de rechazo de los emperadores y unas formas de dominio no deseadas.[17] Respecto a la actitud de

[13] Orlandis, J. *Historia de España. La España visigótica*. Ed. Gredos. Madrid, 1977, p. 254.
[14] Torres M. et al. Tomo III. *España visigoda (414-711 de J.C.)*. En: Historia de España (Dir: R. Menéndez Pidal). Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1980, p. 126.
[15] Orlandis, J. *Historia de España. La España visigótica.* Ed. Gredos. Madrid, 1977, p. 228.
[16] Barbero de Aguilera, A.; Loring García, M. I. et al. Vol. II. *El reino visigodo y la transición al mundo medieval.* En: Historia de España (Dir: Ortiz, A.D). Ed. Planeta. Barcelona, 1988, p. 490.
[17] Sanz Serrano, R. *Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Ed. La Esfera de los libros. Madrid, 2009, p. 326.

Égica y al concilio XV de Toledo nos interesa sacar exclusivamente una conclusión. El Estado visigodo, en los reinados posteriores a la segunda mitad del siglo VII, no sólo había perdido todo espíritu público, sino que la nobleza se encontraba totalmente indisciplinada y los reyes cada vez más se consideraban reyes sólo del grupo que los elegía.[18]

La falta de unidad entre la nobleza y su falta de energía fueron los principales problemas políticos anteriores a la invasión árabe. La nobleza, demasiado acomodada, no podía imaginar que la invasión árabe fuera algo muy serio. Además, los enfrentamientos por la ocupación del trono después de morir el penúltimo rey, Witiza, harían que el estado visigodo entrara en guerra civil, un año antes de la invasión musulmana en el 710 d.C. La muerte de Witiza produjo en el estado visigodo una verdadera guerra civil. No se deben rechazar las noticias de la crónica de Rasis, pues la *Continuatio Hispana*, aunque muy escuetamente, nos informa también de las luchas surgidas para ocupar el trono al morir el rey, diciendo que Rodrigo se apoderó tumultuosamente de él a excitación del Senado: «*Rodericus tumultuose regnum, ortante senatu, invadit.*»[19] Desde el reinado del monarca Leovigildo, en el estado visigodo no existen normas claras en el modo de transmisión del poder. Por ello, el Aula Regia no fue eficaz. Los propios reyes intentaron transgredir las normas apoyados por la iglesia. Es innegable que a lo largo de todo el siglo VII, a excepción del reinado de Ervigo, los obispos de España fueron defensores natos de los reyes.[20]

[18] Torres, M. *El Reino hispanovisigodo. Historia de España.* Tomo III, p. 131.
[19] *Ibídem,* p. 135.
[20] Thompson, E. A. *Los Godos en España.* Alianza Editorial. Madrid, 1971, p. 360.

La península Ibérica, durante los siglos VI y VII ha conocido la desgracia social y económica, en la que han intervenido diversos factores: epidemias, guerras, hambres y plagas. A lo largo de los siglos VI y VII, la Hispania visigótica sufrió repetidamente calamidades públicas que afectaron a la demografía, especialmente en aquellas regiones sobre las que se abatieron con mayor intensidad. La guerra, la peste, el hambre y las plagas aparecen en los relatos de los cronistas contemporáneos y hasta en los propios textos legales. Estos factores ejercieron un influjo decisivo en la evolución demográfica y en la vida económica.[21]

Contrasta la pobreza de gran parte del pueblo frente a una nobleza enriquecida, Para Dietrich Claude, profesor en Marburgo y uno de los más dinámicos investigadores del reino visigodo actualmente, el reino visigodo se encontraba en el momento de la invasión musulmana envuelto en una grave crisis social. Mientras que unas cuantas grandes familias habían visto aumentar enormemente su poder mediante la extensión de los lazos de dependencia y la ocupación de los altos cargos administrativos, la situación del resto de la población se había deteriorado rápidamente: muchos habían perdido su misma condición de libres o se habían visto obligados a entrar en las clientelas de los grandes. Como consecuencia de ello el ejército se había debilitado ante la desaparición de numerosos hombres libres que antes lo componían, y sobre todo había aumentado el descontento de las masas oprimidas, a las que se sumaba la minoría judía sojuzgada.[22]

La política intolerante contra los judíos es confirmada por las fuentes árabes y cristianas. Los judíos ayudaban a los musulmanes como espías contra el estado ya

[21] Orlandis, J. *Historia Social y Económica de la España Visigoda*. Ed. Confederación Española de Caja de Ahorros. Madrid, 1975, p. 57.
[22] García Moreno, L. A. *El fin del reino visigodo de Toledo, decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica.* Universidad Autónoma. Madrid, 1975, p. 43.

que habían sufrido una gran presión política con la imposición de una serie de leyes. Las leyes contra los judíos eran tan duras que superaban el rigor de las anteriores. De hecho, el judaísmo como religión quedó prohibido, puesto que se les daba a los judíos el plazo de un año para convertirse y se reiteraba la prohibición de celebrar la Pascua y otros ritos como la circuncisión. Al mismo tiempo, los judíos fueron colocados bajo la jurisdicción de los obispos, que quedaron encargados de informarlos sobre las nuevas leyes, exigir su cumplimiento, castigarlos en caso de incumplimiento y vigilar su conducta. Además, la responsabilidad de los jueces tenía carácter subsidiario, pues su actuación quedaba siempre bajo la supervisión de los obispos. Por último, se renovaron las normas que impedían a los judíos tener siervos cristianos, y también se acentuó la marginación social prohibiéndoles el desempeño de cargos en la administración de fondos, ya fueran privados o públicos. La Iglesia no debió de ser ajena a la política antijudaica de Ervigio, ya que su máximo representante, el metropolitano de Toledo, Julián, fue un polemista antijudaico, aunque por lo visto descendía de una familia de conversos.[23]

En la España Medieval, tanto la España visigoda como la España musulmana, el pueblo sufrió hambruna y sequía, con efectos en los años siguientes. El estado visigodo padeció sequías con malas cosechas, y sus consecuencias tuvieron efectos que duraron hasta la conquista islámica de la península Ibérica. Y así, el reinado de Ervigio (680-87) se caracterizaría por las malas cosechas, y un anónimo cronista mozárabe se refería a esta época escribiendo a mitad del siglo siguiente «Una gran hambre despuebla España.» Bajo su sucesor, Égica (687-702),

[23] Barbero de Aguilera, A., Loring García, M. I. et al. Vol. II. *El reino visigodo y la transición*, p. 488.

el mismo historiador registra que la peste bubónica azotó duramente a España. La provincia más afectada fue la Galia Narbonense.[24]

La economía es muy sensible a cualquier crisis, tanto política como social. La crisis se reflejó en el sector económico y, como consecuencia, en la numismática visigoda, que desde el reinado de Leovigildo conservaba su valor, pero con la ruina del estado éste se perdió, «Tan sólo en el reinado de Égica-Witiza, a partir del año 698, el peso de la moneda bajó bruscamente. También su ley experimentó análogas oscilaciones. La ley de 18 quilates introducida por Leovigildo, se rebajó en el reinado de Witerico y osciló desde entonces entre 16 y 14 quilates.»[25]

Los síntomas de fragilidad y, en general, de decadencia en las últimas décadas del Reino visigodo, hacen más inteligible el sorprendente final de la Monarquía Toledana, cuyo factor decisivo fue la expansión islámica, «El factor decisivo de la «pérdida de España» fue el impetuoso asalto de aquella extraordinaria fuerza religiosa y guerra, que transformó el mapa de la cuenca del Mediterráneo.»[26]

13.2. Las leyendas sobre las conquistas que aparecen en las crónicas

Las crónicas árabes que mencionan a Don Julián son posteriores al siglo X. Son, como *Ajbar Machuma* "Colección de noticas," colecciones de noticias, leyendas, etc. Dozy tomo elaboró su relato de la conquista a partir de la Crónica General, y no de las fuentes árabes. Las noticias de las fuentes musulmanas y de las fuentes cristianas suelen ser contradictorias, erróneas y desfiguradas por intereses

[24] Orlandis, J. *Historia social y económica de la España visigoda*, p. 59.
[25] *Ibídem,* p. 161.
[26] Orlandis, J. *Historia del Reino Visigodo Español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas.* Ed. Rialp. Madrid, 2003, p. 116.

personales o colectivos, muchas veces producidos a través de fuertes filtros ideológicos, con recursos tópicos y leyendas que cada bando forjó por propaganda, estrategia, justificación, etc. Los datos difícilmente pueden responder sobre cómo ocurrió la conquista, quedando por esclarecer cuestiones fundamentales de tiempo y espacio, de personalidad, intención, jerarquía y actuación de los protagonistas, o su número y proporción, en cuántos casos dominaron por las armas o por pacto, cómo establecieron su Estado y se relacionaron con los autóctonos.[27] Ante la evidencia de que las fuentes árabes nos ofrecen versiones muy divergentes sobre aquellos acontecimientos, la postura que se debe adoptar no puede ser nunca ni la democrática de dar como preferible una versión en función del número de crónicas que la reproducen —ni la salomónica— repartir la razón a partes iguales entre los discrepantes—. El hecho de que una versión aparezca en numerosas fuentes no debe ser interpretado con erróneo optimismo: no creamos que por ello poseemos distintos testimonios coincidentes, lo cual, como es lógico, otorgaría más credibilidad a esa información; lo que tenemos es un único testimonio repetido en varias obras, cuya valoración debe depender exclusivamente de la credibilidad que nos merezca su origen y no del éxito que haya obtenido entre historiadores que redactaban sus obras algunos siglos después de la conquista de al-Ándalus.[28]

Hay que mencionar que el mismo R. Dozy ya hizo una crítica al modo de hacer historia y literatura concerniente a la Edad Media, en su libro *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.*[29] La crítica a las crónicas latinas en tanto que muestran el interés por el triunfo de Mío Cid en la

[27] Viguera Molins, M. J. *El establecimiento de los musulmanes en Spania – Al-Ándalus.* V Semana de Estudios Medievales. Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 35-50.
[28] Molina, L. *Un relato de la conquista de al-Ándalus*. Al-Qantara, 19 (1), 1998, p. 39.
[29] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Ed. E. J. Brill. Leyde, 1849. El primer volumen se publicó en 1849 y el segundo en 1860.

batalla, son aceptadas por Dozy, pero estas mismas crónicas fueron, al mismo tiempo, la fuente esencial que le permitieron construir una fúnebre teoría sobre la conquista de al-Ándalus. R. Dozy, según Puyol, utiliza y abandona fuentes cristianas[30] o musulmanas cuando le conviene y sin dar explicación de ello. Pasa de la Gesta *Roderici Campidocti* a la *Crónica General*, al Tudense, al Toledano e incluso al Romancero cuando le viene bien y admite todas las referencias musulmanas sobre el héroe, sin detenerse siquiera con sentido crítico, a considerar que la historia de un caudillo escrita por sus enemigos es, sin lugar a dudas, muy parcial. El mismo Conde se percató de la diferencia entre historiadores musulmanes e historiadores cristianos al enjuiciar al Cid.[31] Respecto al conocimiento de Dozy de la Crónica General, R. Menéndez Pidal comenta que «la Segunda Crónica General, o sea la *Crónica de 1344,* copia en gran parte a la anterior, y donde difiere, muestra que tampoco conocía el Cantar viejo, sino otra refundición aun posterior a la que circulaba en tiempo de Sancho IV hacia 1289. Los juglares, poniendo en tortura la imaginación para renovar el antiguo asunto, modificaron también el comienzo del Cantar.»[32]

Cuando a R. Dozy le interesa, exclamaba por todo lo alto que hay dos opciones, hacer historia o hacer ficción: «Hay tantas preguntas, todas más o menos difíciles, más o menos controvertidas hasta ahora. ¿Qué es la crónica latina, historia o

[30] El mismo Dozy criticó la exageración de las crónicas españolas, como la de la batalla de Covadonga "Los cronistas españoles, que han exagerado mucho la importancia de la victoria alcanzada por Pelayo, pretenden también que Munuza muriera durante la retirada. Se sabe, por el contrario, que este general sobrevivió a su derrota. Véase: Isidora, c. 58, y compárese con Ben-Adari, t. II, p. 27. I, XV". Véase la nota nº 2 en: Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 23; nota nº 25 en: Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, p. 253; nota nº 1 en: Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 24.

[31] Ruiz, P. *Discursos sobre la historia: lecciones de apertura de curso en la Universidad de Valencia* (1970-1987). Ed. Universitat de Valencia, Valencia, 2000, p. 323.

[32] Menéndez Pidal, R. *Cantar de Mío Cid. Texto, gramática y vocabulario.* Ed. Real Academia Española. Madrid, 1908, p. 130.

ficción?»[33] Y que la Crónica general está repleta de errores y de ficción. «Ningún otro escritor había provocado escepticismo hasta ahora, pero no es menos cierto, que ciertos romances y algunas partes de la Crónica General contienen errores y ficciones.»[34]

El procedimiento de manipular las fuentes y las crónicas de la conquista de al-Ándalus dio lugar al mito de una conquista fácil. «Ya se ha visto que la España de los visigodos estaba peor gobernada que la España de los romanos. Hacía tiempo que el Estado llevaba en sí mismo el germen de la disolución; su debilidad era tal que bastó, un ejército de doce mil hombres, secundado por la traición, para derribarlo de un solo golpe.»[35] Tal vez este orden no se encontraba solamente en los papeles, o en el libro, sino que mucho antes en su mente ya forjaba estos mitos y estas ideas de una conquista fácil: «Los vencedores han atraído exclusivamente nuestra atención; ahora les toca el turno a los vencidos. Indicar las circunstancias que facilitaron a los musulmanes la conquista de España; resumir, a grandes rasgos, la historia, de esta conquista…»[36] Esta idea de una conquista fácil, no solamente de España, sino de todo el mundo conocido, fue la explicación de todos los orientalistas de todos los tiempos. Esta es la hipótesis, *conquista fácil* acompañada de traición. Un estado en decadencia total.[37]

---

[33] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, Vol. II, p. 5; Dozy, R. *Le Cid d'après de nouveaux documents*. Ed. Leyde E. J. Brill, 1860, p. 5.

[34] *Ibídem,* pp. 2-3.

[35] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 31; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 267; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 31.

[36] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, *(711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 3; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 253; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 7.

[37] Como él mismo contó, los musulmanes de lanzaron contra "el imperio bizantino y sobre Persia, es decir, sobre los dos Estados más fáciles de conquistar." Véase: Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, *(711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 35; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid,

No solamente R. Dozy depende de esta teoría sobre la conquista de la península Ibérica, es decir, que la conquista tuvo su razón en la traición de Don Julián y que fue un golpe de suerte, pues los musulmanes no tenían intención de permanecer en la península, solamente buscaban un botín y después largarse. Toda esta fabulosa teoría estaba muy de moda cuando se publicó el libro de R. Dozy, y vuelve a estar en auge en nuestros días porque satisface el orgullo de la patria. Esta teoría no tiene ni pies ni cabeza. R. Dozy extrajo algunas leyendas a partir de las crónicas. Por ello, aceptar esta teoría no forma parte de la disciplina de la historia, quizá tenga que ver más con la psicología. Por tanto, podríamos decir que Dozy fue el héroe que descubrió el eslabón perdido en la historia de España. Hay que añadir, incluso, que nada es nuevo en Dozy pues se ha repetido en los mitos desde la conquista de Granada. «El gobernador de África, Muza Aben Nosair, había extendido hasta el océano los límites del imperio árabe. Sólo quedaba por conquistar la plaza de Ceuta, perteneciente al imperio bizantino, dueño en otro tiempo de todo el litoral de África; pero hallándose el emperador muy distante para poder defenderla eficazmente, sostenía estrechísimas relaciones con España. Así, su gobernador, el conde Don Julián, había enviado a su hija a la corte de Toledo[38] para que allí se educase cual correspondía a su

2004, Vol. I, Libro 1, pp. 56-57; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávide.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 47.

[38] Hay algo mayor importancia que en la nota de explicar por qué tomó R. Dozy una leyenda como una fuente para explicar la conquista islámica de la península Ibérica fue puesta en su primera traducción al castellano realizada por Federico de Castro, un catedrático de Historia de España de la Universidad de Sevilla, y más tarde ha copiado la nota Magdalena Fuentes, y la nota no la puso R. Dozy en su edición original en francés. Entonces quedamos con que no introdujo ninguna explicación al hecho de tomar la leyenda La crítica moderna, basada en el testimonio de antiguas crónicas, sustituye la leyenda de Contra esta opinión, otros autores sostienen que Ceuta no dejó de pertenecer a España desde los tiempos del emperador Otón. Respecto a la pretendida deshonra de la hija del conde don Julián, el autor anónimo del Akhbar madjmua, (colección de tradiciones) dice: "Si existió Florinda, si recibió ultraje en su honor, si el conde don Julian, su padre, corrió presuroso a vengarlo a costa de su patria, la historia, la cronología y la crítica piden que se tenga por autor del agravio, no a don Rodrigo sino al brutal y lujurioso Witiza. Pero yo tengo para mí que no hay tal afrenta." Nosotros creemos también que el tradicional ultraje de don Rodrigo a Florinda, como el de Witiza, tienen el mismo valor para la crítica, esto es: ninguno. [N. de T.] Véase la nota número 1 en Dozy, R. *Historia*

nacimiento; pero tuvo la desgracia de agradar y de ser deshonrada por el rey Don Rodrigo. Ciego de cólera el padre agraviado, franqueó a Muza las puertas de su ciudad.»[39]

La *Crónica General* cuenta la leyenda de la doncella, una leyenda que se ha repetido hasta la saciedad en la historia humana que no puede, de ningún modo, ser una base para hacer historia; es la conquista por el honor de la doncella. «quando Dios le avia fecho tanto bien que lo non podría onbre contar, as auia en Çepta vn conde, que era señor de los puertos de allen mar e de aquen mar. Avia nonbre don Juliano, e avia huna hija muy fermosa e muy buena donzella e que avia muy gran sabor de seer muy buena muger tanto qu' esto supo el rrei Rrodrigo, mando dezir al conde don Juliano que le mandase traer su fija a Toledo, qu'el non quería que la donzella de que tanto bien dezian estuviese sino con su muger, e que de allí le daria mejor casamiento que otro onbre en el mundo.»[40]

La conquista de la península Ibérica por las tropas musulmanas fue una obra ambiciosa del Omeya de Damasco, con el fin de demostrar a los musulmanes que dicha conquista se llevaría a cabo del mismo modo en que lo harían los califas ortodoxos musulmanes. Se han argumentado muchas razones sobre la conquista de Hispania: políticas, sociales, religiosas, incluso de honor. En la conquista islámica del mundo conocido, una vez que se había llegado al punto más extremo del norte de África, hasta la costa del Atlántico, había que llegar a la otra orilla del

---

de los Musulmanes de España. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, p. 449; nota número 1 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 31-32. Dozy sabe que la tesis de la conquista va ser aceptada por el sentimiento patriótico de los españoles más por nula valor histórico.

[39] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 31; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 267; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 31.

[40] Catalán, D.; de Andrés, M. S. *Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el conde de Barcelona don Pedro Alfonso*. Ed. Universidad de Madrid. Madrid, 1970, p. 97.

Mediterráneo. La conquista no fue tan fácil, como se menciona en la historia moderna, según la cual parece que "con una batalla cae la mitad del país, y por lo tanto, la otra mitad no debe ser un problema." Y así lo menciona el genio R. Dozy.

Los motivos que condujeron a los musulmanes a llevar a cabo la conquista de la península Ibérica se pueden encontrar en las crónicas, y todas ellas mencionan dos leyendas: "La leyenda del último rey godo" y "La leyenda de don Julián." La primera relata la razón de la conquista de la península Ibérica, y la segunda describe cómo la conquista de la península se vio favorecida por la ayuda de don Julián, el gobernador de Ceuta. La mayoría de los elementos de esta historia no son creíbles. R. Dozy creyó que estas historias eran tan legendarias como *Las mil y una noches*, y señaló que muchos de los elementos en los informes iniciales de la conquista de la península (escritos por escritores que viven en Egipto) simplemente repetían las viejas tradiciones que nada tienen que ver con la península Ibérica. Más tarde se añadirían adornos por los cronistas cristianos basándose en las tradiciones bíblicas de carácter apocalíptico. Julián fue probablemente un godo más que un gobernador bizantino de Ceuta, que lleva un nombre genérico, procedente de Juliano, el conde de Julia Traducta (el nombre romano de Tarifa). Tarif, parece claro que fue un nombre epónimo inventado para explicar el origen de la ciudad de Tarifa. Tariq también parece haber sido una figura epónima, cuyo nombre significa simplemente "jefe."[41]

[41] Glick, T. F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 2005, p. 20.

13.2.1. La leyenda del último rey godo

El Rey Rodrigo estuvo en el poder solamente tres años, cuando tuvo lugar la invasión árabe a la España visigoda. En el relato de la «casa cerrada» se cuenta que el rey Rodrigo abrió un palacio cerrado cuya puerta poseía veinticuatro cerraduras (veinticuatro era el número de los reyes godos). Por entonces, se hablaba de una tradición según la cual no se debía abrir el palacio sino que cada rey debía colocar una cerradura más, pero el rey Rodrigo rompió con la tradición, y ordenó quitar las cerraduras contra la voluntad de los obispos y grandes sabios. Y al final, cuando abrió la misteriosa casa, solamente encontró figuras de árabes conteniendo un mensaje dirigido al monarca sobre la ruina de su estado. Es un relato que se repite tanto en la historia antigua como en la historia medieval. Este relato es típico en los cronistas que suelen contar lo misterioso y más absurdo, sobre todo los cronistas de los siglos X y XI. No se conoce exactamente cuándo, pero es muy probable que a finales del siglo XI o a principios del XII se haya enlazado con esas memorias la leyenda de la casa de los cerrojos.[42]

Esta leyenda y la de don Julián están presentes en todas las fuentes. En Dikr Blad al-Ándalus se mencionan todos los reyes godos con su obra más importante, y al rey Rodrigo se le menciona con esta leyenda, «Se cuenta que Rodrigo, cuando se aseguró el reino, abandonó la senda de los reyes que le habían precedido y olvidó su conducta, pues tiranizó y oprimió a su súbditos, llegando a abrir la casa cerrada que había en Toledo.»[43] La presencia de esta leyenda en todas las crónicas es debida, principalmente, a la mentalidad de aquella época, que buscaba una explicación a la

[42] Menéndez Pidal, J. *Leyendas del último rey godo*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid, 1906, p. 35.
[43] "Una descripción anónima de al-Ándalus." Tomo II: introducción y estudio. Editada y traducida por Molina, L. Madrid, 1983, p. 100.

conquista islámica, esto es, un rey que no tenía linaje real y que rompió con la tradición real.

13.2.2. La leyenda de don Julián

La explicación de la caída del estado visigodo durante la Edad Media, y una parte de la Edad Moderna, se encuentra en la leyenda de don Julián. Aunque las crónicas árabes son más abundantes en la información sobre el último rey godo, son todas posteriores al siglo VIII, y respecto a la leyenda del último rey godo, son exageradas y repetitivas. El deshonor causado por el rey Rodrigo a la hija de don Julián es el eje de la leyenda de don Julián, y según ésta, parece ser la razón por la que el gobernador de Ceuta, don Julián, alienta al valí de África, Musa Ibn Nusayr, a conquistar la península Ibérica. Don Julián ayudó a las tropas islámicas a conquistar al-Ándalus.

Los árabes han sido los creadores de esta leyenda, y más tarde, los cristianos la han tomado y copiado como un modo de explicar la pérdida del estado visigodo, es decir, una pérdida debida a una traición. Los cronistas cristianos relatan que don Julián indicaba a los musulmanes los puntos débiles del Reino Visigodo, y a Tarik, cómo y qué partes del mismo debían atacar. A esto se añade, que don Julián recibiría el castigo divino por la traición cometida, por lo que finalmente murió en la batalla de Covadonga.

Existen diversos datos y puntos de vista acerca de don Julián. Ibn al-Qutiyya le da el nombre de Julián (llelian), y le considera un comerciante (Ulyan)[44]. Respecto a su origen, se dice que era godo, bizantino, griego, y hasta de origen persa. Parece

[44] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus.* Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1989, p. 37.

que la pérdida del estado tuvo su razón en abrir una casa cerrada y en una doncella. Don Julián juró arruinar el estado visigodo cuando se enteró de que el rey Rodrigo violó a su hija, que se encontraba en palacio para ser educada, según la costumbre de la época. Todos los cronistas han contado la leyenda de la doncella. Lo más antiguo es la crónica *Ajbar Machmua*, de un cronista árabe anónimo. «Acostumbraban los grandes señores de España a mandar a sus hijos, varones y hembras, al palacio real de Toledo, a la sazón fortaleza principal de España y capital del reino, a fin de que estuviesen a las órdenes del Monarca, a quien sólo ellos servían. Allí se educaban hasta que, que llegados a la edad núbil, el Rey los casaba, proveyéndoles para ello de todo lo necesario. Cuando Rodrigo fue declarado rey, prendase de la hija de Julián y la forzó. Escribírosle al padre lo ocurrido, y el infiel guardó su rencor y exclamó: «Por la religión del Mesías, que he de trastornar su reino y he de abrir una fosa bajo sus pies». Mandó en seguida su sumisión a Muça.»[45]

13.3. Etapas de la conquista de al-Ándalus

La idea de un traicionero aparece en todo el relato de R. Dozy sobre la conquista. Este traicionero acompañaría a las tropas para asegurar su afán de destruir el estado Visigodo. Y así cuenta R. Dozy que: «Al año siguiente, Muza aprovechó el alejamiento de Don Rodrigo, ocupado en someter a los vascos, para enviar a la península a otro de sus clientes, Taric-Aben-Ziyad, general de su vanguardia, con siete mil combatientes, casi todos berberiscos. Acompañados por Don Julián, pasaron sucesivamente el estrecho en los cuatro navíos de que se había servido Tarif, porque los musulmanes no tenían otros.»[46]

[45] Ajbar Machmua. Colección de traducciones. Trad. Lafuente y Alcántara, M. Real Academia de la Historia. Ed. Facsimilar de Madrid. Madrid, 1867, pp. 19-20.

[46] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 32; Dozy, R. *Historia de los*

Vamos a considerar cómo tuvo lugar el proceso de la conquista desde la visión de las fuentes.

13.3.1. El desembarco de Tarif en al-Ándalus y la expedición de Tarik

El proyecto se puso en marcha en el mes de Ramadán del año 91 h - julio 710 d.C., con una expedición de 400 hombres, entre ellos cien jinetes, y consiguiendo un éxito extraordinario. «Envió, pues, a uno de sus libertos, llamado Tarif, y de cognombre Abo Zora, con 400 hombres, entre ellos 100 de caballería, el cual pasó en cuatro barcos y arribó a una isla llamada *Isla de Andalus,* que era arsenal (de los cristianos) y punto desde el cual zarpaban sus embarcaciones. Por haber desembarcado allí, tomó el nombre de isla de Tarif (Tarifa). Esperó a que se le agregasen todos sus compañeros, y después se dirigió en algara contra Algeciras; hizo muchos cautivos, como ni Muça ni sus compañeros los habían visto semejantes, recogió mucho botín, y regresó sano y salvo. Esto fue en Ramadhan del año 91.»[47]

Respecto al origen de Tarik Ibn Ziyad, parece ser que éste era un liberto de Musa ben Nusayr. Una gran parte de los cronistas musulmanes cuentan que era bereber, de la tribu Nafza, la misma tribu de la madre de Abd al-Rahman I, pero según la crónica Ajbar Machmua era de la tribu de Sadif o bien era persa de Hamadan "Tarik ben Ziyed, persa de Hamadan, aunque otros dicen que no era liberto suyo, sino de la tribu de Sadif."[48]

Después de la expedición de Tarif, Musa convocó a Tarik para dirigir un ejército de siete mil hombres, aunque probablemente el número fuera mayor, y así

Musulmanes de España. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 267; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 32-33.

[47] *Ibídem,* p. 20.

[48] *Ibídem,* p. 20.

por ejemplo, según al-Maqqari, eran diez mil bereberes y solamente 300 árabes; para Ibn Al-Kardabus la cifra es de doce mil hombres entre árabes y beréberes;[49] en Fath al-Ándalus la cifra es de trece mil hombres entre árabes y bereberes.[50] Tarik atravesó el Estrecho de Calpe (Estrecho de Tarik) en el mes de Shaban del año 92 h/Julio-agosto del 711 d.C. y con su ejército se atrincheró en la montaña de Calpe (Gibraltar). Y la verdad es que la cifra inicial era de siete mil hombres, y cuando llegó la noticia a Tarik de que Rodrigo se dirigía a Bética con un ejército de cien mil hombres, Tarik pidió más tropas a Musa y éste le envió cinco mil hombres, llegando a una cifra de doce mil hombres en total. «Al saber el rey de España la nueva de la correría de Tariq, consideró el asunto como cosa grave. Estaba ausente de la Corte, combatiendo a Pamplona, y desde allí se dirigió hacia el mediodía, cuando ya Tariq había entrado, habiendo reunido contra éste un ejército de cien mil hombres o cosa semejante, según se cuenta. Apenas llegó esta noticia a Tariq, escribió a Musa pidiéndole más tropas y dándole parte de que se había hecho dueño de Algeciras y del Lago, pero que el rey de España venía contra él con un ejército que no podía contrarrestar. Musa, que desde la partida de Tariq había mandado construir barcos y tenía ya muchos, le mandó con ellos 5.000 hombres, de suerte que el ejército acaudillado por Tariq llegó a 12.000.»[51]

R. Dozy, en todo el relato de la conquista, expresa su histerismo repitiendo en cada párrafo la idea de traición, al igual que repite *kalbitas* contra *quasitas* en cada página de la historia árabe, y españoles contra árabes en la península ibérica. La repetición se convierte en estrategia para que el lector llegue a la credulidad. Por ejemplo, antes de la batalla de Guadalete, Dozy insiste en la pasión por la traición:

[49] Ibn al-Kardabus. *Kitaba al-Iktifa'. Historia de al-Ándalus.* Trad. Maíllo Salgado, F. Ed. Akal. Madrid, 1986, p. 59.
[50] Fath al-Ándalus. Crónica anónima del siglo XII. Trad. Penelas, M. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Fuentes Arábico-Hispanas, 28). Madrid, 2002, p. 10.
[51] Ajbar Machmua (Colección de traducciones), p. 21.

«Cuando supo que el rey Don Rodrigo marchaba contra él al frente de un numeroso ejército, como no tenía más que cuatro buques, le habría sido difícil volver a conducir sus tropas al África, aunque hubiese querido; pero ni siquiera pensó en ello; la ambición, la codicia, el fanatismo, le empujaban hacia adelante. Pidió refuerzos a Muza, y éste se sirvió de los buques que había mandado construir, después de la partida de su lugarteniente, para enviarle otros cinco mil berberiscos. El ejército de Tariq se elevó, pues, a doce mil hombres lo cual era bien poco en comparación con las numerosas tropas de Don Rodrigo; pero la traición vino en ayuda de los musulmanes.»[52]

«Tariq b. Ziyad y lo puso al frente de trece mil hombres, entre árabes y bereberes, al tiempo que ordenaba a Julián que fuera con él, con su gente, pues se le había unido un numeroso grupo de voluntarios. Pasó por Ceuta y cruzó el mar hasta una montaña a cuyos pies atracó, montaña que fue denominada Gibraltar por su nombre y así se llama hasta ahora. Una vez pasó, prendió fuego a los barcos y dijo a sus compañeros. «Combatid o morid».[53]

Algunos cronistas árabes del siglo XIII cuentan acerca de Tarik que prendió fuego a los barcos de don Julián para entusiasmar al ejército y evitar la fuga en la lucha. Resulta un tanto inverosímil que un general con gran autoridad destruyera lo que no era de su propiedad y lo que suponía el único medio de transporte de vuelta en una tierra desconocida. También relatan las crónicas cómo Tarik dirigía en lengua árabe y con gran sabiduría discursos al ejército. Sabiendo que Tarik era de origen bereber, este hecho es bastante difícil que se produjera.[54]

[52] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 33; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 268; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 33.

[53] Fath al-Ándalus, p. 10.

[54] Ewis, A. *Ehrak Tarik Ibn Zayad lil-sufn estoura la-Tarij!* Ed. Dar-El-Sahoua. El Cairo, 1995, p. 27.

13.3.2. La batalla de Guadalete

Dozy, para dar crédito a su relato sobre la conquista, antes de describir cómo el ejército visigodo fue aniquilado por completo, introduce una explicación en la que afirma que fueron los islamistas en búsqueda de botín y sin intención de permanecer en la península, la razón de la conquista: «Don Rodrigo, queriendo atraerse la voluntad de los jefes de aquel bando, al dirigirse contra Tariq, los invitó a unirse con él, y como la ley los obligaba a ello, acudieron, pero con el corazón henchido de resentimiento, de odio y de desconfianza. Don Rodrigo intentó aplacarlos y tranquilizarlos, para atraérselos más con tan poco éxito que concibieron el proyecto de traicionarle cuando hubiese venido a las manos con el enemigo. No es que tuviesen intención de entregar su patria a los bereberes; no podían tener tal designio, porque ambicionaban el poder, el trono, y entregar el país a los africanos no era el medio de conseguir este fin. Suponían —y en el fondo con razón— que los bereberes no habían venido a la península para establecer aquí su dominación, sino solamente para hacer una correría. “Lo que quieren estos extranjeros —se decían— es botín, y cuando lo tengan volverán al África.” Por consiguiente, lo que pretendían era que Don Rodrigo perdiese, en una derrota, su renombre de valiente y afortunado capitán, para hacer valer, con más éxito que antes, sus pretensiones a la corona. Podía ocurrir también que Don Rodrigo fuese muerto, y en este caso sus probabilidades eran mayores aún. En una palabra, guiados por su estrecho egoísmo, carecieron de previsión; pero si entregaron su patria a los infieles, lo hicieron sin saberlo y sin quererlo.»[55]

Mientras el proceso de la batalla tuvo lugar como cuentan las fuentes, Ibn Abd al-Hakam mencionó otra batalla anterior a la famosa batalla de Guadalete, probablemente con soldados visigodos locales de Bética, que terminó con la

[55] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 33-34; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 268; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 34-35.

destrucción de los visigodos: «Atacaron y tuvo lugar una batalla encarnizada, siendo derrotados los españoles. Tariq no cesó de perseguirles, hasta que consiguieron entrar en Córdoba. Llegó la noticia de la derrota a Rodrigo, el cual salió al encuentro de los invasores desde Toledo.»[56]

El rey Rodrigo, según al-Himyari, confió en los hijos de Witiza, aunque realmente eran los hermanos de Witiza, y no los hijos como cuentan las crónicas árabes, ya que Witiza murió muy joven, a la edad de treinta años, y sus hijos eran menores de edad para dirigir una campaña como ésta, «Rodrigo se había reservado el mando del centro entregando las alas a los witizanos. Pero los francas no iban a las órdenes de los hijos del monarca anterior *awlad Gitisa* (como quieren las crónicas, ya que eran demasiado pequeños para este cargo para reinar) sino de su tíos Siserto (o Sisebuto) y Oppa.»[57] Rodrigo ordenó el mando del ala derecha de su ejército a Sisebuto, y el ala izquierda su hermano, es decir el otro hijo de Witiza, que era el propio hermano de Witiza, que se llamaba Obba y era el obispo de Sevilla, según otras crónicas. «Durante su avance confió el mando de su ala derecha a Sisebuto, el hijo del rey Witiza, y el del ala izquierda a su hermano: Estos eran los dos príncipes a los que Rodrigo había arrebatado el trono de su padre.»[58]

Algunos cronistas relatan que el motivo principal de la derrota y la destrucción del ejército visigodo fue el plan de fuga de los hermanos de Witiza en la batalla, que pensaban que los árabes solamente buscaban el botín y después del botín irían en marcha del estado, y así es como eliminarían a Rodrigo. «Acércase Rodrigo con la flor de la nobleza española y los hijos de sus reyes, quienes, al ver el número y

[56] Ibn Abd al-Hakam. *Conquista de África del Norte y de España*. Traducción por Vidal Beltrán. E. Textos Medievales, 17. Ed. Anubar. Valencia, 1966, p. 44.
[57] Chalmeta Gendrón. P. *Invasión e Islamización*, p.139.
[58] Al-Himyari. *Al-Roud al-Matar fi Ajbar al-Aktar*. Revisado por Ihasan Abas. Ed. Makabet Lubnan. Beirut, 1984, p.18.

disposición de los otros: «Este hijo de la mala mujer se ha hecho dueño de nuestro reino sin ser de estirpe real, antes bien, uno de nuestros inferiores: aquella gente no pretende establecerse en nuestro país; lo único que desea es ganar botín: conseguido esto, se marcharán y no dejarán. Emprendamos la fuga en el momento de la pelea, y el hijo de la mala mujer será derrotado.»[59] Esto es imposible ya que sabemos que la batalla duró siete días, antes de la derrota del rey Rodrigo. Nos preguntamos ¿Cómo puede una batalla sostenerse sin ala derecha e izquierda durante siete días?

La batalla tuvo lugar cerca de la orilla de un río, Barbate o Guadalete, y fue una batalla decisiva. Los dos bandos combatieron durante siete días. Probablemente el rey murió en esta batalla, «El primer combate entre ellos tuvo lugar el último domingo del mes de ramadán y los dos bandos estuvieron combatiendo encarnizadamente durante siete días hasta que Dios dio la victoria a los musulmanes, el domingo 7 de sawwal»[60] y el desarrollo de la batalla indica que la teoría de la fuga de las dos alas es falsa «no fueron puestos en fuga con las dos alas del ejército y Dios infligió a los politeístas una terrible matanza.»[61]

Los musulmanes vencieron en la batalla; abrieron la puerta del Islam y cerraron la del Estado visigodo. Además se llevaron un botín de gran valor; Ibn Al-Kardabus menciona la cantidad de cien mil dinares.[62] «El país se encontró sin rey en el momento que más le necesitaba. Tariq aprovechó esta circunstancia, y, en vez de volver a África, como pensaba y como Muza le había ordenado, marchó atrevidamente hacia adelante.» Después de alcanzar una nueva victoria cerca de Ecija, Taric, con su ejército, se dirigió a Toledo, enviando destacamentos contra Córdoba, Archidona y Elvira. De forma

[59] Ajbar Machmua. Colección de traducciones. Traducción por Lafuente y Alcántara, M. Real Academia de la Historia. Ed. Facsimilar de Madrid. Madrid, 1867, p. 22.
[60] Fath al-Ándalus, p. 12.
[61] *Ibídem*, p.12.
[62] Ibn Al-Kardabus (kitaba al-Iktifa'), p. 63.

azarosa e inesperada, una simple correría se había convertido en una conquista, para disgusto de Muza que quería que España fuese conquistada por él mismo y no por otro, envidiando a Tariq la gloria y el provecho de la conquista. Tariq no se había apoderado de todas las ciudades ni de todas las riquezas del país. Muza decidió, por tanto, trasladarse a España, y en junio del 712 pasó el estrecho, acompañado de diez y ocho mil árabes. «Muza se puso en camino hacia Toledo. Tariq salió a su encuentro para rendirle homenaje, y, para verle, aun de lejos, echó pie a tierra; pero Muza estaba tan irritado contra él que le mandó azotar. "¿Por qué —le dijo— avanzas sin mi consentimiento? Te había ordenado hacer una simple correría y volverte en seguida al África.»[63]

13.3.3. Los lugares conquistados por Tarik después de Guadalete

El ambicioso Tarik, con la derrota de Rodrigo, avanzó en dirección hacia Écija, y según "Ajbar Machmua," los musulmanes tuvieron muchos muertos y heridos, pero tras esta no encontraría demasiada resistencia. «Marchó en seguida Tarik a la angostura de Algeciras, y después a la ciudad de Écija: su habitantes, acompañados de los fugitivos del ejército grande, salieron al encuentro, y se trabó un tenaz combate, en que los musulmanes tuvieron muchos muertos y heridos. Dios les concedió al fin su ayuda, y los politeístas fueron derrotados, sin que los musulmanes volviesen a encontrar tan fuerte resistencia.»[64]

Según Ajbar Machuma, don Julián que es más fiel que nadie, aconseja a Tarik que es el momento adecuado para el avance. Tarik desde Écija dividió su ejército y envió a Mogith al-Romi a Córdoba con 700 hombres y ocupó esta ciudad.

[63] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 36-38; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 269-270; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 36-38.

[64] Ajbar Machmua, p. 23.

Mandó otro hombre a Rayya (Málaga) y otro a Granada, capital de Elvira, mientras el propio Tarik se dirigió hacia Toledo.[65] El avance de Tarik junto con su ejército hasta la capital del Estado visigodo provocaría la huida de los visigodos de Toledo. Por ello, Tarik encontró la ciudad de Toledo casi vacía. Después de la batalla de Guadalete la gran mayoría de las ciudades se rindieron, o bien el ejército musulmán encontró poca resistencia, lo que indicaba la fragilidad del estado visigodo pues solamente una batalla consiguió romper el motor de un estado.

Lévi-Provençal menciona que ciudades situadas más al este de Andalucía, como Granada y Málaga y la región de Murcia, no fueron por entonces ocupadas por las tropas musulmanas, sino bastante más tarde.[66]

13.4. La entrada de Musa Ibn Nusayr en la península

La explicación de la conquista con la leyenda de don Julián, el bizantino traicionero, no es la única. R. Dozy cuenta además que fue un golpe de suerte, pues cuando Tarik se dio cuenta del final del rey aprovechó la situación hasta el punto de ir contra el deseo de Musa Ibn Nusir. «El país se encontró sin rey en el momento que más le necesitaba. Tariq aprovechó esta circunstancia, y, en vez de volver a África, como pensaba y como Muza le había ordenado, marchó atrevidamente hacia adelante." Después de alcanzar una nueva victoria cerca de Ecija, Taric, con el grueso de su ejército, se dirigió a Toledo, enviando destacamentos contra Córdoba, Archidona y Elvira." "Por un feliz e inesperado azar, una simple correría se había convertido en una conquista, con gran disgusto de Muza, el cual quería que España fuese conquistada, pero no por otro sino por

[65] *Ibídem*, p. 23.
[66] Lévi-Provençal, E. et al. *España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711 h-1031 d.C.).* Trad. García Gómez. En: Historia de España (Dir. R. Menéndez Pidal). Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1967, p. 15.

él, envidiando a Tariq la gloria y el provecho de la conquista. Felizmente, había algo que hacer en España; Tariq no se había apoderado de todas las ciudades ni de todas las riquezas del país. Muza resolvió, por lo tanto, trasladarse a España, y en junio del 712 pasó el estrecho, acompañado de diez y ocho mil árabes." "Muza se puso en camino hacia Toledo. Tariq salió a su encuentro para rendirle homenaje, y, para verle, aun de lejos, echó pie a tierra; pero Muza estaba tan irritado contra él que le mandó azotar." "¿Por qué —le dijo— avanzas sin mi consentimiento? Te había ordenado hacer una simple correría y volverte en seguida al Africa."»[67]

Un año más tarde, Musa entró en la península acompañado de su hijo Abd al-Ziz, como menciona la crónica anónima de Fath al-Andalus y también Ibn Abd Al-Hakm, en el mes de Ramadán del año 93 h - junio de 712 d.C., dejando a su hijo mayor Abd al-Allah Ibn Musa Ibn Nusayr como gobernador de África, y a su hijo Abd al-Malik en Tánger.[68] Musa entró en la península con 18000 hombres, que en su mayoría eran árabes. Ibn Hayyan y Ajbar Machmua mencionan la trayectoria de Musa en al-Ándalus. Conquistó Medina Sidonia, y después Carmona, una de las ciudades más fuertes de la península. Después marchó hacia Sevilla, la mayor y más importante de las ciudades de la península. Mérida, donde residía la nobleza, ofreció la mayor resistencia de todas las ciudades de la península, sin embargo fue finalmente conquistada al término del mes del Ramadán del año 94 h - 713 d.C., el día de la fiesta del Fitr (desayuno).[69] Tras la conquista de Mérida, Musa envió a su hijo Abd al-Ziz para a Sevilla para sofocar una rebelión.[70]

[67] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 36-38; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 269-270; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 36-38.

[68] Fath al-Ándalus, p.17. Ibn Abd al-Hakam. *Conquista de África del Norte y de España*, p. 45. Ibn Abd al-Hakam menciona la entrada de Musa en Rajab, es decir, dos meses antes de la Crónica anónima.

[69] Ajbar Machmua, p. 29.

Tarik bajó al valle del Tajo para encontrarse con su jefe Musa; el encuentro tuvo lugar en Talavera.[71] Con el buen tiempo conquistaron Zaragoza, la capital del valle del Ebro. Siguiendo la vía romana, el avance musulmán tenía lugar hacia Lérida que unía la capital de Aragón con Barcelona. Musa, ante la facilidad de la conquista de al-Ándalus pensó continuar hacia el país de los galos, e intentó llegar hasta el río Ródano, que era el punto más lejano. Sin embargo, el mensaje del Califa el Walid le obligó a regresar a Damasco en persona junto con Tarik. Antes de dirigirse a Damasco, debían asegurar la posición de los nuevos dueños. Una vez que fue conquistada la plaza de Amaya, cayeron León y Astorga, mientras Musa fue hacia Soria y el valle del alto Duero. Musa y Tarik se unieron, desde Oviedo y Gijón respectivamente, para conquistar Asturias. Una vez que aseguraron la conquista llegó el momento de su partida hacia Damasco. Musa dejó a su hijo Abd al-Ziz como gobernador de Sevilla.[72]

13.5. Teorías sobre la conquista de la península Ibérica

Tras revisar todas estas leyendas e ideas un tanto extrañas sobre la conquista, vamos a explicar las posibles teorías sobre la conquista de la península Ibérica que, indudablemente, no fueron el fruto amargo de una traición, ni la búsqueda de botín por parte de los conquistadores, ni un golpe de suerte que acompañó a los invasores.

En primer lugar, acerca de los términos “hecho” e “interpretación,” debemos recordar que en la historia sólo tenemos evidencias (pruebas) y juicios sobre la

[70] *Ibídem*, p. 29.
[71] *Ibídem*, p. 29.
[72] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus*, p. 36.

evidencia. Ni el “hecho” ni la “interpretación” son un objeto sólido y determinado para ser descubiertos como huesos de un dinosaurio. Ni siquiera son más que un juicio acordado. El grado de aceptación otorgado a estos juicios oscila entre el “casi seguro” (por ejemplo, que Napoleón era emperador de Francia) y el “muy discutible” (por ejemplo, que Napoleón era un verdadero hijo de la Revolución, que se vio obligado a conquistar Europa en defensa propia). A menos que tengamos esto en mente, estamos en peligro de perder muchas energías discutiendo sobre qué es y qué no es un hecho, o en la búsqueda de la interpretación exacta de cada rastro de evidencia. No hay que dejarse engañar por la palabra “hecho.” Por ejemplo, si Napoleón fue emperador, es un hecho que fue emperador. Si Napoleón no fue un verdadero hijo, es un hecho que no fue un verdadero hijo. La cuestión histórica se convierte en el “si.” Así, el concepto de “hecho” no ayuda en cualquier caso, a pesar de que “hecho” es un término útil para juicios acordados. Pero si esto es un hecho ¡debe ser cierto!, podríamos exclamar. Ciertamente, somos conscientes de que lo que es verdadero no es sólo lo que los eruditos piensan precisamente. La verdad se encuentra al final de nuestras investigaciones, es nuestra meta. No debemos pretender haber llegado mientras todavía estamos en el camino. Sin embargo y en el momento presente, el consenso de las mentes eruditas ¿es la mejor garantía de la verdad? Los estudiosos no son infalibles, pero ¿encontraremos una mejor guía para alcanzar la verdad histórica que los eruditos en historia?[73]

[73] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford Uk & Cambridge USA. Headquarters, California, 1994, p. 158.

74

Exploremos ahora los orígenes de la conquista de la península. El califa, primeramente, mandó hacer una exploración de la isla de al-Ándalus para evitar poner en peligro a los musulmanes en un mar de imponente oleaje. Musa aseguró que no se trataba de un mar sino de un estrecho donde puedes mirar a un lado y percibir lo que hay en la otra orilla, pero la respuesta del califa exigía hacer una exploración de la isla. «Acaecía esto a fines del año 90. Muça escribió a Al-Walid la nueva

[74] Ruthven, M.; Nanji, A. *Historical Atlas of the Islamic World.* Ed. Harvard University Press. Harvard, 2004, p. 66.

de estas conquistas y del proyecto presentado por Julián, a lo que contestó (el Califa) diciendo: «Manda a ese país algunos destacamentos que le exploren y tomen informes exactos, y no expongas a los muslimes a los azares de un mar de revueltas olas.» Muça le contestó que no era un mar, sino un estrecho, que permitía al espectador descubrirte desde una parte la forma de lo que al opuesto lado parecía; pero al-Walid le replicó: «Aunque así sea, infórmate por medio de exploradores.»[75]

En esta época de la conquista de la península Ibérica había dos grandes imperios, el persa sasánida y el bizantino. Los Omeya tuvieron el sueño de conquistar y realizar una obra parecida a la de los primeros Califatos Ortodoxos, que conquistaron y destruyeron el imperio Sasánida. Quedaba así por conquistar la capital del imperio bizantino, Constantinopla, que resultaba un sueño imposible para los musulmanes, ya que tanto el estrecho del Bosporus, en primer lugar, como la ciudad, en segundo lugar, se encontraban inaccesibles. Como consecuencia, se planteó la posibilidad de conquistar Constantinopla por el "camino más largo," esto es, por el estrecho de Gibraltar. Este planteamiento se encuentra en los libros de los cronistas árabes, como Al-Himyari en su libro Kitab Ar-Rawd Al-Mi'tar, refiriéndose al califa Utman, el tercer Califa ortodoxo después del profeta, «Se cuenta a propósito de 'Utmán- Allah lo acoja- que escribió a los contingentes reclutados para conquistar al-Ándalus: "Además, Constantinopla sólo será tomada cuando nos hayamos asegurado de la posesión de al-Ándalus! Si llegáis a conquistar este país, seréis los asociados de los que, enseguida, poseerán el honor de tomar Constantinopla. Salud!»[76]

Ibn Jaldún, que falleció a principios del siglo XV (19 de marzo de 1406), fue el primero en defender esta teoría acerca de la conquista de Constantinopla a través

[75] Ajbar Machmua. Colección de traducciones. Traducción por Lafuente y Alcántara, p. 20.
[76] Al-Himyari. *Kitab Ar-Rawd Al-Mi'tar*. Traducción por Maestro González, Mª. P. Ed. Textos Medievales Nº 10. Valencia, 1963, pp. 17-18.

de la península Ibérica. La península Ibérica fue conquistada en el primer siglo, en el año 92 h - 711 d.C., y tuvieron que pasar seis siglos hasta las crónicas de Ibn Jaldún, periodo durante el cual ningún cronista musulmán se ha referido a la conquista de Constantinopla como el motivo de la conquista de la península. El conocimiento de la geografía de los geógrafos islámicos era confuso más allá del territorio islámico. Respecto a la península, disponemos de la información proporcionada por el-Zahaby (que falleció en el siglo XIV) en su libro Tarij al-Islam, en el que menciona la conquista del al-Ándalus, «Conquistó al-Ándalus, y es una isla muy grande, se junta con la tierra de Constantinopla desde el norte.»[77]

Es muy importante el conocimiento geográfico que poseen historiadores y geógrafos en cualquier época de la historia, y llega a ser imprescindible en las épocas de grandes conflictos entre dos mundos y civilizaciones. Al-Ándalus fue uno de estos puntos de enfrentamiento. En gran medida, el fin de cualquier trabajo histórico es analizar la época emitiendo datos económicos, sociales, y políticos. «El país de al-Ándalus tiene forma triangular." Su primer ángulo es el lugar donde se encuentra el templo de Cádiz ("Qádis"), entre el occidente y el sur, frente al monte de África llamado "Adlábiya;" a partir de él sale hacia el Mediterráneo, que sigue hacia el norte desde la zona meridional de España.»[78]

[77] Al-Zahaby. *Tarij al-Islam wa wafiat almashir wa al-Alam*. Revisado por Omar Abd al-Salm Tudmir. Ed. Dar al-Kitab al-Araby. Beirut, Vol. 6, 1990, p. 255.
[78] Abu Ubayd al-Bakri. *Geografía de España (Kitab al-Maslaik wa-l-mamalik).* Introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal Beltrán. Ed. Textos Medievales. Nº 52. Zaragoza, 1982, p. 18.

14. Erróneas informaciones de R. Dozy

«Para la mayoría, estas correcciones son importantes e indispensables.»[1]

14. Erróneas informaciones de R. Dozy

Hay que declarar respecto a R. Dozy que fue un autor del siglo XIX cuyo trabajo no es para nada una fuente histórica sino simplemente una referencia. Y, por tanto, hay que diferenciar claramente la investigación científica basada en un estudio de las opiniones personales que a menudo encontramos en los trabajos de este siglo, sobre todo, de los orientalistas. Además, en los trabajos académicos serios no se encuentran títulos tan rimbombantes y aduladores con respecto al autor, como por ejemplo, “el sabio Dozy,” “el gran orientalista y arabista Dozy,” “el genio Dozy,” etc.

En este capítulo no pretendemos hacer un glosario detallado de los fallos y errores de R. Dozy, sino exponer ejemplos claros y directos de la errónea información de que disponía Dozy respecto a acontecimientos básicos de la historia y de la religión. Incluso su información y formación lingüísticas no eran tan extraordinarias, como veremos a continuación.

14.1. Errónea información lingüística

Los orientalistas en general manejan libros de árabe, y tal vez manejen el idioma, pero raramente lo dominan. Este podría ser el caso de R. Dozy que, sorprendentemente, nunca viajó a un país árabe. El dominio de una lengua supone la capacidad de comunicarse verbalmente mediante dicha lengua. R. Dozy obtuvo la

[1] Dozy, R. *Corrections sur les textes du Bayáno 'l-Mogrib d'Ibn-Adhárí (de Maroc), des fragments de la chronique d'Aríb (de Cordoue) et du Hollato 's-siyará d'Ibno-'l-Abbár.* Ed. Leyde. E. J. Brill, 1883, p. 4.

información lingüística a partir de libros exclusivamente. Esta es quizás una de las limitaciones más importantes. Muchos de los estudios sobre el Islam escritos por orientalistas de habla inglesa se distinguen por su erudición, pero si se profundiza en las notas de pie y en la variedad de fuentes supuestamente utilizadas, se detecta una alarmante especulación y conjetura sin evidencia concreta. Por supuesto, una cosa es ser hábil en descifrar documentos en árabe (persa o turco) y otra muy distinta es ser capaz de integrar el material en una contribución histórica desde un punto de vista científico y profesional. La historia en general es uno de las disciplinas más vulnerables a la invasión de los llamados "entendidos," y a menudo se supone que todo el que "escribe" puede escribir la historia. En las fuentes islámicas, los materiales lingüísticos, literarios e históricos están tan entrelazados que cualquier estudioso llega a escribir historia, casi inconscientemente, con escasa cualificación para la tarea. Por lo tanto, es fácil entender por qué el tema del Islam ha sido mucho mejor tratado por los pocos historiadores entre los orientalistas que por la mayoría de los orientalistas que en realidad son lingüistas.[2]

Podemos observar en las cartas de los arabistas españoles, como Pascual de Gayangos, Estebánez Calderón, F. J. Simonet, E. Lafuente Alcántara, F. Codera, E. Saavedra y J. Ribera, a sus colegas holandeses, como R. Dozy y M. J. de Goeje,[3] que todas estas grandes figuras del arabismo español reconocían la maestría de R. Dozy en lexigrafía árabe antes y después de publicar su libro sobre la *Historia de los musulmanes de España*. En estas cartas, estos grandes arabistas se dirigen a Dozy

[2] Tibawi, A. L. *English-speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism.* Islamic Quarterly 8(1/2), Enero-Junio 1964, p. 25.

[3] En la Biblioteca de la Universidad de Leiden se conservan algunas de las cartas escritas por diversos arabistas españoles a sus colegas holandeses R. Dozy y M. J. de Goeje. Copias de estas cartas se pueden consultar en la Biblioteca Félix Mª Pareja del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. Véase: Fierro, M. *Algunas cartas de arabistas españoles dirigidas a R. Dozy y M. J. de Gorje*. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 40-41(1), 1991-1992, pp. 111-125.

para solucionar sus dudas, conocer el significado de ciertos términos, etc. Bien entendemos que admiraban la grandeza de R. Dozy. Pero por otro lado, podemos observar, sobre todo en la carta de Pascual de Gayangos, el desprecio de R. Dozy hacia España, considerándola una nación carente de cultura: «Todos mis discípulos serán suscriptores, pero España no es un país de hombres de letras, y mucho menos de orientalistas.»[4]

R. Dozy criticó tanto a Pascual de Gayangos como a Conde. Por ejemplo, la traducción de un nombre que hace Gayangos no es aprobada por R. Dozy: «El señor Kunik sigue siendo el único que cita a estos dos autores, y él los cita después de la traducción del señor de Gayangos, que no siempre es inmune a las críticas. Nowairî dijo, por ejemplo, que los normandos fueron a Niebla, donde se adueñaron de una galera. Tomando un nombre común por un nombre propio, el señor de Gayangos tradujo: fueron a Lesla e invadieron Chinebâ.»[5]

Es cierto que los errores de esta naturaleza se producían también en Conde. Por ejemplo, su confusión geográfica de Bobastro (en Málaga), la fortaleza de Ibn Hafsun, con Barbastro (en Aragón) le llevó a distorsionar todo el episodio de la rebelión de Ibn Hafsún. Pero hay que recordar que Conde fue un pionero en su campo, trabajando con textos no editados, con manuscritos que eran a veces difíciles de leer.[6] Y además, perdonó muchos errores a Dozy.

Sin embargo, R. Dozy también se dio a la traducción errónea de nombres propios. Existen ejemplos muy claros de errores en sus traducciones que pueden ser

[4] Fierro, M. *Algunas cartas de arabistas españoles dirigidos a R. Dozy y M. J. de Gorje*. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 40-41(1), 1991-1992, pp. 111-125.
[5] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, Tome II, p. 272.
[6] Monroe, J. T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (sixteenth century to the present)*. Leiden E. J. Brill 1970, p. 59.

descubiertos no solamente por los arabistas, sino por cualquier lector familiarizado con la historia islámica en general y en particular con la historia de al-Ándalus. Aún así, hay mucho más errores específicos en R. Dozy.[7]

a. Traducción del nombre *inmigrantes "المهاجرين"*[8] (los compañeros del profeta que migran de Meca a Medina junto con el profeta) a *refugiados "لاجئين",* y en todo el relato utiliza el nombre *"refugiados*" «El solemne juramento de *Accaba* unió indisolublemente la suerte de Medina a la de Mahoma. Rompiendo el vínculo más sagrado para los árabes, el profeta se separó de su tribu; estableciéndose en Medina con sus sectarios de la Meca, que desde entonces tomaron el nombre de *refugiados*.»[9,10]

b. Traducción del nombre propio *"no-conformistas*". Es el nombre que R. Dozy da a los *khâridjites "الخوارج"*, nombre propio en origen, y que tradujo como *"no-conformistas*" para expresar su descontento. Se podría establecer la comparación con protestantes frente a católicos. «Los no-conformistas eran almas nobles y generosas, que en aquel siglo del egoísmo habían conservado la pureza de corazón, que no ambicionaban los bienes terrenos, que tenían la más alta idea de Dios

[7] Para estudiar más aún los errores en el significado de las palabras, véase el trabajo de Corriente, F. *Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East. A Dictionary of Andalusi Arabic*. Ed. Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1997, pp. 20;219;283;516. Véanse también algunas obras como la traducción de Ibn Al-Kardabus por Felipe Maíllo. Ibn Al-Kardabus, *Historia de Al-Ándalus*. Editada y traducida por Felipe Maíllo. Ed. Akal. Madrid, 2008, p. 121.

[8] Por ejemplo, en el El-Manjad fi al-ghah wa al-Alaam encontramos la materia "هجر" 1- هَجَرَ-هجرًا وهجرانًا ه: صرمه وقطعة (ضدّ وصله) و الشيء: تركة واعرض عنه, وزوجه: اعتزل عنها ولم يطلقها وهجر وهجيري وإهجيري في نومه او مرضه: خلط وهذي وهجرًا به في النوم: حلم . والهِجرة : الخروج من ارض الي أخري. Al-Munyid fi-l-lugha wa-l-'Alam: Tab'a yadida munaqqaha. Bayrut: Dar el-Mashriq, 2002, p. 855.

[9] "Le nom de Réfugiés"

[10] Dozy, *R. Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 27; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 52; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 39.

para servirle maquinalmente y para adormecerse en una piedad común y fácil.»[11] Podemos observar que tuvo un cariño especial por los *"no-conformistas*" debido a su ignorancia en historia islámica en general. Se puede traducir como "el que había salido" del verbo árabe "خرج" "salir", en vez de "*no-conformistas"* como lo tradujo R. Dozy. Sin embargo, hay que decir que, extrañamente, R. Dozy reconoció su error tan grande, y retomó el nombre de *khâridjites* en su ensayo sobre el islamismo.[12]

c. Traducción de *Muladí "مولدين"* (nombre propio que significa "*los que habían nacido*") a *"adoptados,*" en la *Historia de al-Ándalus:* «Sin embargo, no eran los cristianos los que se quejaban más de la dominación árabe un siglo después de la conquista. Los más descontentos eran los muladíes, llamados por los árabes moualad, es decir, los adoptados.»[13,14] Tal vez la histeria por explicar la historia de al-Ándalus mediante el mito de los españoles enfrentados a los árabes, condujo al gran orientalista a cometer este error. En realidad, el nombre muladí se refiere a los nacidos de matrimonio mixto, normalmente entre un hombre árabe o bereber y una mujer hispana. El fruto de este matrimonio es "hijo o hija" que llaman *wālād "ولد"* y de ahí procede el nombre *molīdōn "مولدون"* y *molīdīn "مولدين".*[15]

[11] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 64; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 71; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 73.

[12] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, pp. 211-227.

[13] Les adoptés

[14] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 50-51; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. I, Libro 2, p. 276; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 50.

[15] Es muy común en el mundo occidental traducir erróneamente el término Molídin. Muladí se deriva de la raíz de la palabra walad (ولد directa transliteración árabe: waw, lam, dal). Walad significa "descendiente, hijo, muchacho, joven." Muladí se refiere a la descendencia de los hombres y mujeres

d. Otro ejemplo se encuentra en los comienzos del relato sobre la historia de al-Manzor, Ibn Abi Amir. En la elección de la esposa de Al-Hakam II a Mohamed Ibn Abi Amir, como administrador de los bienes de su hijo Abderramán, R. Dozy con la excusa de eufonía (efecto acústico agradable que resulta de la combinación de sonidos en una palabra o frase) tradujo el nombre propio de *Çobh,*[16] y él es la única persona que ha traducido este nombre.[17] «Le recomendó a Mohamed Ben-abi-Amir. Sin embargo, la elección de este intendente no dependía solo del califa, sino más aún de la sultana favorita, Aurora, vascongada de nacimiento, que ejercía gran influjo en el ánimo de su esposo.»[18] La traducción es errónea porque "صُبح" o *Çobh* significa "el de la cara alumbrada" o "el de la cara que brilla"[19] y la traducción de Aurora es *"هالة" Hālā.*

árabes extranjeros no árabes. El muwalladin es un término que se utiliza en árabe para describir a los niños de padres árabes y madres extranjeras. Según Dozy, muladí significa "toda persona que, sin ser de origen árabe, nace entre los árabes." La palabra, según él, no implica necesariamente ascendencia árabe, ya sea paterno o materna. Véase también: Janine et Dominique Sourdel. *Dictionnaire historique de l'Islam* / Janine et Dominique Sourdel. Presses Universitaires de France, Paris 1996, p. 609. El plural del término molud "hijos" es moldon "مولولدون", sin embargo, el término moali " مولي" significa afiliado, y el plural de este término es muali "موالي", muy parecido al singular para los no nativos. Véase, por ejemplo la materia "مَوَالِد ومَوَالِيد" En: Al-Munyid fi-l-lugha wa-l-'Alam: Tab'a yadida munaqqaha. Bayrut: Dar el-Mashriq, 2002, p. 917.

[16] «En arabe elle s'appelait Çobh; mais à cause de l'euphonie nous avons cru devoir traduire ce nom.» En la nota de pie nº 3 en Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 118; nota nº 15 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, p. 377; nota nº 3 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 109.

[17] Con la misma excusa podemos imaginar todos los nombres propios en la historia de al-Ándalus. *Abderramán* عبد الرحمن se convierte en "el que adora l Misericordioso", *Abd Alá*, ''عبد الله "el que adora a Alá" y *Hisham* ''هشام ''el hijo de Agila", etc.

[18] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 118; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 78; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 109. "Il lui recommanda Mohammed ibn-abi-Amis. Cependant le choix de cet intendant ne dépendait pas du calife seul; il dépendait surtout de la sultane favorite Aurore."

[19] El color perfecto del cutis para los árabes es el cutis que no es brillante pero refleja la luz y alumbra por sí mismo. Por esta razón llaman a la mujer "صُبح " y al hombre "صُبيح ". En: Al-Munyid fi-l-lugha wa-l-'Alam: "صَبَحَ" صباحة الوجه: اشرق وأنار|| والغلام : كان ذا جَمال, فهو صَبُحظ .قرب: ديدحلاو ||لامعًا وضيئيًا نالك :وصُبحة احبص

e. En la parte sobre la explicación de las sectas en el Islam, Dozy comete errores dobles, confunde significado y contenido. Dozy anotó que el profeta del Islam hablaba de un Dios "الله" de una forma ridícula, debido a su ignorancia respecto al término "بُدر" que significa "luna llena." Pero el genio orientalista se confundió con el famoso nombre de la batalla de Badr "بدر", un error típico que cometen los que aun conociendo la lengua árabe, ésta no es su primera lengua, pues la caligrafía de ambas palabras es idéntica y sólo se diferencian en una ligera "تشكيل" "vocalización." Si no se tratara de una clara falsificación, para ridiculizar la divinidad en el Islam, entonces se trataría de un doble error: «No quisieron oír hablar de ninguna concepción corporal de la divinidad. Muhammad dijo: "Un día veréis a vuestro Señor como, en la batalla de Badr, habéis visto la luna llena."»[20] Sin embargo, es bastante sospechoso porque él utilizó la palabra «Batalla» « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر بدر» a la hora de traducirlo «vostros veréis el Día del Juicio Final como vosotros habéis visto la luna llena.»

14.2. Errónea información histórica

Tal vez R. Dozy sea un ejemplo claro de "historiador" dotado de una información histórica bastante pobre y de un conocimiento nulo de la historia medieval. El autor no conoce la humildad y, por tanto, no sabe encontrar la explicación de la conquista islámica a los imperios Bizantino y Persa, excepto decir que fueron los dos estados más flojos y débiles en el Medievo, y por ello fueron fáciles de conquistar: «Estos mares de sangre no convencieron a los árabes de la verdad de la religión predicada por Mahoma, reconocieron al menos en el islamismo un poder irresistible y casi sobrenatural.

. صُباح وصبيح. Al-Munyid fi-l-lugha wa-l-'Alam: Tab'a yadida munaqqaha. Bayrut: Dar el-Mashriq, 2002, p. 414.

[20] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme.* Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 207.

Diezmados por el acero, sobrecogidos de espanto y estupor, se resignaron a ser musulmanes, o, al menos, a aparentarlo, y el califa, para no darles tiempo de volver de su espanto, los lanzó inmediatamente sobre el imperio bizantino y sobre Persia, es decir, sobre los dos Estados más fáciles de conquistar, pues se hallaban minados por la discordia, enervados por la servidumbre y gangrenados por todos los refinamientos de la corrupción. De este modo los árabes, mediante su sumisión a la ley del profeta, se resarcieron con la posesión de inmensas riquezas y vastos dominios.»[21]

14.3. Errónea información cultural

R. Dozy, por ejemplo, confundió una carta del califa al-Rashīd con la carta de Yosef Ibn Tashfin, a quien pintó de necio e ignorante, y a quien el rey Alfonso VI envió una carta antes de la batalla de Zalaca: «Escribió en el reverso de la carta del emperador estas sencillas palabras: "Ya verás lo que sucede", y se la devolvió» y después anotó que: «El califa Harun al-Rashid respondió casi del mismo modo a una carta del emperador Nicéforo. Por lo demás, los autores que hacen citar a Yusof un verso de Motanabi han tomado una cita de un historiador por parte de la respuesta del monarca. Yusof era demasiado inculto para poder citar versos de Motanabi.»[22] En realidad no fue así porque Hārūn al-Rashīd insultó al emperador bizantino: «En el nombre de Dios misericordioso,

[21] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 35; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 56-57; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 47.

[22] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 204, nota de pie nº 1; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 400, nota de pie nº 23; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 184, nota de pie nº 1. «À écrire sur le revers de la lettre de l'empereur ces simples paroles: «Ce qui arrivera, tu le verras» il la lui renvoya 1) Le calife Haroun al-Rachid avait répondu à peu près de la même manière à une lettre de l'empereur Nicéphore. Au reste, les auteurs qui font citer à Yousof un vers de Motanabbi, ont pris mie citation d'un historien pour une partie de la réponse du monarque. Yousof était trop illettré pour être en état de citer des vers de Motanabbi.»

de Harum, vicario del profeta, al perro romano Nicéforo; he leído tu epístola, hijo de mujer infiel; mi respuesta la verás, no la oirás.» Las palabras varían según la fuente, pero básicamente ésta fue la respuesta de Hārūn al-Rashīd, califa Abasí, luego de que el emperador de Bizancio (o del Imperio Romano de Oriente) le informara que no seguiría pagando el tributo al que estaba sometido. El propio R. Dozy cuenta que el rey Alfonso VI, rey de Castilla, envió una carta a Yosef Ibn Tashfin para anunciarle que el día elegido para la batalla no sería ni domingo (el día de los cristianos), ni viernes (el día de los musulmanes).[23]

Otro error que resulta gracioso es confundir la cultura india con la cultura árabe, por ejemplo, respecto a la reencarnación: «Los árabes creían que cuando un hombre había perecido de muerte violenta, su alma, huyendo del cuerpo, se metamorfoseaba en un búho o en un mochuelo, que hacía oír su chillido hasta que el muerto quedaba vengado en la persona del matador.»[24]

14.4. Errónea información religiosa

En la mirada hacia el Islam, el equilibrio se altera y se arrastra un sesgo emocional con muy pocas excepciones, incluso los más eminentes orientalistas europeos han sido culpables de una acepción científica en sus escritos sobre el Islam. En sus investigaciones parece como si el Islam no pudiera ser tratado como un objeto de la investigación científica, sino como un acusado ante sus jueces. El papel de algunos de estos orientalistas parece más bien el de un fiscal. Mientras unos se empeñan en

[23] *Ibídem.*

[24] Dozy, *R. Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 265, nota de pie nº 1; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, p. 444, nota de pie nº 10; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 250, nota de pie nº 1.

lograr una condena, otros se comportan como un abogado defensor que, estando personalmente convencidos de que su cliente es culpable, sólo pueden declarar "circunstancias atenuantes." Con todo, la técnica de las deducciones y las conclusiones, adoptada por la mayoría de los orientalistas nos recuerda a las actuaciones de los Tribunales de la Inquisición creados por la Iglesia Católica contra los "herejes" en la Edad Media: es decir, apenas investigan los hechos históricos con una mente abierta, y el comienzo de la investigación, en casi todos los casos, lo realizan a partir de una conclusión inevitable dictada por los prejuicios. Seleccionan las pruebas de acuerdo con la conclusión que a priori intentan alcanzar. Cuando una selección arbitraria de los testigos es imposible, cortan partes de las pruebas de los testigos disponibles o "interpretan" sus declaraciones en un espíritu de maldad no científica, sin atribuir ningún peso a la presentación del caso por la otra parte, es decir, los propios musulmanes.[25]

Es natural preguntarse por qué ciertos autores han tergiversado los hechos acreditando fantasías ridículas. Esto se aplica especialmente al tratamiento que muchos han hecho de los acontecimientos de la vida de Mahoma, pero en cierta medida también a la totalidad de su actitud hacia el Islam. No podemos excusar tanta ignorancia. Estos autores se han visto obligados, por su contacto con los musulmanes, o por un estudio de materiales en árabe, o simplemente por un clima de opinión formada por las relaciones entre cristianos y musulmanes, a descartar algunas historias absurdas que siguen siendo populares. En tales circunstancias, no había otra alternativa que admitir un mayor grado de lo que ahora reconocemos como la verdad, y basar la polémica en los datos que los musulmanes podrían

[25] Asad, M. *Islam at the Crossroads*. Ed. Fourteenth Revised Edition. Dar al Andalus Ltd, Gibraltar, 1982, pp. 49-50.

aceptar y reconocer en todo caso. Aún así, cada vez que se produce una elección entre la historia o la interpretación de la historia, tanto autores bien informados como autores ignorantes, por igual, a menudo aceptan lo que fue totalmente falso en el juicio de los eruditos modernos, y que de hecho, debería haberles parecido muy poco probable si hubieran sido alegadas por los cristianos.[26]

Sobre que el Islam y su profeta, se ha aceptado como opinión generalizada de los orientalistas, que es religión tomada del Judaísmo o del Cristianismo. Y la pregunta que surge ¿cómo se ha llegado a esta conclusión? ¿Cómo se demuestra esta tesis? La primera pregunta parece fácil de responder, porque en la mentalidad occidental cualquier idea o invento tiene un origen y, casi siempre el origen está basado en los antiguos; y en el caso del Islam, si ésta es una religión, tiene un origen desde luego monoteísta. Para dar respuesta a la segunda pregunta se podría decir, por ejemplo, que los seres humanos son muy parecidos entre sí pero ello no significa que no exista una personalidad propia. La existencia del círculo humano también se puede aplicar a la religión. La realidad es que hay muchas diferencias esenciales entre el Islam y el Cristianismo y, entre el Islam y el Judaísmo.

a. Errores lingüísticos en materia religiosa

En el siguiente ejemplo R. Dozy confunde la palabra "شريف" cuyo significado es "noble" con la palabra "حسن" que significa "bueno". Y así, tradujo un dicho del profeta como una conclusión errónea: «Los que eran nobles dentro del paganismo, seguirán siéndolo dentro del islamismo,» cuando la tradición correcta es: "Los que eran buenos dentro del paganismo, seguirán siéndolo dentro del islamismo" porque la

[26] Daniel, N. *Islam and the west makinkg of an image*. Ed. Edinburgh: The University Press. London 1960, p. 229.

bondad no procede exclusivamente de la práctica de la religión sino que también es parte de la educación y de la forma de ser. «También había diacho: "Los hombres son tan iguales como las púas de un peine; la fuerza de su constitución determina la única superioridad de unos sobre otros."» Pero también había afirmado: «Los que eran nobles dentro del paganismo, seguirán siéndolo dentro del islamismo, con tal de que rindan homenaje a la verdadera sabiduría; es decir, con tal de que se hagan musulmanes. Así es que, aunque Mahoma sintiese el deseo de abolir la nobleza, no pudo o no se atrevió a hacerlo.»[27] Aprovechando este ejemplo, hay que decir que la forma de este relato, novelesca y retórica, impidió conocer su contenido exacto y, por tanto, descubrir los fallos en muchos aspectos. Y por esta razón no se puede escribir la historia en un estilo de romanticismo puro.

b. Carencia de conocimientos coránicos

R. Dozy afirma que los acontecimientos del viaje del profeta al cielo no se recogen en el Corán. Sin embargo, muchos aspectos del viaje los sacamos del propio Corán, y de una Sura, una de las grandes, cuyo nombre es "الأسراء" "viaje al cielo." A esto se une un importante error lingüístico en Dozy, porque el verbo árabe "اسراء" no tiene otro significado que "viajar al cielo:" «De acuerdo con la revelación que fue dada a Mahoma durante su viaje al cielo y que no se registra en el Corán.»[28] No hay que perder de vista una observación, y es que R. Dozy fue un docente en cultura y religión islámica.

[27] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden. 1861, Vol. I, pp. 39-40; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 58-59; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 51.

[28] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 138.

c. Confusión del Corán con el Sunna

Encontramos un ejemplo de ello en el relato sobre el final de al-Almanzor: «Conforme envejecía se iba volviendo más devoto, y como el Corán dice que Dios preservará del fuego eterno a aquellos cuyos pies se hayan cubierto de polvo en el camino de Dios —en la guerra santa—, adquirió la costumbre de mandar sacudir cuidadosamente cada vez que llegaba al campamento el polvo de sus trajes y guardarlo en una caja hecha exprofeso.»[29] Y realmente es un dicho del profeta, que no aparece en el Corán. Hay que hacer notar también la importancia de las notas que indican la procedencia de la información que R. Dozy obtuvo, a diferencia del modo "libre" con que R. Dozy se desenvuelve en muchas partes de su obra contando noticias y acontecimientos, sin añadir ninguna nota. Creemos que ésta es una diferencia esencial entre la historia como ciencia moderna y la historia como ciencia antigua.

[29] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 258; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 137; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 215.

15. Generalización de las ideas y de los conocimientos

«En general, la religión era para los antiguos árabes, al igual que para los beduinos de hoy día, algo totalmente indiferente.»[1]

15. Generalización de las ideas y de los conocimientos

La generalización es una actitud mediocre aunque profundamente humana. El esfuerzo mental para la comprensión tiende al mínimo gasto de energías; es lo que venimos llamando ley del mínimo esfuerzo. Y frecuentemente, nos encontramos con las generalizaciones más absurdas. Es verdad que en la cultura popular la generalización funciona muy bien, por ello, en los trabajos científicos de los humanistas serios se evita en lo posible la generalización. Está claro que la dificultad en la lógica pone en duda el uso de las generalizaciones en la historia. Es posible hacer generalizaciones que suenan bastante bien en el mundo actual, pero sería un error hacer generalizaciones con respecto al pasado. Por ejemplo, en los países desarrollados, hoy en día, el trabajo infantil es ilegal y es considerado moralmente reprensible y signo de extrema pobreza; sin embargo, en la década de 1720 el cívico Daniel Defoe (autor de la famosa novela *Robinson Crusoe*, escrita en 1719) en su gira por toda la isla de Gran Bretaña se alegró al ver a tantos niños trabajando en Yorkshire. Esto era señal de que había trabajo para todos y que, por tanto, todas las familias estarían bien alimentadas.[2]

La generalización siempre se produce en asociación con la interpretación. Ninguna interpretación carece de precedentes o de alguna conexión con otras interpretaciones. Por lo tanto, cualquier persona que escribe seriamente sobre el

[1] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 15.
[2] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge USA. Headquarters, California, 1994, p. 118.

Islam, o sobre China, o sobre Shakespeare, o incluso sobre Marx, de alguna manera debe tener en cuenta lo que se ha dicho acerca de estos temas anteriormente, aunque sólo sea para no ser irrelevante o redundante. Cuando se escribe, no se puede pretender ser completamente original; los escritos acerca de la sociedad humana no son una obra de matemáticas, y por tanto, no se puede aspirar a la originalidad radical en esa actividad.[3]

Es importante señalar el hecho de que todas las generalizaciones que hizo R. Dozy fueron sobre el árabe, el Islam y, cómo no, sobre el profeta. Es preciso hacer una advertencia. El análisis siguiente, fruto de un largo y cuidadoso estudio y reflexión, no se concibe en un espíritu de controversia. No debe ser confundido con una disculpa por cualquier credo, religioso o nacional. El análisis posterior debe ser una contribución sincera a una mejor comprensión de un problema antiguo. El escritor cree que los prejuicios antiguos, muy poco vigentes desde los albores de este siglo, siguen poseyendo fortaleza y son ampliamente difundidos por algunos eruditos islámicos y árabes en Occidente.[4]

15.1. El árabe y la religión

En nuestro trabajo estamos analizando el pensamiento de un orientalista que llegó a escribir una parte de la historia humana, la dominación islámica. Hay que dejar bien claro que en la mayoría de la población islámica la lengua materna era el árabe.[5] Árabe, en el sentido más elemental es toda persona cuya lengua materna es el

[3] Said, E. W. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See The Rest of the World.* Ed, Pantheon Books, Cop. New York, 1981, pp. 154-155.

[4] Tibawi, A. L., *English-Speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism*, Islamic Quarterly 8(1/2), Enero-Junio 1964, p. 25.

[5] Es una idea errónea y muy generaliza la concepción de que existe una la raza árabe, cuando en realidad el árabe es una lengua.

árabe; se puede ser árabe y profesar cualquier religión, y así hay árabes cristianos y árabes musulmanes.

El pensamiento que R. Dozy concibe acerca de los árabes será parte importante de su conclusión en la *Historia de los musulmanes de España*. Lo que piensa R. Dozy sobre el Islam tiene su importancia porque su pensamiento se verterá en la *Historia de los musulmanes*. Por un lado, esto se podría haber debido a su liberalismo religioso, pero por otra parte, al hecho de que los antiguos prejuicios cristianos contra el Islam habían influido en su juicio.[6]

Para R. Dozy el Islam es una especie de mezcla de Judaísmo con la religión primitiva de la península de Arabia, en la que el nombre de Jehová es sustituido por el de Allá, y en la que igualmente hay un dogma sobre la existencia de los ángeles y de los demonios. Recordemos cómo los primeros Padres de la iglesia cristina denuncian el Islam como una secta cristina y una herejía: «Como a menudo se ha analizado y tiene también poca originalidad, es suficiente esbozarlo a grandes rasgos. La unidad de Dios es el primer artículo de la fe, el segundo es la misión divina de Mahoma. El Dios de Mahoma Alá Taala se asemeja al de la primitiva religión de los árabes, al Jehová del Moisés, al parsismo monoteísta de Ahuramazda aún no corrompido. La historia de la creación es tomada de los judíos. Los Djinns de la religión primitiva se han conservado pero se han sino transformados en ángeles y demonios.»[7] Y para demostrar la falta de originalidad del Islam menciona la prohibición de la carne de cerdo tanto por los judíos como por los árabes, debido al clima: «Las normas dietéticas son mucho menos exigentes que las de los judías. La carne de cerdo por la que los árabes sentían repugnancia, fue prohibida, y en general como el uso de la grasa en los países cálidos ha

[6] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan*. En: W. Otterspeer (ed.) Studies *in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940.* Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, pp. 77-78.

[7] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 136.

causado temidas y horribles enfermedades, se debe reconocer que la prohibición en cuestión es una disposición muy sabia de las religiones de Oriente.»[8]

Creemos que la mejor forma de debatir estas opiniones es de la misma forma que el autor lo hace en su libro. «En lo que se refiere a la mayoría de ellos, han tenido, a lo largo del periodo omeya, ese grado de fe que los musulmanes aplican el nombre del Islam tomado en un sentido restringido. Se distinguen tres grados en la fe y la Tradición dice lo siguiente al respecto: Un día Gabriel, revestido con la apariencia de un árabe, vino a Mahoma y se colocó de manera que su rodilla tocó la del profeta y le preguntó: enviado de Dios, ¿qué es el Islam? Hay Islam, dijo Mohammed, cuando se reconoce que no hay más dios que Alá y en lo que yo he sido enviado por Dios, cuando oramos con regularidad, hacemos limosna, ayunamos durante el mes de Ramadán y realizamos un peregrinaje, si podemos. Tienes razón. Y ¿qué es imán? Imán es creer en Dios, sus ángeles, sus libros, sus profetas, el día del juicio y de la predestinación tanto para el bien como para el mal. Eso es correcto. Y ¿qué es ihsan? Es el hecho de servir a Dios como si lo vieras, porque aunque tú no lo ves él te ve. Así que, en este sentido, el Islam significa una fe puramente externa, la observancia de cinco preceptos fundamentales. Y el siguiente pasaje del Corán (49 vs 14) aplicable a todos: «Los beduinos dijeron: creemos. Le respondieron. No en absoluto. Digamos más bien: Hemos abrazado el Islam, pero la fe no ha penetrado aún en vuestros corazones.»[9]

En cualquier caso es lo que piensa y refleja Dozy en sus obras, y repite estas ideas en otros pasajes insistiendo que el profeta carecía de profundidad y originalidad, y que la universalidad de la religión islámica fue la razón de su rápida extensión. «Es precisamente esta falta de originalidad la que favoreció la rápida propagación del Islam y que se convirtiera en una religión universal, y probablemente no sería tan fácil si Mahoma hubiera sido un pensador profundo e independiente, a pesar de la

[8] *Ibídem*, p. 153.
[9] *Ibídem*, pp. 182-183.

ventaja que le dio su carácter estrictamente monoteísta y su gran simplicidad.[10] Con esto, él tenía una imaginación muy viva y se sintió atraído, no por lo que es elevado, como se ha repetido tantas veces, porque nunca había tenido idea de lo que es realmente grande, sino por las pompas de la retórica.»[11]

Dozy señala la pequeñez del Islam porque no satisfacía las almas de los pueblos asiáticos que abrazaron el Islam. «Los pueblos de Asia, cuna de casi todas las religiones, ya habían recorrido un largo período de desarrollo religioso en el momento en que abrazaron el Islam, y este culto era demasiado pequeño para satisfacer su razón, su imaginación y su corazón.»[12]

Una generalización común en los trabajos de R. Dozy es la afirmación de que los árabes no son religiosos, y además no pueden serlo. «Aunque su razón se rebele contra las creencias ancestrales, crean un sistema filosófico mucho más incomprensible, mucho más misterioso que sus mismas creencias. Hay pueblos enteros que viven por la religión y para la religión, que representa su único consuelo y esperanza. El árabe, al contrario, no es religioso por naturaleza, y en este sentido, entre él y los demos pueblos convertidos al islamismo media una enorme diferencia, lo cual no es de extrañar, porque, considerada en su origen, la religión ejerce mayor influjo sobre la imaginación que sobre el espíritu, y, como hemos dicho, entre los árabes no es la fantasía lo que prepondera. Observad a los beduinos actuales: aunque musulmanes de nombre, cumplen tibiamente los preceptos del Islam; en vez de orar cinco veces al día, como ordena la religión, no rezan nunca.»[13] Según Dozy, los persas son una nación “poética,” y aunque tienden a una

[10] *Ibídem,* pp. 157-158.
[11] *Ibídem,* p. 21. Barkai, R. *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España Medieval*. Ed. Rialp. Madrid, 2007.
[12] *Ibídem,* p. 344.
[13] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 19; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 48; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 32.

forma de pensar despótica, son religiosos por naturaleza, en contraste con los árabes que son más cercanos a Voltaire que al Cristianismo.[14]

Asimismo, otra idea hartamente repetida es la superstición de los árabes, generalizando en ellos el comportamiento de ciertos omeyas. «¿Qué significaban las palabras misteriosas proferidas por Maslama? Abderrahman no lo sabía fijamente; además, en aquella época había muchas predicciones semejantes. El poder de los omeyas estaba ya muy quebrantado, y en su inquietud, aquellos príncipes, supersticiosos como todos los orientales, interrogaban a los adivinos, a los astrólogos, a los fisonomistas, pretendiendo descorrer el velo del porvenir.»[15] Tal vez Dozy haría esta generalización bajo la influencia de Gobineau, para quien la superstición evoluciona de la casta a la raza y de ésta a la nacionalidad. Y así, acerca de la superstición, para la mayoría de la gente se podría decir lo mismo, añadiendo que dónde la separación de la tribu se ha borrado la nación la ha reemplazado, actuando con casi la misma energía, y cómo la comunidad de fe no es suficiente para paralizarla. La superstición existe entre los árabes y los turcos al igual que entre los persas y los judíos, los hindúes y parsis, los sirios nestorianos y los kurdos.[16]

[14] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan*. En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940.* Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 75.

[15] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 303-304; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 194; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 283.

[16] Gobineau, A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Ed. Librairie de Firmin-didot et C^{ie}**.** Paris, 1884, Vol. I, p. 28. La primera edición es de 1854.

15.2. La literatura árabe

La literatura árabe fue una importante fuente histórica para R. Dozy, de forma que casi la mitad de las pocas fuentes que utilizó procedían de la literatura, como las obras de Ibn Basam el Masudi, o el Muarid. Y así, tradujo poemas en muchas páginas de su libro:[17] «La literatura árabe carece de epopeya, ni siquiera tiene poesía narrativa; exclusivamente descriptiva o lírica, no refleja más que la fase poética de la realidad. Los poetas árabes describen lo que ven y lo que sienten, pero no inventan nada, y si se atreven a hacerlo, sus compatriotas los motejan ásperamente de falsarios. La aspiración hacia lo infinito, hacia el ideal, les es desconocida, y lo que desde un principio les ha entusiasmado más es la exactitud y la elegancia de la expresión, Ia técnica de la poesía.»[18]

La opinión de R. Dozy, en general es variable, y por esta razón hay que diferenciar entre su opinión personal y su investigación científica y sólida. En el siguiente ejemplo, opina que la poesía árabe es excelente:

«Entre los prisioneros que llevó consigo se contaba el bravo Said Ibn Djudí. He aquí un trozo de la poesía que este excelente poeta compuso durante su cautiverio.

> ¡Esperanza, valor, amigos míos! Estad seguros de que la alegría sucederá a la tristeza y que trocándose en dicha el infortunio saldréis de aquí. ¡Otros han pasado años enteros en este calabozo y ahora corren por los campos en pleno día!

[17] Normalmente no indica la fuente, no sólo con respecto a la información histórica, cultural y religiosa, sino también con respecto a la literatura árabe.

[18] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 13; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 28.

> ¡Ay!; si estamos prisioneros no es porque nos hayamos rendido, sino porque nos hemos dejado sorprender. Si yo hubiese tenido el menor presentimiento de lo que iba a ocurrir, la punta de mi lanza me habría protegido, porque los caballeros ya conocen mi audacia y mi valentía ante el peligro.»[19]

Sin embargo, en este otro ejemplo, R. Dozy encuentra que la poesía árabe está falta de imaginación y de originalidad.

> «Un viernes iban los dos amigos a la mezquita, cuando oyendo *Motamid* anunciar al almuédano la hora de la oración, improvisó este verso, rogando a *Ibn-Amar* que le añadiese otro, en el mismo metro y con la misma rima:
>
> —He aquí al muecín que anuncia la hora de la plegaria.
>
> —Al hacerlo espera que Dios ha de perdonarle sus numerosos pecados -repitió Ibn-Amar,
>
> —Que sea feliz, puesto que atestigua la verdad -continuó el príncipe.
>
> —Siempre que crea su alma lo que dice su lengua -repuso sonriendo el visir.»[20]

A continuación, Dozy emplea alrededor de veinte páginas en poemas similares. En cuarto volumen es prácticamente su *Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis.*[21] Estamos por ello frente a otro contraste.

[19] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 223; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2. p. 368; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 207.

[20] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 136; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 290; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, pp.121-122.

[21] En 1846 apareció el primer volumen de *Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis.*

Siguiendo el pensamiento de M. C. Lemon, la objetividad o imparcialidad es un mito. Cada uno de nosotros no puede sino “tener un interés” en la manera de entender los aspectos de nuestro mundo, porque cada uno de nosotros, por ejemplo, no puede sino tener un género, un país, un estado de clase, un lugar en la familia, y una experiencia de vida única, de manera que ciertas formas de entender el mundo serán más “convenientes” que otras para nosotros, por lo que nuestro pensamiento es siempre subjetivo, parcial y prejuicioso, más que capaz de ser objetivo e imparcial.[22]

15.3. La tolerancia de los musulmanes

En todo lo que Dozy escribió podemos encontrar ejemplos de disparidad. Examinando sus escritos, podemos concluir que sus estudios no fueron más que opiniones personales cambiantes, quizás según el estado de ánimo del momento en que escribiera. Por ejemplo, Dozy afirma que los árabes han conquistado fanáticamente toda la península de Arabia tras conquistar Meca. «Conquistada la Meca, las tribus aun idólatras, persuadidas de que toda resistencia era inútil, y amenazadas de una guerra de exterminio, adoptaron el islamismo, que predicaban los generales de Mahoma con el Corán en una mano y el alfanje en la otra.»[23] En la opinión que Dozy muestra a continuación sobre el profeta, lo describe no sólo como tolerante sino como externamente tolerante (en la práctica religiosa). «Muhammad fue extremadamente tolerante, porque admitió la posibilidad de salvación para todos los que

[22] Lemon, M. C. *The Discipline of History and the History of Thought*. Ed. Routledge. London, 2002, pp. 222-223.

[23] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 28; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 52; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 40.

creen en Dios y en el juicio final y practican la virtud, cualquiera que sea, sin embargo, la forma de adoración. Pero la oposición se reunió cambiado su punto de vista y es sólo entonces cuando el Islam se convirtió en la única religión que puede salvar.» [24]

Ha habido un gran debate en cuanto a las generalizaciones porque está claro que difieren de las leyes generales utilizadas en las ciencias naturales. Una generalización es mucho más vaga que una ley general del universo ilimitada; establece una tendencia y no una necesidad y, habla de las expectativas más que sobre la determinación causal. Por encima de todo, no es y no tiene que ser universalmente válida. Todo lo que se requiere es que sea válida o aceptada como válida en una determinada comunidad.[25]

En su libro *Historia de los musulmanes de España*, Dozy explica que los árabes fueron tolerantes con los cristianos en la península Ibérica, sin ofrecer ninguna explicación al porqué en el pasado fueron fanáticos en Arabia. «Comparada con su situación anterior, no resultó muy dura la condición de los cristianos. Además, los árabes eran muy tolerantes; en religión no violentaban a nadie, y el gobierno a no ser que por excepción fuera muy piadoso, no deseaba que los cristianos se hicieran musulmanes, porque esto perjudicaba al erario. Los cristianos, a su vez, no se mostraban ingratos; satisfechos de la tolerancia y equidad de los conquistadores, preferían su dominación a la de los germanos, a la de los francos.»[26]

[24] R. Dozy. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, pp. 152-153. «Mahomet s'est montré extrêmement tolérant, car il admettait la possibilité du salut pour tous ceux qui croient Le Dieu et au jugement dernier et qui pratiquent la vertu, quelle que puisse être, du reste, la forme de leur culte. Mais l'opposition qu'il rencontra modifia sa manière de voir et ce n'est qu'alors que l'islamisme devint la religion qui peut seule sauver.»[24]

[25] Bentley, M. *Companion to Historiography*. Ed. Routledge. London, 1997, p. 842.

[26] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 41; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 272; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 41.

Podemos añadir otro contraste a la lista cuando Dozy declaró también que los cristianos de la península no eran muy religiosos. «En el momento de la conquista musulmana, España era más cristiana de nombre que de hecho. Ha sido siempre el país más atrasado de Europa; las ideas y los nuevos sistemas penetraron aquí en último lugar; de todas las provincias del Imperio Romano, España fue la que permaneció unida al paganismo más tiempo. Cuando Constantino hizo del cristianismo la religión del Estado, que fue casi totalmente patena, todavía lo era en parte a comienzos del siglo VIII, en el momento que los musulmanes conquistaron el país, e incluso aquellos que dijeron que eran cristianos sabían muy poco de su religión. Además, no habían aprendido el cristianismo.»[27]

Los conquistadores de la península Ibérica, con su tolerancia, incumplieron la ley de Mahoma, de lo contrario muchos paganos hubieran perecido. «En la patria de este hombre, el islamismo había hecho casi los mismos progresos que en España. Había recibido en su seno un considerable número de prosélitos; pero no había extirpado las otras religiones, y el antiguo culto, el magismo, florecía al lado suyo. Si los musulmanes hubieran cumplido rigurosamente la ley de Mahoma, no habrían dejado cada gropos más que elegir entre la conversión al islamismo o la espada. No poseyendo ningún libro sagrado, revelado por un profeta que los musulmanes reconociesen como tal, los adoradores del fuego no podían tener la pretensión de ser tolerados; pero, en aquellas circunstancias, la ley de Mahoma resultaba inaplicable.»[28]

También los antiguos fueron tolerantes con los paganos de Bhrein. «Se había establecido en realidad como regla que los que poseían un libro reconocido por él como santo, una revelación que reconocida por él, por tanto judíos y cristianos, gozarían de libertad de culto por el pago de un impuesto, pero él mismo había ido más lejos al extender

[27] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, pp. 345-346.

[28] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 5; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 22; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 7.

el mismo privilegio a los seguidores de Zoroastro establecidos en la Provincia de Bahrein. Othman dio un paso más: asimilaron a los bereberes del norte de África a judíos, cristianos y zoroastras.»[29] Por tanto, la tolerancia se ejerció no solamente en la península Ibérica sino en todas las conquistas islámicas.

Y bajo estos bombardeos de contraste, Dozy encuentra la razón real de la tolerancia islámica en el señor dinero, es decir, obtener la capitación de los no musulmanes hasta el punto de que los árabes fueron tolerantes con ellos, pero no con los mismos musulmanes. «Varias causas han contribuido a este resultado. Ya hemos indicado material de interés: la capitación fue moderada a la verdad; incluso gustaba más no pagar. El sentido de la dignidad personal y la ambición también estaban en juego. Se toleró sólo a los no musulmanes, sin más, que no fueron colocados en la misma línea que los seguidores del Islam y se les consideró como una raza inferior.»[30]

Por lo tanto, en el entendimiento de Dozy, la conquista se llevó a cabo por dinero, por la búsqueda de fortuna, y la tolerancia se ejerció para que los no musulmanes siguiesen pagando la capitación. Sin embargo, el genio de Dozy olvidó un párrafo que citó un autor que no era árabe, ni musulmán, era san Isidoro de Toledo: «Nombrado gobernador de África por el caisita Yezid II, Bixr envió a España a uno de sus hermanos de tribu, llamado Anbasa, que hizo pagar a los cristianos del país doble tributo; pero cuando el yemenita Hixem subió al trono, envió a uno de su tribu, llamado Yahya, a que restituyese a los cristianos todo lo que habían cobrado injustamente. Lira, autor cristiano de aquel tiempo llega a decir de este gobernador —terrible—, tal es el epíteto

[29] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, pp. 183-184.
[30] *Ibídem*, pp. 185.

que le da, que tuvo que recurrir a medidas crueles para forzar a los musulmanes a que devolviesen lo que no les pertenecía.»[31]

Y para finalizar con este laberinto de contrastes, hay que señalar que el orientalismo en general es una ilusión cargada de imaginación y de opiniones personales, como lo expresa Ziauddin Sardar. «Un examen del modo en que ha operado realmente la historia del orientalismo muestra que esta pretensión es falsa, porque su afirmación y sus supuestos resultan ser ilusorios. La historia del orientalismo muestra que ésta no es una contemplación externa de Occidente sobre un objeto fijo y definido que se encontrara al Este.»[32]

[31] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 227; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 154; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 216. Dozy ha citado en estas noticias a San Isidoro de Toledo.

[32] Sardar, Z. *Extraño Oriente*: *historia de un prejuicio*. Ed. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 36.

16. Interpretación de los textos

«Pensamiento extraño y audaz, pero que realizó con un tacto asombroso, una destreza incomparable y un conocimiento profundo del corazón humano.»[1]

16. Interpretación de los textos

Subrayar el punto de que toda la historia es interpretativa y no literalmente cierta, además de cualquier otra cosa, una "interpretación auténtica" es un oxímoron. Porque en el discurso histórico los historiadores transforman en última instancia una lista de eventos del pasado en relatos imaginados que, de otro modo, serían sólo una colección de enunciados y/o crónicas singulares. Por tanto, para llevar a cabo esta transformación, para dar a algunos hechos dispares "unidad de significado," los eventos, fechas, agentes, etc., representados en las declaraciones/crónicas deben estar codificados. El punto que aquí se trata es que esta codificación no es del tipo por el que la narrativa explica con más detalle o más correctamente las declaraciones/crónicas, sino que la narración produce un significado muy diferente de ellas, ya que los acontecimientos que emplea sirven como su referente principal en los patrones de la representación no literal del significado como hechos que se podrían producir. Esto significa que, dado que no existe un conjunto determinado de eventos, por ejemplo, son intrínsecamente trágicos, heroicos o ridículos, pero sólo puede constituirse como tal en relación a un determinado tipo de historia que los dota de una forma significativa, entonces,

[1] R. Dozy menciona a Abdala aben-Maimun, uno de los renovadores de la secta de los Ismaelitas en el siglo IX. Véase: Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, pp. 8-9; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, pp. 23-24; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 10.

precisamente en la medida en que la narrativa dota a los acontecimientos reales con un concepto definido se justificaría el mito y la literatura para hacer dicha construcción alegórica. En efecto, un relato narrativo es siempre una historia figurativa, una alegoría, siendo sólo un prejuicio empírico moderno en favor de la literalidad que oculta este hecho a muchos analistas modernos de la narrativa histórica. Y ciertamente todo esto es bien conocido por quienes trabajan en los márgenes -por ejemplo en la hermenéutica,- donde la historiografía se ve no tanto como un desciframiento sino como una "traducción" y un "trasladando" significados de una comunidad discursiva a otra. En otras palabras, la historia como discurso no es una epistemología.[2]

Las interpretaciones dependen mucho de quién es el intérprete, de su propósito en la interpretación, del momento histórico en que se realiza la interpretación. En este sentido, todas las interpretaciones se podrían calificar de situacionales.[3]

16.1. Conclusión sobre los no-conformistas a partir de El-Masudi

Hemos querido poner este ejemplo porque es un signo claro de ignorancia de la historia islámica. R. Dozy solamente obtuvo información de una única fuente, la obra del El-Masudi,[4] una colección de poemas, para su *Historia de los musulmanes de España*. Dozy entiende los poemas árabes y él mismo declaró que éstos carecían

[2] Jenkins, K. *On "What is History?" From Carr and Elton to Rorty and White.* Ed. Routledge. London, 2005, pp. 23-24.
[3] Said, E. W. *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See The Rest of the World.* Ed. Pantheon Books, Cop. New York, 1981, p. 154.
[4] El-Masudi. *Murj el Dahb wa Madin el Johar.* Ed. El-Shirkah al-Almia lil Kitab. Beirut, 1989.

de imaginación.[5] Aún así, es curioso que tomara al pie de la letra el contenido de fragmentos de estos poemas, y que incluso no consultara ninguna otra fuente.

Esto no puede estar más claro. Los juicios de valor dan forma a la estructura narrativa de cada historia y ninguna declaración de hechos es libre de interpretación. La visión pre-moderna revela mucha más conciencia crítica de las definiciones modernas de "juicio histórico:" si el juicio histórico se hace sobre el significado de los fenómenos históricos, entonces dicho juicio está implícito en todos los argumentos históricos, ya que son siempre acerca de la significación. La elección del tema que cada historiador debe hacer, la selección de las fuentes y la perspectiva que él utiliza está influenciada por juicios o incluso por prejuicios.[6]

Para R. Dozy los únicos ortodoxos fueron los no-conformistas, los *khâridjites* "الخوارج",[7] pues todos los demás fueron hipócritas. Esta opinión de Dozy se refleja, por ejemplo, en la historia de Ali. «Alí accedió por fin, cansado de la discusión. Inmediatamente doce mil soldados abandonaron su causa, después de intentar en vano anular el tratado que acababa de firmarse, y que les parecía un sacrilegio, puesto que la decisión de las discordias no pertenecía a los hombres sino sólo a Dios. Cierto que entre ellos había traidores, y que probablemente Aixa figuraba en ese número; más la mayoría eran piadosos lectores del Corán, hombres de buena fe, muy adictos a la religión, muy

[5] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 13; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 28.

[6] Schmidt-Glintzer, H.; Mittag, A.; Rüsen, J. *Historical Truth, Historical Criticism, And Ideology: Chinese Historiography And Historical Culture From A New Comparative Perspective.* Ed. Koninklijke Brill NV, Leiden. Netherlands, 2005, Vol. I, pp. 164-165.

[7] El jariyismo es la primera secta islámica. Significa "el que se sale." En un principio son los que se levantaron contra el califa Othman, el tercer califa ortodoxo, y después contra Alí, el cuarto califa ortodoxo. El jariyismo considera que cometer cualquier error conduce a la salida del Islam. Los jariyitas tuvieron algunos estados en el norte de África y en Omán. Sin embargo, según las fuentes sobre la historia del al-Ándalus, especialmente de Ibn Hayyan, jariyita significa salirse del Emir.

ortodoxos, pero de ortodoxia distinta de la de Ali y la aristocracia medinesa. Indignados hacía tiempo de la depravación y la hipocresía de los compañeros de Mahoma, que convertían la religión en instrumento de su ambición mundana, estos no-conformistas habían resuelto separarse de la iglesia oficial en la primera ocasión. Republicanos y demócratas en religión como en política, moralistas austeros, puesto que consideraban la incredulidad cual grave pecado, se asemejaban mucho a los independientes ingleses del siglo XVII del partido de Cromwell.»[8]

En estas páginas Dozy tradujo literalmente todos los fragmentos de los poemas de la obra del El-Masudi. «Los no-conformistas eran almas nobles y generosas, que en aquel siglo del egoísmo habían conservado la pureza de corazón, que no ambicionaban los bienes terrenos, que tenían la más alta idea de Dios para servirle maquinalmente y para adormecerse en una piedad común y fácil; eran los verdaderos discípulos de Mahoma, pero de Mahoma tal como había sido en la primera época de su misión, cuando la religión y la virtud henchían su alma entusiasta, en tanto que los ortodoxos de Medina eran más bien los discípulos del otro Mahoma, del impostor, cuya ambición insaciable aspiraba a conquistar el mundo por medio de la espada. En aquel tiempo en que la guerra civil asolaba tan cruelmente las provincias del vasto imperio, y en que cada tribu convertía su noble origen en un título para el poder, ellos practicaban las hermosas palabras del Corán: "Todos los musulmanes son hermanos" "No nos preguntéis —añadían— si descendemos de Kaises o de Temim; somos hijos del islamismo, rendimos homenaje a la unidad divina, y el preferido de Dios es el que le demuestra mejor su gratitud." Mas también era cierto que si predicaban la igualdad y la fraternidad, era porque pertenecían más bien a la clase obrera que a la aristocracia. Justamente indignados contra la corrupción de sus contemporáneos, que se entregaban sin escrúpulo ni vergüenza, a todas las disoluciones y

[8] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 64-65; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 71; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 73; Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme.* Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 212.

a todos los vicios, creyendo que bastaban para borrar los pecados la asistencia a las plegarias públicas y la peregrinación a la Meca, ellos predicaban que la fe sin obras es insuficiente, y que los pecadores se condenarán lo mismo fue los incrédulos. En efecto, dominaban entonces las ideas más exageradas sobre el poder absolutorio de la fe. Mas ¿en qué consistía esta fe? A menudo, en un simple deísmo. Los hombres de espíritu selecto, pero de costumbres relajadas, si por azar creían en el paraíso, esperaban conquistarlo con poco trabajo. —¿Qué has preparado para semejante día?, preguntaba el piadoso teólogo Hasan de Basora al poeta Ferazdac, el disoluto, que asistía con él a un entierro. —El testimonio que durante sesenta años he rendido á la unidad de Dios —replicó tranquilamente el poeta. Los no-conformistas protestaban contra esta teoría.»[9]

Pero la paciencia no debía durar mucho tiempo; a los ojos de la secta y de los musulmanes en general, tal sumisión, lejos de ser meritoria, era considerada como una debilidad. La iglesia musulmana no sólo debía luchar con las armas espirituales, sino que también debía emplear otras. La secta perseguida pronto se convirtiría en sociedad secreta y cada vez que un *kharidjite* era decapitado aparecería al día siguiente el verdugo asesinado.[10]

Sorprendentemente, algo nuevo ha descubierto Dozy: los no-conformistas piensan que los Omeya son infieles. «El gobierno les habría permitido hacer si se hubieran limitado a declarar que aquellos que la Iglesia Ortodoxa considera santos no eran todos unos hipócritas ambiciosos, porque en este punto, los Omeyas estaban completamente de acuerdo con ellos; pero lo que no podían tolerar es que, esta vez compartiendo la opinión de los ortodoxos, declarasen infieles a los Omeyas y no

[9] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 142-143; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 111-112; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 139-141.

[10] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, p. 216.

reconocieran el derecho exclusivo de los Quraish en el poder.»[11] El pensamiento religioso de los khâridjites estaba construido para declarar cualquier falta en las normas islámicas. En esta secta no existía el perdón ni entre los mismos khâridjites. «A partir de ese momento, los kharidjites, al menos los de Ahwaz, llamados azrakites por el nombre del padre de su líder, ya no se limitaron a defender cualquier relación con los que no pertenecían a su secta. Amargados por la larga persecución y sedientos de venganza, declararon que, dado que todos los hombres eran infieles o pecadores (a sus ojos) tenían que hacerles una guerra de exterminio si se negaban a abrazar la fe de los azrakites, que eran el pueblo de Dios. Nadie debía ser salvado, ni siquiera las mujeres o los niños en el seno de la madre. Los miembros de su propia secta que eran de un carácter más tranquilo o menos fanáticos, eran igualmente sin piedad con ellos mismos.»[12]

Pero el autor sigue defendiendo a los khâridjites y por mucho que depreciara a los bereberes, ahora los encuentra sinceros en el aspecto religioso por adoptar la creencia de los khâridjites. «Los bereberes, fuertemente unidos a su independencia, habían sido para todos los otros enemigos los mercenarios y súbditos descontentos del Imperio Romano y del Imperio Persa, que llevó a cabo una guerra de setenta años para domarlos e incluso después de este lapso de tiempo considerable su sumisión era más nominal que real. Pero inmediatamente se convirtieron al Islam y, desde el principio, esta religión tuvo gran influencia en todas sus acciones. Los bereberes constituyen un pueblo piadoso y supersticioso que ciegamente honra a sus sacerdotes, pero al mismo tiempo, poseen sentimientos democráticos muy fuertes; también la doctrina que predicaban los kharidjites debía encontrar acceso en ellos: se les dijo, en efecto, que sus opresores, los gobernadores árabes eran los infieles, los condenados, y que cualquier bereber, si fuera llamado para sufragio de todos, podría convertirse en califa.»[13] Esta interpretación de R.

[11] *Ibídem*, p. 214.
[12] *Ibídem,* p. 217.
[13] *Ibídem*, pp. 218-219.

Dozy contrasta con otra interpretación que hace de los bereberes en el mismo libro. Parece que Dozy no releía sus interpretaciones previas, ya que su parecer cambia a cada momento. «Para estos bereberes extranjeros a la civilización y semi-bárbaros, el islamismo cuando se adoptó fue tan beneficioso como lo es hoy para los idólatras de África Central. Estaba tan por encima de ellos que incluso ahora que han pasado tantos siglos, su grado de relación religiosa es mucho menor que en tiempos de Mahoma y sus compañeros. Eran tan ingenuos (y lo son) que tomaron a los más simples charlatanes para los milagros, en general expertos en árabe, que muchos se convirtieron de esta manera. Sobre el origen divino del Islam, sin duda: ¿cómo se atreven a contradecir a los sacerdotes, los que tenían respeto sin límites por cualquier sacerdote? El islamismo había encontrado tanto apoyo entre los bereberes como en ningún otro, si no era entre los españoles, que superaban tal vez en ellos el celo ciego por la doctrina de Mahoma.»[14]

16.2. El nacionalismo español en el siglo IX

Nuestro historiador explica la historia islámica en términos modernos y utilizando conceptos nuevos del siglo XVIII, como ocurre en lo que nos cuenta acerca de la lucha de clases entre los primeros musulmanes.

«Los árabes de Siria habían ajustado sus cuentas con los hijos de los sectarios fanáticos que habían inundado la Arabia con la sangre de sus padres. La antigua nobleza había aplastado a la nueva aristocracia. Representante de la antigua aristocracia de la Meca, Yezid había vengado el asesinato del califa Otman y las derrotas que los medineses —cuando combatían bajo las banderas de Mahoma— habían hechos sufrir a su abuelo. La reacción del principio pagano contra el principio musulmán había sido cruel, terrible,

[14] *Ibídem*, pp. 344-345.

inexorable. Los defensores jamás se rehicieron de este golpe fatal; su fuerza había sido aniquilarla para siempre.»[15]

Entretanto, el cimiento principal para explicar la historia política de los países europeos en la Edad Moderna es el nacionalismo. Sin embargo, asumir que el concepto de nacionalismo existió en la Edad Media es un error. Pero la tesis de R. Dozy fue aceptada y con el tiempo fue favorecida por autores españoles después de la llamada era de Dozy, a pesar de sus desviaciones de los principios básicos de la disciplina histórica, de su ingenuidad en la interpretación de las fuentes, de las patéticas generalizaciones, de su ficción, etc.

Mientras que encontrar la conexión entre los pensamientos y una acción re-pensable no es de por sí explicación de la acción, un historiador que se imagina a sí mismo en el lugar del agente y que trata de dar sentido a lo que hizo mediante la reconsideración de su pensamientos, a veces puede ser heurísticamente útil. Esto puede sugerir una conexión entre el pensamiento y la acción que se puede generalizar como una hipótesis para la verificación posterior. Si la recreación es concebida de esta manera, pertenece claramente a la estrategia de la investigación histórica, no a su caracterización epistemológica. Pues hasta que una supuesta recreación no se haya transformado nomológicamente, nada se habrá explicado. Tampoco, según Hempel, es necesaria la recreación para explicar las acciones por referencia a los pensamientos más de lo que es suficiente para ello. Para los historiadores que ya conocen las leyes que resultan aplicables al caso no tienen

[15] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p.108; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 93; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 110-111.

necesidad de preguntar, al ofrecer una explicación, si las conexiones entre los pensamientos y las acciones son re-pensables.[16]

Para empezar, conviene hacer un comentario acerca del título de la obra *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almorávides,* traducida por los españoles exclusivamente como *Historia de los musulmanes de España.* El título en sí mismo es erróneo porque España no equivale a la península Ibérica, sin embargo, el autor en todo el libro habla del nacionalismo español en el siglo IX, y nunca mencionaría a Portugal, el otro país de la península Ibérica.[17] Lo más adecuado es hablar de la historia de la península Ibérica en la Edad Media, o más bien, historia de al-Ándalus, y normalmente apenas Dozy habla sobre los reinos cristianos del norte.

No hubo justicia social reinante, y ésta se encontraba alejada de la justicia social islámica. Sin embargo, los historiadores consideran que cualquier hombre que se levanta contra los Omeya está fuera de juicio, incluso fuera de la religión islámica, aunque no califican como injusticia el cobro de impuestos no coránicos por parte de los emires, por ejemplo los de aceifas, de sal, de aceitunas, etc. De estos míseros cobros vive la gran parte de la sociedad. Cada grupo social se siente amargado por esta injusticia, esperando el momento adecuado para levantarse contra los Omeya, y este momento para los muladíes fue el periodo del flojo emir Abd Allah; más tarde, los bereberes tuvieron otra oportunidad durante el reinado de Hisham II.

[16] Dray, W. H. *History as re-enactment.* R. G. Collingwood's Idea of History. Ed. Oxford University Press. New York, 1995, p. 74.

[17] La única vez que Dozy menciona Portugal es en una nota de pie "Los españoles y los portugueses suelen emplear la letra f en vez de la gutural árabe kh." Véase Ben Adari, p. 23. Véase nota nº 3 en Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden. 1861, Vol. IV, p. 12; nota nº 13 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid. 2004, Vol. II, p. 387; nota nº 1 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 14.

Una vez que llegamos al reinado de Abdala, aparece el nacionalismo español, como lo indica el siguiente texto: «En suma, Abdala no había logrado atraerse a los españoles, y al intentarlo se había malquistado con los de su propia raza. Era, por lo tanto, natural que en las provincias donde la autoridad regia estaba ya muy debilitada los árabes no quisieran obedecer a un soberano que se aliaba con los enemigos.»[18] Tal vez R. Dozy utilizaría el termino *español* para diferenciara a los cristianos de los árabes, que obviamente fueron musulmanes y, por esta razón, en esta contexto sería aceptable el uso. Pero ésta no parece ser la razón. R. Dozy utiliza el término con el sentido que tuviera en el siglo XIX, es decir, la complacencia del nacionalismo. «Los españoles, fuesen cristianos, o musulmanes, eran *la Vil Canalla*; tal era el término consagrado. Habían inferido agravios imperdonables a los indígenas; así que las divisiones entre las dos razas eran frecuentes.»[19] Y no fue una exageración de la literatura en un libro de historia, sino una señal primordial de interpretación de la historia de al-Ándalus.

El historiador mientras lucha por comprender los métodos estadísticos, que al mismo tiempo preservan sus propias normas y principios, debe tener cuidado de no convertirse en un historiador mediocre por intentar convertirse en un sociólogo. Es probable que encuentre apoyo a algunas de sus dudas dentro de las ciencias sociales; estas son, en muchos aspectos, cada vez menos positivistas. Las ciencias sociales tienen que unir sus marcos de significado con los significados que ya constituyen la vida social. La sociología, a diferencia de las ciencias naturales, se

[18] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 208; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 359; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 190-191.

[19] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 215; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 361; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 193.

encuentra en una relación de sujeto a su "campo de estudio," no una relación sujeto objeto; tiene que ver con un mundo pre-interpretado en el que los significados desarrollados por sujetos activos en realidad entran en la constitución real o producción de ese mundo. La gran línea divisoria no está tanto entre los historiadores y los sociólogos, más bien se encuentra entre los historiadores y los sociólogos que adoptan una actitud "conductista" o "sujeto objeto" hacia la humanidad, y los historiadores y sociólogos que adoptan el enfoque hermenéutico o "sujeto sujeto."[20]

Y para llegar a esta interpretación Dozy monopolizó el significado de "*Muladís*" a "*españoles,*" y una vez que se produjeron luchas entre los muladíes y los árabes en la historia de al-Ándalus, Dozy crea el concepto de lucha entre dos razas, la raza árabe y la raza española.

«En su angustia, los españoles de Elvira rogaron a Chad, gobernador de la provincia, que los ayudase, prometiendo obedecerle desde entonces; Chad accedió a su demanda, y al frente de sus tropas y de los españoles atacó a Sauar. El jefe árabe esperó a pie firme; el combate fue empeñadísimo por ambas partes; pero los árabes ganaron la victoria, persiguieron a sus enemigos hasta las puertas de Elvira y mataron a más de siete mil hombres. El mismo Chad cayó en manos de los vencedores.»[21]

Como siempre, R. Dozy persevera en sus ideas, y sin darse cuenta de que él mismo se contradice en un mismo párrafo. Por ejemplo, el autor no sabe quiénes son los árabes y quiénes son los españoles. La interpretación histórica, por lo

[20] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge. Headquarters, California, 1994, p.77.

[21] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp. 314-342; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 429-430; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona. 1920. Vol. II. pp. 312-314.

tanto, inevitablemente debe implicar la aplicación de conceptos "trascendentes" e hipótesis que proceden de la mente del historiador y no de la evidencia. Es imposible excluir los prejuicios y presupuestos humanos del proceso de interpretación ya que el objeto de la historia está inevitablemente cargado de valores. Esos valores deben ser progresivos en lugar de reaccionarios.[22]

«Sin embargo, le amaban. ¿No era hijo del bueno y virtuoso Alhaken II, nieto del glorioso Abderramán III y, sobre todo, no era el monarca legítimo? La idea de la legitimidad había arraigado en todos los corazones, y era aún más vivaz entre el pueblo que entre los magnates. Estos, en su mayor parte de origen árabe, tal vez se habrían dejado convencer de que era útil y necesario un cambio de dinastía; pero el pueblo, que era de origen español, pensaba de otro modo. Como el sentimiento religioso, el amor a la dinastía formaba parte de su ser.»[23]

16.3. Umar Ibn Hafsun, la creación de un héroe español

En los últimos años del reinado del emir Muhammad I estallaron muchas rebeliones. En Ronda (Málaga) estalló la rebelión más grande de toda la historia de al-Ándalus, la rebelión de Umar Ibn Hafsun, que dio comienzo en el reinado de Muhammad I y continuó durante el reinado de al-Mundir y el reinado de Abd Allah, para finalizar en el reinado de Abd al-Rahman III. Una rebelión que duró más de cincuenta años.

Ibn Hafsun era un hombre inteligente que aprovechó la debilidad de los Omeya. R. Dozy, para crear al héroe, extrajo exclusivamente los datos que le

[22] Lambert, P.; Schofield, P. *Making History, An introduction to the history and practices of a discipline*. Ed. Routledge. London, 2004, p. 52.

[23] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 220; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 128; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 198.

interesaron de las fuentes que describían su vandalismo, el robo de casas, la violación de mujeres, la matanza de viajeros, etc., para crear una imagen distinta a la realidad histórica, para crear al héroe del nacionalismo español, al héroe español frente a los árabes.

El jefe de los rebeldes muladíes fue Ibn Hafsun,[24] quien justificó el motivo de su rebelión por la injusticia y la humillación árabe. «Se ha alargado la injusticia del gobierno, que quitó vuestros bienes, y llevándose más que vuestra carga. Los árabes os han humillado, os han esclavizado. Quiero encargarme de su venganza y de la liberación de vuestra esclavitud.»[25] Muchos conflictos de este periodo desencadenaron la lucha contra los árabes. Esta lucha estuvo muy presente, sobre todo, en dos provincias de al-Ándalus, Sevilla y Elvira.

En una gran parte de su libro, Dozy hace hincapié en que la rebelión de Umar Ibn Hafsun fue una rebelión de un español contra los árabes, por su origen hispano. El rebelde Umar Ibn Hafsun era un muladí de islamización reciente ya que su abuelo, Jafer, se convirtió al Islam en el reinado del emir al-Hakam I. El resto de sus antepasados poseían nombres latinos o ibéricos «Umar Ibn Hafsun, Ibn Amar, Ibn Jafer al-Islamy, Ibn Cismasen, Ibn Damián, Ibn Farolas, Ibn Alfonso.»[26] Su padre escapó de Umar, mientras Umar Ibn Hafsun mató a un vecino por lo que al final huyó del gobernador de Ronda (Málaga).[27] Su carrera rebelde deriva de un conocimiento de la piratería como la de Hisham al-Darab en la época de Abd al-Rahman II. La importancia de la rebelión de Umar Ibn Hafsun se encuentra en la duración de la

[24] Véase: Fierro, M. Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun. *Al-Qantara*, 16:2, 1995 p. 221.
[25] Ibn Idari, *Muhammad. Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 114.
[26] Ibn al-Jatib. *Ihatah fi-Ajbar Ghernatah*. Revisión, introducción, y márgenes por Muhammad Abd Allah Anan. Ed. Maktabet al-Janjey. El Cairo, 1973. Vol. 4, p. 38.
[27] *Ibídem*, Vol. 4, p. 38.

misma, más de cincuenta años, ya que supuso el consumo de las energías y de la economía del estado omeya. El peligro de esta rebelión se debía a que su base se encontraba en Bobastro (Málaga), cerca de la sede emiral del estado Omeya en Córdoba.

No debería ser demasiado difícil ver cuán corto es el paso desde la interpretación de la evidencia a la realización de juicios morales, al posicionamiento ideológico y al funcionamiento del poder de dominación y subordinación en la sociedad. La interpretación histórica se podría definir como la recodificación de la relación significante y significado a través de similitud o diferencia. Aunque los historiadores ordenen cronológicamente las pruebas, la interpretación de cualquier patrón encontrado no es lo que realmente ocurrió, sino que es una representación del proceso de codificación figurativo que hemos creado mentalmente y que aflora en nuestros relatos. Ningún historiador puede escapar a las consecuencias morales y éticas del proceso arbitrario significante-significado. Este es el doble vínculo perenne del historiador. En la terminología de Foucault, la historia es eficaz si reconoce que se deriva de la perspectiva de las actuales estructuras de poder lingüísticamente codificadas. Esto es lo que da a la historia su disidente o, para el caso, el *status quo* que refuerza la naturaleza en el aquí y en el ahora.[28]

En el principio del reinado de los Omeya, muchas de las rebeliones fueron dirigidas por los imames musulmanes contras la injusticia de los Omeya, y los muladíes participaron en estas jornadas. Dozy uso el término "*renegados*" para designar a los muladíes, como en la jornada del foso en el periodo de Al-Hakam.

[28] Munslow, A. *Deconstructing History*. Ed. Routledge. London, 1997, pp.128-129.

«La cruenta Jornada del foso produjo tan honda impresión en los renegados de Córdoba, que durante siete años permanecieron tranquilos; pero, debilitado con el tiempo el recuerdo de la catástrofe, tanto más cuanto que Toledo había vuelto a sacudir el yugo, en la capital los renegados y los faquíes —que estrechaban cada vez más su alianza— se enardecían mutuamente, se envalentonaban y se encabritaban bajo el látigo del amo. El emir parecía obstinado en convencerlos de que toda rebelión era imposible.»[29]

En al-Ándalus algunos rebeldes comenzaron a cometer crímenes y, cuando se sintieron seguros, con el tiempo se erigieron en jefes de bandas de piratería que atrayendo a un gran número de personas, al final se convirtieron en rebelión. Umar Ibn Hafsun escapó huyendo de un castigo del gobernador de Ronda (Málaga), por su vandalismo, y fue a Tahart (África) por algún tiempo. En el año 267 h - 881 d.C., Umar Ibn Hafsun volvió a Bobastro para organizar una banda de vandalismo. El gobernador de Ronda (Málaga) envió un ejército contra Ibn Hafsun pero fue derrotado. Con la noticia del fracaso de esta campaña la gente se incorporó a la banda de Ibn Hafsun. El emir Muhammad I ordenó a su hachib (chambelán) dirigir una campaña contra Bobastro[30] en la que Ibn Hafsun fue derrotado fácilmente y, junto con sus grandes caballeros, fue traslado a Córdoba en calidad de oficial del ejército omeya.[31]

La política de incorporar a los rebeldes al ejército omeya en la época de Muhammad I resultó infructuosa. El mismo Umar Ibn Hafsun participó con Hisham

[29] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, p. 68; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, p. 287; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, p. 65.

[30] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 104.

[31] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus.* Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1989, pp. 103-104.

Ibn Abd al-Aziz, en una aceifa en el norte de la península Ibérica.[32] Umar Ibn Hafsun escapó de Córdoba en el año 271 h - 885 d.C. y volvió a su base en el valle de Guadalhorce en Bobastro, el castillo más fuerte de todo al-Ándalus, como menciona Ibn Hayyan.[33]

Un año más tarde, en el 272 h - 886 d.C., una expedición omeya fue dirigida por al-Mundir Ibn Muhammad y el general Muhammad Ibn Jahur, con dirección al este de Málaga en la ciudad de Alhama, en la que el rebelde Hareth Ibn Hamdun, aliado de Umar Ibn Hafsun, fue derrotado. Una vez que llegó el ejército procedente de Córdoba, rodeó la ciudad durante dos meses; los rebeldes se quedaron sin alimentos y salieron a enfrentarse con el ejército cordobés. Los dos rebeldes, Hareth Ibn Hamdun y Umar Ibn Hafsun, junto con sus tropas fueron derrotados; sufrieron muchas bajas y muchos heridos y Umar Ibn Hafsun resultó gravemente herido. El ejército derrotado entró de nuevo en la ciudad y al-Mundir la bloqueó nuevamente. La carrera del rebelde Umar Ibn Hafsun fue afortunada, ya que en esta situación tan crítica el fallecimiento del emir Muhammad I obligó a al-Mundir a levantar el bloqueo de la ciudad y a partir hacia Córdoba para enterrar a su padre.[34]

Tras la muerte de Muhammad I y la proclamación de al-Mundir como emir, Ibn Hafsun extendió su dominio en el sur, controlando Sidonia, Málaga y Jaén, entre otras ciudades. El mensaje de la rebelión de Ibn Hafsun consistió en enfrentarse al poder y a la injusticia árabe de la península Ibérica que se había prolongado largamente.[35] Sin embargo, las zonas sometidas a su autoridad gozaron de paz y justicia social reales. Y en este contexto, como ejemplo de aplicación de esta

[32] *Ibídem*, pp. 103-104.
[33] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, pp. 105-106.
[34] *Ibídem,* Vol. 2, p. 106.
[35] *Ibídem,* Vol. 2, p. 114.

justicia, Ibn Idari menciona el castigo que sobrevendría sobre quien intentara atacar y ultrajar a cualquier mujer que saliera de casa provista de dinero y otros bienes.[36]

Seguimos comentando los relatos de Ibn Idari ya que es el único que proporciona una valiosa información sobre las aceifas de al-Mundir contra la rebelión de Ibn Hafsun. Una columna del ejército de Ibn Hafsun conquistó la fortaleza de Iznájar (Córdoba) cerca de Cabra. El emir omeya envió una caballería dirigida por Asbagh Ibn Fatish que rodeó la fortaleza y después la conquistó matando a todos los soldados. Otra caballería, dirigida por al-Mundir Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Mudar, fue enviada con dirección a Lucena y aniquiló a los soldados de Ibn Hafsun. La táctica del emir al-Mundir consistió en detener la extensión de los nuevos dominios de Ibn Hafsun y conquistar los castillos y fortalezas de alrededor del corazón, sin atacar Bobastro.[37]

Ibn Hafsun animó a otros rebeldes a levantarse porque sabía bien que con esta táctica él ganaría ya que el emir Abd Allah no podía enfrentarse a todos a la vez viéndose obligado a dividir su fuerza. Ibn Hafsun tenía en sus manos las reglas del juego político que mantenía con el emir de Córdoba. El emir, ante esta situación, no tenía otra alternativa que aceptar tanto la obediencia como la desobediencia de Ibn Hafsun. Isa Ibn Ahmad al-Rasy, en el libro de Ibn Hayyan, relata que el primer y más importante asunto del emir Abd Allah fue el gran rebelde Umar Ibn Hafsun. El emir envió un mensajero para recibir el albaia[38] (el juramento) de Umar Ibn Hafsun, y éste para demostrar su falsa lealtad al emir envió a Córdoba, de su parte, a su hijo Hafss.

[36] *Ibídem,* Vol. 2, p. 114.
[37] *Ibídem,* Vol. 2, p. 115.
[38] Albaia es el juramento de aceptación del emir. La forma del juramento es la siguiente: “Acepto al emir en cuanto garante del libro de Alá (Corán) y de la Sunna de su mensajero (el profeta)”. Todos los musulmanes tienen la obligación de hacer este juramento cuando un nuevo emir o califato es proclamado.

El emir intentó pacificar el conflicto con Ibn Hafsun, porque a fin de cuentas, lo que Ibn Hafsun deseaba era gobernar su provincia, es decir, hacerse señor de Rayya (Málaga), y por otro lado ganar tiempo hasta ordenar el estado. El emir colocó a Umar Ibn Hafsun como su cliente en dicha provincia, pero esta paz fría duró pocos meses.[39] Ibn Hafsun intentó extender su domino a costa de las zonas cercas a su región en Málaga. El rebelde muladí envió a su mejor caudillo, llamado Hafs Ibn Mura. El emir no se cruzó de brazos y envió un ejército dirigido por Abd al-Malik Ibn Muslma al-Bajy. Los dos ejércitos se enfrentaron en una carnicera batalla entre Astaga (Écija) y Ashbona (Lisboa).[40] El ejército del emir omeya sufrió una gran derrota en la que el general omeya murió.[41]

Disponemos de abundante información sobre la rebelión de Ibn Hafsun en el al-Muqtabis de Ibn Hayyan. Ibn Hafsun no tardó en fingir la obediencia después de algunos meses ya que en el mismo año, 276 h - 889 d.C., atacó con su ejército al-Jezera al-Jadra (Algeciras) que estaba fuera de la autoridad omeya y prefirió el autogobierno como otras regiones. Ibn Hafsun llegó a atacar a los pueblos que pertenecían a Córdoba;[42] atacó el castillo de Baena y se apoderó de él mediante el engaño de la petición de un falso amán a los habitantes de dicho castillo quienes cayeron en la trampa; Ibn Hafsun mató a los hombres, robó el dinero, y las mujeres y niños cayeron cautivos.[43] El terrible Ibn Hafsun engañó al jefe de la rebelión de Jaén Khair Ibn Shaker, enviando soldados cuya misión era apoyar la rebelión de Jaén,

[39] Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis*. Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994, Vol. III, p. 50.
[40] La distancia entre las dos ciudades es enorme, según la crónica del gran historiador Ibn Hayyan.
[41] *Ibídem,* Vol. III, p. 51.
[42] *Ibídem,* Vol. III, pp. 89-92.
[43] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 122. Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis.* Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994, Vol. III, p. 91.

pero en realidad su misión consistió en decapitar al jefe de la rebelión. Ibn Hafsun envió la cabeza de Jaén Khair Ibn Shaker a Córdoba como muestra de su lealtad al emir, mientras siguió atacando y aprovechando al máximo la situación política acercándose cada vez más a la misma Córdoba.[44]

Otra campaña contra Bobastro tiene un motivo algo jocoso. Los Omeya, para aceptar el trato de amán, tuvieron la costumbre de recibir a un rehén de la parte rebelde como garantía y confirmación de la paz. Los Omeya descubrieron que Ibn Hafsun había entregado como rehén a un chaval que no era suyo, y al pedirle un hijo de su sangre, éste se levantó contra los Omeya, y como consecuencia tuvo lugar una campaña en el año 280 h - 983 d.C., dirigida por al-Mutrif, hijo del emir Abd Allah. En esta campaña se actuó destruyendo, como era costumbre, con el fin de provocar a Ibn Hasfun a que saliera a un encuentro, pero éste no salió, y según Ibn Hayyan, cuando el destrozo llegó a una iglesia que ordenó construir el padre de Ibn Hasfun, éste se enfrentó a las tropas del emir sufriendo de nuevo una gran derrota, con una sensible pérdida de generales, entre ellos uno de los mejores, llamado Hafas Ibn al-Mura, que era considerado como lugarteniente de Ibn Hafsun.[45] Como consecuencia de esta campaña el ejército del emir al-Mutrif fue a Elvira, y los clientes de Ibn Hafsun fueron muertos.

En el año 285 h - 898 d.C. tuvo lugar una alianza entre las grandes potencias muladíes de al-Ándalus, Ibn Hafsun con Muhammad Ibn Lub Ibn Qasí de Banu Qasi. La muerte de Muhammad Ibn Lub en una expedición contra Toledo fue el motivo de

[44] Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis.* Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994, Vol. III, pp. 92-93. Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, pp. 122-123.
[45] *Ibídem,* pp. 108-109.

la destrucción de dicha alianza.[46] Otra alianza se produjo entre Ibn Hafsun con el dueño de Sevilla y Carmona, Ibn al-Hajaj, con el fin de que el emir le devolviera a su hijo que se encontraba como rehén en palacio. Una vez puesto en libertad, al-Hajaj rompió la alianza con Ibn Hafsun.[47]

48

La batalla de Poley supuso un error para Ibn Hafsun por lo que fue clave en la lucha contra él. El propio Ibn Hafsun en el año 286 h - 899 d.C. cometió otro error fatal con su conversión al cristianismo. Con esta decisión perdió el apoyo de grandes

[46] Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis.* Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994, Vol. III, p. 127.
[47] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 126.
[48] García de Cortázar, F. *Atlas de Historia de España*. Ed. Planeta Historia y Sociedad. Barcelona, 2005, p. 148.

generales ya que carecía de prestigio moral y había demostrado que no le importaba infringir cualquier código moral. Sin embargo, a Ibn Hafsun le importaba su imagen religiosa como caudillo. Gran parte de su fuerza se proclamó contra él, mientras el resto cayó en la guerra de desgaste contra el emirato.[49] Ibn Hafsun era un tipo raro y su rareza es plasmada por Ibn Hazm, quien en su libro naqt al-Arus cuenta cómo Ibn Hafsun mató a su hijo Ayoub mientras que se enfrentó a su hijo Suliman en una batalla de la que resultó herido y como consecuencia se sintió orgulloso.[50] Las acciones de Ibn Hafsun parecen tener su origen en su rareza, en sus intereses y en las circunstancias del momento.

Este fue el verdadero Umar Ibn Hafsun. Sin embargo, R. Dozy lo representó como un paladín, como un español enfrentado a los árabes, para crear el enfrentamiento de una raza contra otra raza. Sin embargo, la verdad histórica indica que los muladíes eran en realidad musulmanes. La mentalidad de Dozy actúa en contra del sentido común de la historia y ello le condujo a malinterpretar los hechos. Pero desafortunadamente nunca rectificó sus interpretaciones. Al final de la rebelión de Ibn Hafsun se da cuenta que cuán lejos fue en su interpretación. Sin embargo, si llega a percatarse de que no existe el concepto de nacionalidad española en la Edad Media.

«Pero el poderío de Chafar era todavía formidable; así al menos lo creía el emir, porque cuando sitiaba a Bobastro, en 919, no se negó a entrar en parlamentos con él, y cuando Chafar le ofreció rehenes y un tributo anual, aceptó la proposición. Sin embargo,

[49] Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis.* Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994, p. 128. Y en: Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 129.

[50] Ibn Hazm. *Rasael Ibn Hazm. Naqt al-Arus.* Revisado por Ehsan Abass. Ed. Al-Mosash al-Arabia lil-Drasat wa al-Nasher. Beirut, 1987, Vol. 2, p. 89.

poco después Chafar cometió una falta gravísima que llegó a ser fatal para él. En opinión suya, su padre se había equivocado al declararse cristiano con toda su familia, y hasta cierto punto esta apreciación era justa, porque es incontestable que Ben-Hafsun se había enajenado el corazón de los andaluces musulmanes con su cambio de religión; pero una vez hecho, ni Ben-Hafsun ni sus hijos podían retractarse; desde entonces debían apoyarse únicamente en los cristianos y triunfar o sucumbir con ellos. Los cristianos eran los únicos que habían conservado la energía y el entusiasmo, mientras que los musulmanes eran traidores en todas partes, como lo probaba lo ocurrido poco tiempo antes en la fortaleza de Balda. Cuando dicha fortaleza fue sitiada por el emir, la parte musulmana de la guarnición se pasó toda entera al enemigo, mientras los cristianos se dejaron matar hasta el último antes que rendirse. Sin embargo, Chafar, que no se daba cuenta exacta de la situación en que se encontraba, aun creía en la posibilidad de reconciliarse con los andaluces musulmanes, y queriendo atraérselos, manifestó claramente su intención de volver al islamismo. Esto fue lo que le perdió. Horrorizados con la idea de tener por jefe a un infiel, sus soldados cristianos tramaron contra él un complot, y habiéndose entendido con su hermano Solimán, le asesinaron, después de lo cual proclamaron a Solimán, que se apresuró a reunirse con ellos.»[51]

[51] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. II, pp.340-341; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 2, pp. 426-430; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. II, pp. 312-313.

17. El prejuicio racial en los principios básicos

> «Su elección fue aprobada por los mismos árabes, que, a pesar de su intolerancia y de sus prejuicios contra los hijos de Israel, se vieron obligados a confesar que *Samuel* era un genio superior.»[1]

17. El prejuicio racial en los principios básicos

17.1. La disciplina histórica. El prejuicio racial

Hay dos temas importantes que llaman la atención de los filósofos de la historia de hoy día. Una de ellas es la cuestión de la verdad y de la objetividad de la historia. Ha habido tres grandes líneas de ataque a la verdad y a la objetividad de la historia. En primer lugar, los hechos del relativismo cultural, y la escritura postmoderna sobre la naturaleza del lenguaje han puesto en duda la posibilidad de que la historia escrita sea cierta. Cada cultura concibe el mundo de manera diferente, a través de las lentes de sus propios conceptos e intereses, así que ¿cómo puede cualquier acontecimiento ser considerado como verdadero? De acuerdo con los postmodernos, el lenguaje no tiene ninguna relación importante con el mundo, por lo que no debemos esperar que las descripciones de lo que ha pasado en el mundo revelen la realidad. En segundo lugar, el hecho de que las interpretaciones de los acontecimientos y de las sociedades pasados varíen con los prejuicios culturales e intereses personales y las convicciones de los historiadores

[1] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 31; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 235; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 30.

parece dar a entender que ninguno de ellos puede ser verdad u objetivo. Sin duda, muchos son los que se han fijado en estas conclusiones. Por último, los historiadores suelen describir patrones de eventos históricos en términos metafóricos, por ejemplo, crecimiento o declive de algo, revolución o contienda, y algunos filósofos sostienen que las descripciones metafóricas no pueden ser verdaderas o falsas. Más bien, afirman, tales descripciones meramente sugieren formas de ver los hechos en cuestión.[2]

Para captar toda la fuerza de esta enseñanza, se necesita una palabra más: esa palabra es “prejuicio.” “Prejuicio” es la clave de toda la teoría del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900–2002) acerca de la historia. No son tanto nuestros juicios sino nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser. Los prejuicios son los sesgos y tendencias de nuestra apertura al mundo. Son simplemente condiciones por las que experimentamos que aquello nos dice algo. En el lenguaje de Gadamer, “prejuicio” significa: la construcción social de cualquier “yo” o “tú” dentro de las prácticas de una sociedad histórica; el horizonte preformado de nuestras facultades cognitivas y afectivas en relación al mundo que encontramos; la simbiosis del mundo en el curso de la historia; y la inevitabilidad de esta condición, cambiante, sin embargo, debe cambiar la historia. Presumiblemente, estos son temas que el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas (Düsseldorf, 18 junio 1929) también acepta. Pero Habermas añade que existe una fuerza que trasciende a todo esto. Gadamer sólo dice que hay que “trascender” nuestros prejuicios. Para Habermas podemos escapar de nuestras limitaciones hermenéuticas “trascendiendo” (progresismo), mientras que con Gadamer se pueden “superar” los prejuicios aunque no escapar de ellos: podemos “trascender” este o ese prejuicio mediante la recuperación, dentro de

[2] McCullagh, C. B. *The Truth of History*. Ed. Routledge. London, 2003, p. 1.

nuestros prejuicios, de una idea que captura un fenómeno de vida que constituye lo que “nosotros” que “todos nosotros” somos (tradicionalismo). Esto obviamente no es un logro metodológico (u objetivista) de cualquier tipo ¿Qué es esto?[3]

Cuando muchas ramas de la ciencia gozaron de un avance inmenso, el siglo diecinueve fue una mala época en general para la Historia. Sin embargo, en la historia moderna las cosas han ido cambiando y la historia se concibe más seriamente, evitando la ciencia ficción. El estudio de la historia hoy en día es una investigación seria, exigente y respetable de la verdad, no menos seria que la investigación comparable en física o biología. Sin embargo, hay una diferencia. En las ciencias naturales, una gran parte corre a cargo de las matemáticas y las observaciones empíricas, y una parte muy pequeña de la ponderación de juicios contradictorios y de conjeturas. En la historia, sin embargo, es a la inversa. Las matemáticas y la observación empírica intervienen en una pequeña parte; los problemas de interpretación, de influencia y de significado, y el equilibrio de probabilidades incalculables juegan la mayor parte de la investigación en historia. Existe, por tanto, un lugar más grande para los juicios personales y un ámbito de aplicación más amplio para el desacuerdo. En la historia, no tenemos acceso a la verdad completa, por lo que debemos mantener una mente abierta, reconocer la falibilidad de nuestras creencias, estar siempre dispuestos a ampliar nuestro conocimiento, y estar siempre listos para ver la posibilidad de la verdad en un hecho incómodo u opinión desagradable. Si el estudio de la historia puede enseñarnos algo, es la importancia de ver todos los lados de una cuestión para comprenderla. En la historia, como en las ciencias, la comprensión se llega a través de un examen

[3] Margolis, J. *The Flux of History and the Flux of Science*. Ed. University of California Press. California, 2003, pp. 103-104.

cuidadoso e imparcial de las pruebas y por la formación de juicios equilibrados a la luz de esa evidencia.[4]

A mediados de siglo de la hermenéutica (proviene del verbo griego *jermeneueien* que significa interpretar, declarar, anunciar, esclarecer y, por último, traducir), diversas voces se unieron a esta discusión sobre la búsqueda de la verdad en la historia. Al menos un historiador antiguo, Pompeius Trogus, ya argumentó que los historiadores no deberían componer discursos simplemente para mostrar su habilidad retórica. Y un historiador moderno, el profesor Francesco Patrizi (1529–1597) de Padua, en su brillante obra de 1560, *Della Historia diece Dialoghi,* cuestiona la naturaleza y el carácter retórico del relato histórico, y a su vez, redefine la utilidad de la historia como *magistra vitae*. Patrizi considera que la escritura de la historia es problemática teniendo en cuenta: el conflicto entre la realidad de los hechos pasados y su representación; los límites epistemológicos, políticos y sociales que condicionan la práctica del historiador, y la vinculación del relato histórico con un uso específico del lenguaje opuesto a la retórica y a la poesía.[5] Incluso en tiempos de crisis, el criterio de la verdad, se mantuvo en el centro de la investigación histórica. Sin embargo, la crisis del pirronismo histórico, la doctrina de la primera escuela escéptica griega que proponía la renuncia a la certeza, fundada en la relatividad de las sensaciones y la discrepancia en las opiniones, dejó su huella, y la divergencia de opiniones sobre la fiabilidad, el significado y valor de la historia reforzaron dudas convencionales. Esto no era más que una cuestión epistemológica

[4] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge. Headquarters, California 1994, p. 4.
[5] Grafton, A. *What was History? The art of history in early modern Europe.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2007, p. 39.

para los historiadores que habían sufrido durante mucho tiempo los ataques de los escépticos radicales.[6]

Cada disciplina tiene su lógica y sus leyes que la confirman como disciplina. Por ello, el prejuicio daña totalmente el objetivo de la historia. Para buscar la verdad hay que ejercer la justicia, lo que es imposible si se aplica el prejuicio. Puede haber casos en los que el prejuicio o la parcialidad sean tan simples y fáciles de reconocer que el daño a la verdad de la historia sea mínimo, ya que es fácil que el lector se percate de ello. El lector es lo suficientemente inteligente como para pensar que la causa con la cual simpatiza no se ha tratado ampliamente, y que es una debilidad de la naturaleza humana de la que el historiador no es responsable. Siendo deber del historiador evitar sus propios sentimientos, hacer justicia con imparcialidad, no confesar su mayor simpatía por un partido y ser lo más justo posible, el único pecado imperdonable es ser injusto mientras profesa imparcialidad.[7] El ejemplo más evidente sobre la manera en que el derecho construye y utiliza la historia se encuentra en la doctrina de la práctica de justificar las decisiones actuales a la luz de los precedentes. En la tradición del derecho común, el pasado debe regir el presente. Igualmente, los casos deben ser tratados por igual. Los precedentes le dictan a un juez que se adhiera a la decisión de un caso similar anterior. El respeto a los precedentes se convierte en una regla. Hay, por supuesto, otra manera de entender cómo funcionan los precedentes que proporciona a los jueces mayor posibilidad interpretativa. Las decisiones pasadas crean estándares o expectativas cuya fuerza gravitacional no es férrea, sino que es una cuestión de criterio. El

[6] Donald R. K. *Fortunes of History, Historical Inquiry from Herder to Huizinga.* Ed. Yale University Press, New Haven, 2003, p. 33.
[7] Batho, E. C. *The Art of History, With Special Reference to Historians of the Nineteenth Century.* Ed. University of London, London, 1915, p. 23.

precedente crea una presunción, pero esta presunción puede ser, y a veces es, refutada. Sin embargo, estas dos concepciones del pasado son potencialmente restrictivas o autoritarias. El juez, investigando el precedente, construye una historia doctrinal al servicio de la elucidación del problema actual.[8]

Establezcamos ahora la diferencia entre los elementos subjetivos y los elementos significativos en la historia. Pongamos un ejemplo. La identificación de lo que es significativo en un evento no es una cuestión subjetiva, si por "subjetivo" nos referimos a los prejuicios y opiniones de los historiadores. Es, sin embargo, una cuestión arbitraria, ya que depende, por poner un ejemplo, de si nuestro historiador está interesado en contar la carrera de tal boxeador, de una tal señora Brown, o del mánager del estadio. Esa es una pregunta, susceptible de determinación lógica. Pero el punto más importante es que, dado su interés en la carrera del boxeador, la inclusión de la asistencia del promotor en su relato no es caprichosa, subjetiva, o dogmática, sino que es objetivamente necesaria por el criterio de la relevancia. Así, determinar con precisión la asistencia del promotor como un hecho significativo (y así incluirlo en la narración de la carrera del boxeador) es seleccionar lo significativo entre lo que es objetivo. La lógica que subyace a lo que el historiador hace es lo que determina la denominación de que se produzca esto o aquello como significativo, más que cualquier prejuicio personal. Sus "prejuicios personales" sólo están involucrados en el sentido de que lo que él designa como significativo en un evento dependa de que esté interesado en que otro evento o historia suceda.[9] En primer lugar, ¿por qué es esto importante? Porque la historia, al igual que la política, es una

[8] Sarat, A.; Kearns, T. R. *History, Memory, and the Law.* Ed. The University of Michigan Press. Michigan, 2005, p. 4.
[9] Lemon, M. C. *The Discipline of History and the History of Thought.* Ed. Routledge. London, 2002, p. 119.

actividad para hombres y mujeres libres en una sociedad libre. Al igual que la vigilancia eterna es el precio de la libertad, la vigilancia incesante es el precio del conocimiento. Ni en la historia ni en la ciencia podemos esperar que el conocimiento sea perfecto, pero podemos y debemos luchar por el mejor conocimiento disponible, junto con la esperanza de mejorarlo. Ni la libertad ni la historia pueden florecer en una sociedad cerrada donde las mentes se cierran por la ignorancia y los prejuicios, y donde la política del gobierno suprime las dudas y las preguntas.[10]

Podemos preguntarnos cómo puede un historiador expresar sin límites un odio contra una raza humana y a la vez ser capaz de escribir un libro sobre la historia de esta raza. Existe la posibilidad de reconocer si una declaración es el resultado de un prejuicio. En la vida y obra del autor se encuentra el rastro de sus prejuicios imperantes; hay que preguntarse si cada afirmación particular procede o no de una idea preconcebida del autor acerca de una serie de hombres o de hechos. Esta investigación se confunde en parte con la búsqueda de patrones de mentira: el interés, la vanidad, la simpatía o la antipatía dan lugar a prejuicios que distorsionan la verdad de la misma manera que la mentira voluntaria. Por lo tanto, el autor se puede adherir a las preguntas ya formuladas para reconocer la sinceridad. Pero tenemos que añadir algo más. El autor, al hacer una afirmación, ¿no se le ha conducido a deformarla sin su conocimiento, por el hecho de responder a una pregunta? Este es el caso de todas las declaraciones obtenidas mediante encuesta, entrevista o cuestionario. Incluso al margen de los casos en que el entrevistado trata de complacer al entrevistador respondiendo lo que él cree que le resulta agradable, cualquier pregunta en sí misma sugiere la respuesta; o al menos impone la

[10] Stanford, M. *A Companion to the Study of History.* Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge USA. Headquarters, California, 1994, p. 3.

necesidad de colocar de antemano los hechos en un contexto por alguien que no los ha visto. Por tanto, es esencial para criticar las declaraciones obtenidas por interrogatorio, preguntarse cuál era la pregunta y qué prejuicio pudo haber sido creado en la mente de quien tenía que responder.[11]

Es un reto ser justo, sobre todo en historia, porque siempre intervienen muchos factores en los juicios del historiador acerca de un documento. Muchas veces, el historiador tiene que decantarse por una de las dos caras de la moneda. Tanto Gadamer como Croce encontraron igualmente importante hacer hincapié en el otro lado de la moneda, y postularon formas muy similares de distinguir los intereses o prejuicios que sirven al acontecer de la verdad de los que la impiden o distorsión. Para que la verdad acontezca debe haber voluntad de que ésta sea impugnada, un deseo de aprender, una necesidad de saber, todo para que el mundo siga creciendo a través de la historia. La preocupación del investigador sostiene esa necesidad, haciendo que lo que emerge sea una verdad, en contraposición a uno de los contrarios. Tanto para Gadamer como para Croce, el hecho de que haya auténticas estacas es la base de la verdad.[12]

Aunque las cosa no son tan simples. Hay que distinguir entre la crítica, que es también tarea básica de cualquier trabajo de historia, y el prejuicio. La crítica opera mediante la representación de las condiciones de trabajo del autor y se limita a una declaración anónima. No le queda otro método que examinar las condiciones generales del documento. Se puede examinar si existe una característica común a todas las afirmaciones del documento que indican que todas proceden de las

[11] Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. *Introduction Aux Études Historiques.* Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899, pp. 146-147.
[12] Roberts, D. D. *Nothing but History, Reconstruction and Extremity after Metaphysics.* Ed. University of California Press. Los Angeles, 1995, p. 165.

mismas personas con las mismas pasiones y los mismos prejuicios: en este caso la tradición seguida por el autor es “coloreada;” la tradición de Herodoto tiene un color ateniense y un color de Delfos. Es preciso preguntarse, sobre cada uno de los hechos de esta tradición, si no se distorsionaron por el interés propio, la vanidad, o los prejuicios del grupo. Uno puede preguntarse, sin considerar siquiera al autor, si había alguna razón para la deformación, o al contrario, algún motivo para la correcta observación, común a todos los hombres de la época o del país en los que se ha llevado a cabo la observación. Por ejemplo, cuáles fueron los procesos de información y los prejuicios de los griegos acerca de los escitas en la época de Herodoto.[13] Se comienza por la recopilación de información general sobre el documento y el autor, con la preocupación de buscar condiciones que podrían afectar la producción del documento: tiempo, lugar, propósito, vicisitudes de la composición –condición social, país, partido, secta o familia, intereses, pasiones, prejuicios, hábitos de la lengua, métodos de trabajo, medios de comunicación, facultades o defectos de la mente del autor,- naturaleza y forma de la transmisión de los hechos.[14]

Una de las dificultades con las que se encuentra a menudo el historiador es que no diferencia lo que tiene que ejecutar como historiador de lo que son los límites de la historia. El historiador no debe condenar a nadie con sus juicios, aunque muchos que han condenado la injusticia de los prejuicios en la historia, los han aplicado más tarde en sus obras. Esta eficacia moral, que pertenece a la Moral (Ética) y no a la historia, había tenido un imperativo tan fuerte en la mente que el prejuicio aún sobrevive asignando una función moral a la historia (y también a la

[13] Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. *Introduction Aux Études Historiques.* Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899, pp. 150-151.
[14] *Ibídem*, pp. 160-161.

poesía) en el campo de la enseñanza. Este prejuicio aún se encuentra inspirando el ensayo pedagógico del italiano Antonio Labriola sobre la Enseñanza de la Historia. Pero si entendemos por el término "historia" tanto la historia que es pensamiento como, por el contrario, lo que es poesía, filología o voluntad moral, resulta claro que la historia entrará en el proceso educativo no bajo una sola forma, sino bajo todas estas formas. Sin embargo, como historia propiamente dicha, debe introducirse solamente bajo una de ellas, que no es la de la educación moral, sino la de la educación o desarrollo del pensamiento.[15]

Otra dificultad con la que se encuentra el historiador es que el ser humano por naturaleza siempre pertenece a algo y a alguien, y no es fácil separar lo que pertenece a cada persona. Ciertamente, tendemos a agruparnos por nuestras preferencias y prejuicios, y nuestras imaginaciones individuales tal vez no sean muy grandes. Pero colectivamente somos múltiples, complejos y extraordinarios. Por ejemplo, en el siglo XX, nosotros no matábamos a los gatos y lo encontrábamos divertido. En general, esto es cierto, pero no es toda la historia. Aunque nunca he visto que suceda, he leído suficientes relatos de adolescentes que torturaban a los gatos con fuegos artificiales, porque lo encontraban divertido, lo que conduce a la sospecha que esto pudiera haber ocurrido en realidad. El problema -pero tal vez también la solución- es que la gente del pasado sería tan diferente a nosotros como nosotros de nosotros mismos. En ciertos momentos ellos -y nosotros- se adhirieron o nos adherimos en torno a diferentes patrones de comportamiento, y el historiador sin duda puede buscar esos patrones, pero no son ni enteramente los mismos ni totalmente diferentes a nosotros. Tal vez una de las cosas que los historiadores

[15] Douglas, A. *Theory & History of Historiography.* Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London, 1921, p. 45.

podrían hacer es ayudar a reflexionar sobre las dos partes de esta declaración, a mirar el pasado para ayudarnos a ver el presente de nuevo.[16]

17.2. La relación entre el prejuicio y el orientalismo

Cualquier estudio sobre el orientalismo no puede ignorar dos factores que en la Edad Moderna tienen relación directa con el imperialismo. El primero es el pasado de la lucha contra el Islam, y el segundo es el factor socioeconómico cuya estructura en el imperialismo tuvo interés por resaltar la diferencia racial para justificar la ocupación territorial y cultural de países que más tarde fueron llamados países del tercer mundo.

Ya, en 1978 Edward Said insiste en que tales estereotipos patológicos de los árabes constituían poco más que razonamientos egoístas para el imperialismo cultural y económico occidental.[17] Es importante reconocer que el orientalismo es algo temporal, y muchos historiadores miran al orientalismo como algo antiguo, como una moda y un movimiento que acaba, porque no es aceptable. Es posible demostrar, entonces, que algunos historiadores del arte, supuestamente "antiguos" o “tradicionales,” asumieran que su trabajo académico fue “perspectivista,” basado en el interés personal, en los prejuicios, y en los sentidos positivos mencionados anteriormente.[18]

Si nos fijamos en la gran parte de la crítica del orientalismo podemos observar que fue un servicio al imperialismo, y por este motivo precisamente se formuló. Los

[16] Arnold, J. H. *History A Very Short Introduction.* Ed. Oxford University Press. New York, 2000, p. 109.
[17] Douglas, L. *American Orientalism, the United States and Middle East since 1945.* Ed. The University of North Carolina Press. Chapel Hill, 2008, p. 35.
[18] Harris, J. P. *The New Art History A critical introduction.* Ed. Routledge. London, 2001, p. 39.

críticos de esta clase ignoran la realidad de que la escritura de los orientalistas eruditos y la observación por los peregrinos, mercaderes y viajeros se produjeron con independencia de cualquier interés imperial o colonial occidental en el Oriente y por motivos variados: la curiosidad natural acerca de áreas exteriores; la búsqueda del nuevo conocimiento; la empatía; y el deseo de hacer comparaciones con las características políticas, económicas, o religiosas en el propio país del autor o en el Occidente, en general. Del Oriente, el Occidente adquirió métodos y herramientas y los conocimientos de la ciencia, la medicina y la filosofía, y reconoció sus deudas. Los europeos adquirieron conocimientos científicos musulmanes a través de las traducciones latinas de obras árabes. Bajo el dominio árabe musulmán en España, las ciudades de Toledo y Córdoba fueron notables centros intelectuales.[19] En los trabajos de los orientalistas el término "apologista" se ha convertido en una palabra de abuso, y así también el término "defensa." Se trata de una cultura muerta, de una fe muerta, que no responde a la provocación externa, extranjera. Cuando en los tiempos modernos Occidente lanzaba pesados ataques sobre el Islam en las esferas militar, política, económica y cultural, los medios de contra-ofensiva eran muy limitados o inexistentes. No quedaba casi nada, excepto defensa. Si la forma que asumió fue improvisada, si las ideas fueron a veces inconsistentes, si los métodos fueron a menudo crudos, no hay ninguna intención de perdonar cualquier cosa, pero es posible, si fuera rentable, para explicar todo. Más importante el eco de la ofensa-defensa en el momento presente.[20]

[19] Curtis, M. *Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2009, p. 16.

[20] Tibawi, A. L. *English-Speaking Orientalists. A Critique of their approach to Islam and Arab Nationalism:* Part 2, Islamic Quarterly 8(3-4), Julio-Diciembre 1964, p. 73.

Mientras la política demuestra un interés por una nación, la ciencia humana tiene un interés común por la humanidad. La historia no puede ser una disciplina sometida al interés político, como ocurrió con el orientalismo, que estuvo al servicio del colonialismo europeo. La historia no debe estar subordinada a la política, porque las dos cosas sirven a fines muy diferentes: la política es sobre la distribución del poder dentro de una comunidad, la historia es un intento de llegar a la verdad sobre el pasado. Poder y verdad no van bien juntos. Los pronunciamientos de Hegel tienden a confundirlos. Pero en realidad la mayoría de las personas que ejercen el poder piensan que la verdad debe estar de su lado. Esto es tan cierto para los sacerdotes, soldados y administradores, como para los políticos. Estos se convencen fácilmente de que hay una conexión necesaria entre la verdad y el poder (por ejemplo, que nuestro partido debe estar en lo cierto, porque ganamos las elecciones). Pero esto es falso. Es puramente contingente que la verdad esté del lado del poder o en el lado opuesto. No se puede confiar en quienes detentan el poder porque tienen un interés evidente en la decisión. La historia, que se define como la búsqueda de la verdad, por lo tanto, debe mantenerse a distancia del poder. Cualquier historia contada por quienes detentan el poder, o por buscadores de poder o por sus amigos, debe ser considerada con la mayor suspicacia o sospecha.[21] En pocas palabras, el historiador del pensamiento político no puede, en la práctica, concentrar su interés en las ideas políticas, percepciones, ideales y prejuicios de una persona, a menos que haya evidencia de que son el producto de la actividad de pensar. Que esto es una restricción impuesta por metodología más que por elitismo es clara, ya que nadie puede seriamente suponer que, si hubiera pruebas

[21] Stanford, M. *A Companion to the Study of History.* Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge USA. Headquarters, California, 1994, pp. 44-45.

disponibles para inferir que las opiniones políticas de un barquero del siglo XVIII fueran el producto de una cuidadosa, independiente y constructiva reflexión, los historiadores del pensamiento político no estarían interesados en dar cuenta de ellas.[22]

Las nuevas ideas del mundo islámico se plasmaron en Europa Occidental durante un período de expansión colonial. Las nuevas imágenes llegaron a reflejarse en el antiguo espejo deformante. Los habitantes de la Europa moderna medieval heredaron de sus padres un cuerpo de ideas persistentes sobre el Islam, que sólo fueron cambiando gradualmente, a medida que nuevas e íntimas relaciones comenzaron a establecerse con potencias y culturas islámicas. Las ideas que se fueron perfeccionando constantemente por académicos, también se vieron afectadas por cada revolución.[23] El orientalismo, en su apariencia moderna, es el producto de un corpus de investigación y aprendizaje de carácter acumulativo y cada vez más imparcial, neutral y racional. La alegación más común que se aduce en defensa del orientalismo como investigación racional y de índole «científica» es que, de hecho, existe un objeto que merece ser estudiado, y ese objeto es Oriente.[24]

Encontramos por tanto una diferencia entre la historia como una disciplina y el orientalismo que sólo tiene de científico su proclamación. Los obstáculos a los que se enfrenta la distinción entre la historia de la historiografía y la de las tendencias prácticas o tendencias del espíritu social y político, son más complejos. Estas en realidad se convierten en *corporate* con o al menos dejan su huella en las obras de los historiadores, pero es porque podemos solamente percibir con dificultad la línea

[22] Lemon, M. C. *The Discipline of History and the History of Thought.* Ed. Routledge. London, 2002, p. 183.
[23] Norman, D. *Islam, Europe and Empire.* Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press. Great Britain, 1966, p. 13.
[24] Sardar, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio.* Ed. Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 35.

de demarcación que es indispensable dejar muy clara. Tales tendencias, como el espíritu social y político, pertenecen más bien a la materia que a la forma teórica de la historia, no son tanto historiografía como la historia en el acto y en su fieri. Maquiavelo es un historiador en tanto que intenta comprender el curso de los acontecimientos; es un político, o al menos un publicista cuando se posiciona y desea un príncipe, fundador de un estado nacional fuerte, como su ideal, lo que se refleja en su historia. Esta historia, en la medida en que representa ese ideal y la inspiración y enseñanza que la acompañan, convierte en fábula (*fabula docet*). Así, Maquiavelo pertenece en parte a la historia del pensamiento en el Renacimiento y en parte a la historia de la práctica del Renacimiento. Esto no sólo sucede en la historiografía política y social, sino también en la literatura y en las artes, porque no hay tal vez un crítico en el mundo libre de prejuicios y amplio en sus ideas, que no se manifieste tendencias en la dirección de una renovación literaria de su época junto con sus juicios reales y reconstrucciones. Ahora, en la medida en que lo hace, aunque sea en el mismo libro y en la misma página o en el mismo período, ya no es una crítica, sino un reformador práctico del arte. Este acompañamiento pacífico de interpretaciones y aspiraciones es imposible en la historia de la filosofía, porque cuando existe una diferencia entre la interpretación histórica y la tendencia del filósofo, la diferencia pone de manifiesto la insuficiencia de la interpretación por sí misma: en otras palabras, si la teoría del historiador de la filosofía está en disputa con las teorías de las que afirma exponer la historia, su teoría debe ser falsa, sólo porque no sirve para justificar la historia de las teorías. Sin embargo, esta excepción no anula la distinción en otros campos y, de hecho, confirma que no es una excepción en el sentido empírico, como parece ser: el pensamiento distingue y es distinguido del sentimiento y de la voluntad, pero no se distingue de sí mismo,

precisamente porque es el principio de distinción. Un lógico método de esta distinción entre la historia de la historiografía y la historia de las tendencias prácticas es que la introducción dentro de la primera de las consideraciones que pertenecen a la segunda es errónea.[25]

La teoría de que hay diferentes civilizaciones, cada una evolucionando en su ámbito, se ha aceptado universalmente. Cada civilización ha sido dotada de un determinado carácter esencial. La búsqueda de esta naturaleza esencial correspondió a la tendencia creciente de eruditos que renunciaron al estudio de los últimos tiempos y se especializaron en lo "clásico." Esta tendencia se agravó con las dos ciencias humanistas del siglo XIX: la historia de las religiones y la lingüística histórico-comparativa. La historia de las religiones, nacida de la lucha secular entre el pluralismo de los relativistas y el monopolio de las ideas cristianas, ha suscitado un gran interés en el estudio de las religiones orientales como una alternativa al Cristianismo, tanto en el pasado y como en el presente.[26]

Los problemas respecto al orientalismo son de mentalidad; los orientalistas en general tuvieron el convencimiento de que el motor de la civilización humana era Europa, con la excepción de otras razas. Un historiador que posee estas ideas no respeta, en definitiva, la historia del no-europeo, y fácilmente se puede observar el prejuicio racial en sus trabajos. El orientalismo tiene una larga historia, como corresponde a un concepto que comparte la fuerza vital de la identificación en la que Occidente se contempla a sí mismo.[27] Mientras tanto, la historiografía que siguió

[25] Douglas, A. *Theory & History of Historiography*. Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London, 1921, pp. 169-170.
[26] Rodinson, M. *The Western Image and Western Studies of Islam*. pp. 9-62. En: J. Schacht; C.E. Bosworth (eds.) *The Legacy of Islam*. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974, p. 49.
[27] Sardar, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio.* Ed. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 35.

inmediatamente empujó la doble aporía (dificultad lógica de índole especulativa) de la Antigüedad y de la Edad Media hasta el extremo; y fue debido a este procedimiento radical libre de prejuicios que adquirió su fisonomía definitiva y el derecho de ser considerado un período historiográfico particular. La vestidura simbólica, tejida de memorias del mundo greco-romano, con las que el espíritu moderno se vistió primero, ahora estaba rota y abandonada. La idea de que los antiguos no habían sido los mayores y más sabios entre los pueblos, sino los más jóvenes e inexpertos, y que los más expertos y maduros en mente se encontraban entre los hombres del mundo moderno, poco a poco se abrió camino y llegó a ser universalmente aceptada. La razón en su desnudez logró el ejemplo y la autoridad de los greco-romanos que la representaron como opuesta a la cultura y costumbres bárbaras. El humanitarismo, el culto a la humanidad, también idolatrado por el nombre de “naturaleza,” es decir, la naturaleza humana ingenua, sucede al humanismo, con sus admiraciones unilaterales por ciertos pueblos y ciertas formas de vida. Las historias escritas en latín escasean o se limitan a los sabios, y los escritos en las lenguas nacionales se multiplican; la crítica se ejerce no sólo sobre falsificaciones y fábulas medievales, sobre escritos de los monjes ignorantes y crédulos en los monasterios, sino en las páginas de los historiadores antiguos, y las primeras dudas aparecen con la verdad de la tradición histórica romana. Un sentimiento de simpatía, sin embargo, hacia los antiguos persiste, mientras la repugnancia y la aversión por la Edad Media siguen aumentando. Todos sienten y dicen que han surgido, no sólo de la oscuridad, sino del crepúsculo al amanecer, que el sol de la razón es una prioridad en el horizonte que ilumina el intelecto e irradia con luz más viva. Luz, “iluminación” y palabras similares son pronunciadas en cada ocasión y con convicción cada vez mayor, de ahí el título de la edad de la luz, o

de la iluminación, período que se extiende desde Descartes a Kant. Otro término que comenzó a circular en un primer momento y que rara vez se utilizó en un sentido restringido fue el de “progreso.” Poco a poco se volvió más insistente y familiar, y finalmente se adoptó como un criterio para el juicio de los hechos, de la conducta de la vida, para la construcción de la historia, se convirtió en objeto de investigaciones especiales, y de un nuevo tipo de historia, la historia de los progresos del espíritu humano.[28]

Tanto los filósofos como los historiadores han observado que existen muchas dificultades cuando se trata de abordar otra cultura, porque a menudo surge el prejuicio. Afortunadamente, en la edad contemporánea existe un mayor raciocinio, y la mente humana acepta que “el otro” sea diferente “al yo” o “al nosotros.” Con bien intencionados objetivos, no obstante, Edmund Burke (1729–1797) y Jörn Rüsen (Duisburgo, 19 octubre 1938) reconocieron la dificultad en el ejercicio de la historiografía desde una perspectiva intercultural. Para Burke es evidentemente temerario que una sola persona ofrezca conclusiones sobre este tema tan amplio. Para Rüsen el desafío no sólo se debe a la propia preparación académica, sino también a sus prejuicios culturales. Tal prejuicio es inherente a la propia identidad cultural. El etnocentrismo (en todas sus formas) es cuasi-naturalmente inherente a la identidad humana. En la formación de la propia identidad, Rüsen argumenta que la conciencia histórica (Geschichtsbewußtsein), o un sentido de su propio pasado, jugó un papel indispensable. Con el fin de llegar a una nueva comprensión de las propias relaciones con los demás en este mundo globalizado, o para volver a trazar la distinción intercultural yo/el otro, tenemos que volver a configurar la conciencia

[28] Douglas, A. *Theory & History of Historiography.* Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London,1921, pp. 243-244.

histórica a través de la comunicación intercultural. Sin embargo, Rüsen lamenta que el pensamiento histórico no esté bien preparado para resolver las cuestiones que objetivamente surgen del contexto de las constelaciones internacionales e intranacionales.[29] Uno de los progenitores heroicos de Clark, Erwin Panofsky (1892−1968), entendió que la parcialidad necesaria de intereses significa que los investigadores no pueden evitar el ingreso de ideas, teorías, de hecho, en su labor. En 1940 señaló que "si la teoría no se recibe en la puerta de una disciplina empírica, entra en la chimenea como un fantasma y perturba los muebles." También declaró, sin embargo, que los estudiosos de la historia del arte deben mantener una apertura en el desarrollo de su investigación y no cegarse por sus puntos de vista iniciales. No es menos cierto, según Panofsky, que la historia, si no se recibe en la puerta de una disciplina teórica tratando con el mismo conjunto de fenómenos, se apodera de la bodega como una horda de ratones y socava las bases.[30]

17.3. El prejuicio racial en la obra de R. Dozy

No se pueden ignorar las obras de pensamiento que condujeron a R. Dozy a este prejuicio racial tan obvio. Sin embargo, hay que considerar que cualquier erudito es hijo de su época, y en este caso su pensamiento procede del sentir de un período que fue especulativo. Hay que subrayar que R. Dozy obtuvo información de libros como *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Arthur de Gobineau,[31] con un manifiesto prejuicio racial.

[29] Wang, Q. E.; Iggers, G. G. *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*. Ed. The University of Rochester Press. New York, 2002, p. 4.
[30] Harris, J. P. *The New Art History A critical introduction*. Ed. Routledge. London, 2001, p. 38.
[31] Gobineau, A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Ed. Librairie de Firmin-didot et C^{ie}**.** Paris, 1884.

Por supuesto, Dozy no fue el único historiador de su generación que concediera tanta importancia a la *raza* y a la *nación* en su *Historia de la España musulmana.* El ejemplo más conocido de esta tendencia, y también el más notorio, fue Gobineau, cuatro años mayor que Dozy en edad, cuya curiosa y más bien confusa obra, citada anteriormente en francés "*Essai sur l'inégalité des races humaines*" se publicó desde 1853 hasta 1855. Otro ejemplo bien conocido es el de Ernest Renan, tres años más joven que Dozy en edad, sobre todo con su "*Histoire générale et systimc comparé des langues sémitiques*," en la que curiosamente se tomó la libertad de transformar, sin grandes explicaciones, el concepto lingüístico de semítico en un concepto racial. Para Renan las características de estos semitas fueron lo suficientemente claras, y sus observaciones acerca de los semitas en general y los árabes en particular, fueron más duras que cualquier idea que se encuentre en los escritos de Dozy. Según Renan, la ausencia de cultura filosófica y científica en los semitas se puede atribuir a una falta de amplitud y diversidad, y en consecuencia, de espíritu analítico.[32]

El origen del prejuicio de R. Dozy frente a la religión islámica podría estar fundamentado, por tanto, en la tesis de Gobineau sobre la desigualdad de las razas humanas, según la cual se trata de una carrera en la posesión de las verdades fundamentales de la religión, dotada de una gran preocupación por el pasado, sentimiento que la distinguirá siempre y que no será ilustrado ni por los árabes, los hebreos y los hindúes.[33] Y con respecto a la civilización islámica, se refiere a Abisinia y a las tierras circundantes, no en el sentido de que se hayan convertido en el

[32] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan*. En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, pp. 73-74.

[33] *Gobineau, A. Essai sur l'inégalité des races humaines.* Ed. Librairie de Firmin-didot et C^{ie}**.** Paris, 1884, Vol. I, p. 233.

escenario de una sociedad muy avanzada, sino en cuanto a su cultura, que nunca fue original y se limitó a la simple y distante imitación de lo que fue en las ciudades árabes de la costa, en la India-ariane y en las capitales egipcias de Tebas, Menfis, y más tarde en Alejandría.[34] Todas estas ideas fueron asimiladas por R. Dozy y por otros; incluso el choque de civilizaciones tiene origen en este libro: «Los conflictos han enfrentado a la civilización persa con la civilización griega, la egipcia con la griega y romana, la romana con la civilización griega, y la civilización moderna de Europa con todas las que existen en el mundo hoy en día, especialmente con la civilización árabe.»[35]

El modo en que el Islam fue recibido por occidente ha sido admirablemente estudiado por Norman Daniel. Una de las fuerzas que actuaban en los pensadores cristianos cuando intentaban comprender el Islam, era la analogía: como Cristo era la base de la fe cristiana, se suponía que Mahoma era para el Islam lo que Cristo para el Cristianismo. El Islam se convirtió en una imagen –según Daniel, con implicaciones importantes para el orientalismo en general- cuya función no era tanto representar al Islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media. Y cuando se echa un vistazo al orientalismo de los siglos XIX y XX, la impresión que predomina es la de una fría esquematización que el orientalismo ha realizado de todo Oriente. La construcción de las representaciones más recientes está fuertemente articulada sobre las antiguas, su esquematización ha estado extraordinariamente cuidada y su colocación en la geografía imaginaria de occidente ha tenido una eficacia espectacular.

En definitiva, el trabajo académico del siglo XIX hizo poco para cambiar la reputación anterior del Islam. Los estudiosos del tema, por supuesto, heredaron el

[34] *Ibídem,* Vol. I, p. 326.
[35] *Ibídem,* Vol. I, p. 179.

mismo prejuicio, pero la razón principal radicaba en el carácter de su trabajo. Su preocupación era establecer el Corán en su marco histórico, como los estudiosos de la Biblia hicieron con la Biblia. La mayoría de los eruditos estuvieron personalmente convencidos de que el Islam era inferior desde el punto de vista de la moralidad, y el lector del siglo XIX, atendiendo a los estudiosos modernos, -como Sprenger, Noldeke, Weil, Muir, Koelle, Grimme, Margoliouth, que hicieron una estimación de la vida de Mahoma, de la llamada profética y de sus cualidades personales,- y a la labor de Dozy y de Goldziher, no encontraría motivos para modificar el dictamen con el que se empezó.[36] En sus textos, la modernidad es la vara con la que se mide el espíritu de Oriente. Los fundamentos del orientalismo siguen siendo en gran parte los mismos; sin embargo, las formas se han vuelto mansas y educadas. La nueva tesis, que en realidad es simplemente una nueva formulación de la antigua, sostiene que el Islam es incompatible con el mundo moderno. La afirmación se justifica con intentos de probar la inferioridad intrínseca del Islam respecto de la modernidad.[37]

En la genealogía intelectual oficial del orientalismo, Norman Daniel nos presenta, por ejemplo, al célebre R. Dozy del siglo XIX. Para dar comienzo con R. Dozy, podemos fijarnos en los títulos de sus trabajos. Éstos indican el contenido de cada capítulo, de cada libro, y demuestran desde el principio lo que será el libro, y el objetivo del mismo. En 1861 apareció la historia de la España musulmana, en cuatro volúmenes. El primero sobre las guerras civiles, la naturaleza de los árabes a grandes rasgos, y el origen de las rivalidades tribales y sangrientas guerras civiles que, comenzaron en el Oriente y continuaron en el Occidente. En segundo lugar,

[36] Daniel, N. *Islam, Europe and Empire.* Ed. Edinburgh. Edinburgh University Press. Great Britain, 1966, p. 29.
[37] Sardar, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Ed. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 139.

cristianos y renegados, que representaron a España en la época de los romanos y los godos, nos habla de la conquista y vuelve sobre el primer período de dominación árabe. La tercera, que lleva el título del Califato, relata la historia de España bajo la dinastía omeya. El último volumen está dedicado a las pequeñas líneas de soberanía para todos estos pequeños principados nacidos de los escombros del califato y, continúa hasta la conquista de España por los almorávides.[38]

En el primer párrafo del libro de R. Dozy se puede leer «Así como la característica secular de Europa es el desenvolvimiento y el progreso, la inmovilidad es el carácter distintivo de las innumerables tribus que recorren con sus tiendas y sus rebaños los áridos e interminables desiertos de Arabia. Son hoy lo que fueron ayer y lo que mañana serán; entre ellos nada cambia. Nada se modifica; los beduinos de nuestros días conservan aún en toda su pureza el espíritu que animaba a sus antepasados, contemporáneos de Mahoma, y no hay comentarios más exactos sobre la historia y la poesía de los árabes paganos que las noticias aportadas por los viajeros modernos acerca de las costumbres, los trajes y la manera de pensar de los beduinos actuales.»[39]

R. Dozy, sin embargo, pudo apreciar cierto cambio en los árabes, pero exclusivamente en la vestimenta. En su opinión, los árabes anteriores a la conquista islámica fueron beduinos en el modo de vestir. «En los primeros tiempos del Islam, cuando casi todos los árabes eran beduinos y las ciudades eran pequeñas y sin relevancia, el arte de la sastrería era casi desconocido; capas simples tejidas de una pieza fueron suficientes para proteger del frío y del calor; no se trataba del corte del tejido de una manera elegante. Pero los árabes, al conquistar rápidamente gran parte de Asia, África y Europa, se

[38] De Goeje, M. J. *Biographie de Reinhart Dozy, traduite du hollandais par Victor Chauvin.* Ed. E.J. Brill. Leide, 1883, p. 28.

[39] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides,* (711-1110) Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 3; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 39; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 19.

tuvieron que relacionar con los pueblos conquistados por ellos, y llegaron a un grado mucho más alto de civilización; poco a poco fueron abandonando su estilo de vida nómada y comenzaron a frecuentar las ciudades.»[40] El cambio en los beduinos no pudo ser muy grande debido a su religión. «Pero, en general, hay que entender que no fueron habitantes de la ciudad, propiamente; los beduinos observaron, más que lo urbano, los mandamientos de la religión.»[41]

R. Dozy utiliza el término *Beduino* para mostrar su desprecio hacia las razas que pertenecían al Islam. Esta es la calificación que da a los beduinos en la introducción de los *Almorávides*: «Podían recibirse socorros de África, de donde los menos desalentados esperaban la salvación. Se había propuesto dirigirse a los beduinos de *Ifrikia*; pero se había objetado que aquella gente era tan famosa por su ferocidad como por su valor.»[42]

Pero lo que realmente pretende con esto no es clamar que la historia es amoral, sino que sus enseñanzas deben ser tan obvias a partir de la propia narración que el historiador no tiene por qué inmiscuirse con sus propias explicaciones. Todo lo que Selden hizo fue hacer el mismo una fiesta, que ningún historiador hizo o por lo menos debió de hacer. Hay que dejar libre al lector para que juzgue los hechos y los personajes del pasado por sí mismo, siguiendo su propio sentido moral, más que siguiendo los argumentos de un autor prejuicioso.[43] Lamentablemente, algunas personas han logrado a lo largo de la historia torcer y

[40] Dozy, R. *Dictionnaire détaille des noms des vêtements chez les arabes.* Ed. Jean Müller. Amsterdam, 1845, p. 1.
[41] *Ibídem*, p. 4.
[42] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 198; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 323; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 178.
[43] Woolf, D. R. *Erudition and the Idea of History in Renaissance England.* Renaissance Quarterly, 40, 1, 1987, pp. 11-48.

pervertir el mensaje básico de que los humanos son una especie y que todos nosotros estamos en esta existencia terrenal. Algunos grupos marginales han utilizado las enseñanzas religiosas tradicionales junto con la historia y la arqueología de una manera inadecuada o incluso herética para probar que algunos humanos son innatamente superiores y buenos, mientras que otros fueron creados inferiores y malos. Incluso la teoría científica de la evolución ha sido interpretada belicosamente (*marshalled*) en varias ocasiones para demostrar la superioridad de un grupo humano sobre otro.[44]

Y R. Dozy sigue insistiendo en la idea: «Sin embargo, no carece este pueblo de la inteligencia ni de las energías necesarias para mejorar su situación, si lo desease. Si no avanza, si permanece estacionario ante el progreso, es porque, indiferente al bienestar y a las satisfacciones materiales que proporciona la civilización, no quiere cambiar de suerte ni de vida.»[45]

En otras obras, así como en su ensayo sobre el Islam, R. Dozy proclamó que el árabe está lejos de cambiar debido al carácter inmutable de la religión islámica que no presentan otras religiones, y por lo tanto, es una razón por la que el árabe tampoco se desarrolla y cambia. Además, el profeta del Islam no fue, bajo ningún concepto, un profundo pensador, ni siquiera el verdadero fundador; carecía de originalidad e inspiración, y sus discípulos fueron realmente los verdaderos fundadores del Islam. «Él no es menos original que la religión del Islam. Como base tomó prestados el hanafismo y el moseísmo, que se habían desarrollado bajo la influencia de

[44] Ronald, H. F. *Invented Knowledge, False History, Fake Science and Pseude-religions*. Ed. Reaktion Books Ltd. London, 2009, p. 105.

[45] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, *(711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 3-4; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 39; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 19-20.

algún parsismo, y la antigua religión de Arabia y el cristianismo, y, finalmente, el dogma de que Mahoma es el más grande y el último Apóstol de Dios; esto es todo el sistema que predicó el profeta de la Meca. El Corán no contiene profundos pensamientos ni teorías poéticas descritas en un lenguaje sublime, y no trata de resolver los principales problemas cubriéndolos con un formato simbólico que no sería tomado por otros... La religión islámica es ciertamente la más prosaica y la más monótona que pueda existir, por lo cual, al mismo tiempo, es muy poco probable que se modifique o desarrolle. ¿Cómo se explica este fenómeno? Por la naturaleza misma de los pueblos árabes: los árabes, de hecho, celebraban especialmente todo lo que era positivo; buscaban la poesía misma más en la forma que en la sustancia; se parecían más a la gente desarrollada y con razonamiento del siglo XIX que a las naciones antiguas, animados además de toda la poesía de la infancia que se había producido en otras religiones. Mahoma estaba allí por algo: no era un pensador profundo sino un entusiasta de un talento mediocre, lejos de aspirar a la originalidad puso toda su gloria en la huida ya que mantuvo que la doctrina que predicó había sido anunciada por los profetas mayores. Existe además una tercera razón que no debemos perder de vista. En otros países la religión se ha desarrollado gradualmente; no era el fundador el que escribía sino sus discípulos; además, cada autor imprime más o menos la marca de su individualidad en su libro y, esta circunstancia, que excluye naturalmente la uniformidad, se impone. En siglos futuros no existirá el deber de atenerse a la letra, sino al espíritu de los textos. Nada parecido a Arabia.»[46]

Es obvio que R. Dozy está en contra del concepto de escribir historia. El autor quiere complacer al público, o al menos evitar el *shock*. Él expresa los sentimientos e ideas ajustados a la moral o a la moda de su audiencia, incluso cuando él tiene

[46] Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme.* Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879, pp. 135-136. «C'est précisément ce défaut d'originalité qui favorisa la rapide propagation de l'islamisme et qui en fit une religion universelle; et il ne le serait probablement pas devenu aussi. Facilement si Mahomet avait été un penseur plus profond et plus indépendant, malgré tout l'avantage que lui donnaient son caractère strictement monothéiste et sa grande simplicité.» Véase: Dozy, R. *Essai sur l'histoire de l'islamisme.* Ed. Maisonneuve & Cie, 1879, pp. 157-158.

personalmente otros; distorsiona los hechos con el fin de adaptarse a las pasiones y prejuicios de su público. Las declaraciones que hace pueden ser sospechosas si de ellas no deriva ninguna información sobre los hechos afirmados. Sabemos por las fórmulas contemporáneas que a menudo nos olvidamos de los documentos críticos, especialmente durante periodos donde los registros son escasos. Nadie conseguiría conocer los verdaderos sentimientos de un hombre con la certeza de que los escribió al final de sus cartas. Pero se creyó durante mucho tiempo en la humildad de ciertos dignatarios eclesiásticos de la Edad Media, debido a que el día de su elección, empezaron rechazando una función de la que ellos se declararon indignos, hasta que finalmente se notificó por comparación que la negativa era una simple forma de conveniencia. Y todavía hay estudiosos que se parecen a los benedictinos de siglo XVIII en las fórmulas de la cancillería de un príncipe, en las enseñanzas sobre su piedad o liberalidad.[47]

Respecto al prejuicio racial podemos observamos diversos términos. El árabe, por ejemplo, es el beduino, y también es el vándalo que vive de robar «Menospreciar el dinero y vivir al día del botín conquistado con su valor, después de haber repartido el patrimonio en beneficios tal es el ideal del caballero árabe.»[48] Al referirse a los beduinos, como sinónimo de árabes, los describe como una raza diferente a todos los hombres: «Los beduinos son iguales entre sí; pero sus principios igualitarios no se extienden a todo el género humano; se consideran muy superiores, no solo a sus esclavos y a los artesanos que ganan el pan trabajando en los campamentos, sino a todos los hombres

[47] Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. *Introduction Aux Études Historiques*. Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899, pp. 142-143.

[48] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 7; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 41; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 22.

de cualquier otra raza, pues tienen la pretensión de haber sido formados con diferente limo que los demás seres humanos.»[49]

Se podrían juzgar los eventos y a las personas, es decir, acompañar la descripción de los hechos de un juicio de aprobación o desaprobación, en nombre de un ideal moral general o particular (ideal de secta, de partido, de nación) o desde un punto de vista práctico, examinando, como el antiguo historiador griego Polybe,[50] si los hechos históricos estuvieron bien o mal combinados en vista del éxito. Esto se podría realizar en cualquier estudio descriptivo: el naturalista podría expresar simpatía o admiración por un animal, culpar la ferocidad del tigre o elogiar la dedicación de la gallina a sus polluelos. Pero está claro que en la historia el juicio debe ser ajeno a la ciencia.[51]

En el primer libro de la historia de los musulmanes de España, donde R. Dozy explica los principios de la historia del los musulmanes en la península árabe, antes de explicar la historia de los musulmanes en la península Ibérica, describe un modo de combatir de éstos, totalmente infundado, como si el mismo hubiera estado presente en ambos tiempos y circunstancias «Los viejos camaradas de Mahoma combatieron en aquella ocasión con la misma rabia fanática que en los tiempos en que forzaban a los beduinos a elegir entre el mahometismo o la muerte.»[52]

[49] *Ibídem*, p. 23.
[50] La obra de Polybe es reconocida por su rigor, la negativa a recurrir a la intervención de los dioses en los fenómenos históricos, así como el método empleado: estudio prospectivo riguroso, lejos de los efectos de la raza y en favor de la precisión y la objetividad.
[51] Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. *Introduction Aux Études Historiques*. Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899, p. 242.
[52] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 57; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 68; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 68.

Así expresó R. Dozy, no en palabras aisladas, sino en muchos párrafos, sus sentimientos en contra de los árabes, que no eran considerados miembros de la raza humana. Hemos aprendido que "imparcialidad" en la historiografía es un ideal equivocado. Podemos ver que a través de la aplicación del método de la ciencia a los hechos del prejuicio de la historia en favor de su propia gente daría lugar a la visión estoica de que todos los hombres vivos, o que una vez vivieron, pertenecen a la familia humana común, y podemos ver cómo la ambición de contribuir, aunque sea en menor grado, a la solución del problema insuperable poco menos que al que se enfrenta la humanidad tiende a suplantar, en la mente de los estudiosos, el espíritu de guerra que conduce a la nacionalidad. En el pasado, el historiador fue un exponente principal de las emociones que con el tiempo se expresaban en conflicto; aún queda por ver si el investigador histórico no puede, en el futuro, contribuir a la comprensión de los procesos que se manifiestan en las actividades de la humanidad. El investigador debe darse cuenta de que se le presenta la tarea de encontrar el lugar propio de la historia en la ciencia y en la educación.[53] En casos donde el prejuicio o la parcialidad son simples y fáciles de reconocer el daño a la verdad de la historia no es muy grave, ya que es fácil que el lector haga la asignación necesaria. El deber del autor está en suprimir sus propios sentimientos y hacer justicia con imparcialidad, y no confesar su mayor simpatía por un partido u otro, siendo lo más justo posible. Desde el punto de vista artístico, la parcialidad del autor echa a perder su trabajo sólo cuando ésta es tan fuerte como para destruir por completo el juicio y sentido de la proporción del autor.[54]

[53] Teggart, F. J. *Prolegomena to History the Relation of History to Literature, Philosophy, and Science.* Ed. University of California Press. Berkeley, 1916, p.125.
[54] Batho, E. C. *The Art of History, With Special Reference to Historians of the Nineteenth Century*. Ed. University of London, London, 1915, p. 23.

Es incluso más negativo respecto a los bereberes que respecto a los árabes.[55] En contra de los berberiscos del norte de África, R. Dozy expresó sus sentimientos y opiniones con estas palabras: «Sus Berberiscos sabían muy bien batirse, conquistar, saquear e incendiar ciudades; pero eran incapaces de escribir correctamente una sola línea en la lengua del Corán. Respecto a los Árabes, que soportaban su yugo trémulos de ira y de vergüenza, no podían fiarse de ellos.»[56] El desprecio de Dozy por los bereberes no cesa, y los compara con otras razas, por ejemplo con los mismos árabes: «Pero, a pesar de la semejanza general, los dos príncipes tienen distinto carácter: sus gustos sus hábitos diferían en muchos sentidos. *Badis* era un bárbaro, o poco menos, desdeñaba los buenos modales, la cultura y la civilización. No había poetas en los salones de la Alhambra; *Badis*, que de ordinario hablaba en berberisco, apenas hubiera podido comprender sus odas. *Motadid*, por el contrario, había recibido una educación esmerada, y si no podía aspirar al título de sabio por no haber hecho vastos estudios, como estaba dotado de un gusto fino y penetrante y de una excelente memoria, sabía más de lo que de ordinario sabe un hombre de mundo. Los poemas que compuso, y que, prescindiendo de su valor literario, no parecen de interés para conocer a fondo su carácter, le valieron entre, sus contemporáneos.»[57] Constantemente, estas injustas comparaciones las hace en base a las fuentes árabes que tomó. Dozy parece culpar a los bereberes de todo lo que

[55] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 75.

[56] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 30; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 234; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 29.

[57] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 69; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, pp. 255-256; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, pp. 63-64.

acontece, mientras que socorre y ampara a los árabes considerándolos como ilustres, sabios, elegantes, etc..

La idea del erudito francés Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637) de que ninguna nación, ya sea pasada o presente, debe ser ignorada por el historiador, y que su confianza en que la historia universal debe instruir a los hombres ordenando sus vidas a través de ejemplos extraídos de la totalidad de la historia humana, ha agrupado a historiadores con diversas metas inalcanzables. Para alcanzarlas, los historiadores se han visto obligados a desarrollar criterios de racionalidad capaces de servir de base al estudio comparativo de todas las culturas humanas. En realidad, habrían tenido que digerir la sorprendente diversidad de textos que se fueran acumulando en sus bibliotecas. Peiresc se consideraba a sí mismo como un ciudadano del mundo, un erudito cuya prerrogativa intelectual era convertirse en un miembro de todas las naciones y un exponente de todas las culturas. Fue el ejercicio de esta prerrogativa la que le hizo concebir una concepción de la historia que implica un doble rasero inevitable. Quería que los historiadores observaran estrictamente las leyes de su propio país y al mismo tiempo que realizaran el estudio comprensivo de las leyes y costumbres de otros países.[58]

Qué beneficio se puede alcanzar en el desprecio al otro, qué se aprende cuando se llega a insultar a otra raza, como se puede observar en el siguiente párrafo: «La civilización de Andalucía fue para ellos un espectáculo completamente nuevo; avergonzados de su barbarie, quisieron iniciarse en la cultura y tomaron por modelos a los príncipes que habían destronado. Desgraciadamente tenían la piel demasiado dura para

[58] Lynn Sumida Joy. *Gassendi the Atomist, Advocate of history in an age of science*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002, pp. 55-56.

poder apropiarse la delicadeza, el gusto y la finura de los andaluces. Todo lo suyo llevaba el sello de una imitación servil y defectuosa.»[59]

Todas las razas humanas, excepto la raza aria, son despreciadas. ¿Tenía Dozy la intención de ser totalmente negativo? También es muy crítico con los negros, "acostumbrados al régimen del látigo, despreciaban que nunca se pronunciara una sentencia de muerte." Incluso los indios de América del Norte no escapan a la desaprobación del orientalista: "merecen totalmente la denominación de salvajes," ya que son incapaces de desarrollo. Estos juicios sobre las razas humanas son los más graves desde que, según Dozy, un carácter nacional es esencialmente inmutable: no se puede cambiar aunque se pueda mitigar y corregir o, como él mismo lo expresó en su Oratio: «Potest tarnen, fateor, populus seam naturam et indolem, si minus mutare, at cerce mitigare et corrigere.»[60]

De la misma manera, si quisiéramos conocer la verdad acerca de los hombres y de sus asuntos, deberíamos aprender a estudiar su historia con una mente libre de prejuicios. Nuestras ideas preconcebidas generalmente surgen de nuestro inconsciente "metafísico." El prejuicio inconsciente nos tienta a negar la realidad de gran parte del mundo tal como aparece, y a tratar de acomodar el mundo en algún principio de aplicación muy limitada. La única seguridad es entrenar la mente para estar al acecho de la intrusión de ideas limitadas y exclusivas. Si ceder a esta

[59] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, pp. 261-262; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 354; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 236. «Malheureusement ils avaient l'épiderme trop dur pour pouvoir s'approprier la délicatesse, le tact, la finesse des Andalous. Tout portait chez eux le cachet d'une imitation servile et manquée.»

[60] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940*. Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 75.

intromisión es peligroso en el campo de la biología, el peligro se hace aún más evidente cuando nos enfrentamos a los fenómenos que pertenecen a la existencia humana. No podemos negar la realidad de la atmósfera moral e intelectual en la que, como personas, nos movemos y tenemos nuestro ser, ni resolverla en las construcciones que representan los límites máximos alcanzables por las ciencias matemáticas y físicas.[61]

17.4. Las comparaciones "raciales" de los árabes con otras razas

Las comparaciones raciales presentan una serie de problemas que debemos tener muy en cuenta. Toda comparación no debe pasar de una conclusión comparativa a una decisión de actuación o de decisión por ello. O sea, la conclusión de que ciertos pueblos no han logrado asumir formas culturales de calidad, ni siquiera cercanas a otros pueblos, no implica una actuación contra ellos, ni una decisión de menosprecio, xenofobia, abandono, etc. Las comparaciones son posibles solo si están en el nivel adecuado, y no invaden el nivel de respeto a la dignidad humana o natural. Las comparaciones no tienen implicación individual si se efectúan a nivel de grupo. Por tanto lo indicado no implica que una persona concreta de una raza determinada no tenga una cultura o capacidad cultural muy superior a otra de otra raza. Ninguna generalización puede extrapolarse a lo individual. La riqueza de culturas y formas humanas son una base sagrada y admirada, toda variedad es una riqueza del universo y como tal debe conservarse y admirarse. Las comparaciones no deben afectar a esa admiración y respeto por cada variedad por mínima que sea en comparación a otras. La igualdad de dignidad no viene dada por ser iguales en

[61] Viscount Haldane. *The Meaning of Truth in History.* Ed. University of London Press, London, 1914, pp. 20-21.

todo. Esto es absolutamente evidente. No hay dos personas iguales, los hay inteligentes y necios, buenos y malos, retrasados y superdotados, vagos y trabajadores, pero todos humanos y claramente desiguales. La dignidad humana viene dada en el sistema actual por el simple hecho de ser humano, no por ser igual en características a otros humanos. Por tanto la comparación no implica una duda o puesta en cuestión sobre la dignidad esencial.

En la Edad contemporánea hemos asistido a una comparación entre la raza judía y la raza alemana, en un ambiente de prejuicios anti-semitas. Los judíos fueron, por ejemplo, caracterizados como vagos y perezosos que generaban ingresos sólo a través de la especulación y el préstamo de dinero, mientras que los alemanes fueron retratados como gente trabajadora, laboriosa y honrada, hasta tal punto que la sola mención de la falta de estas cualidades era una alusión a la gente judías incluso sin la necesidad de nombrarlos explícitamente. Con la acumulación y repetición de un catálogo completo de diferencias entre los dos grupos, los semánticos del antisemitismo consolidaron la asimetría entre gentiles y judíos, incluso la coherencia interna de ambos grupos. Y así, un vocabulario de prejuicios se basó en distinciones binarias asimétricas, que prepararon el terreno primero para la legislación excluyente y más tarde para la acción violenta contra los judíos.[62]

Los estudiosos también entendieron que los historiadores, con la obligación de reconstruir el pasado, ya no podían evitar especular sobre la naturaleza del mundo, sobre todo de los fenómenos humanos. Mientras que el limitado objetivo de la historia de los periodos antiguo y medieval requería sólo una metodología igualmente limitada en la sofisticación, el ambicioso ideal de reconstruir el pasado,

[62] Dobson, M.; Ziemann, B. *Reading Primary Sources The interpretation of texts from nineteenth- and twentieth-century history.* Ed. Routledge. London, 2009, p. 7.

independiente y, a menudo en contra de la visión tradicional de la sociedad de historiadores exigía ahora un complejo aparato metodológico y epistemológico. Los historiadores que verdaderamente se despojaron de todos los puntos de vista tradicionales (considerados como prejuicios) tuvieron que reconstruir el mundo desde cero sobre la base de una explicación filosófica del mundo como sustituto a la tradición. Sin embargo, la multitud de puntos de vista resultantes pondría en peligro el valor de la verdad de la historia y a su vez provocó una lucha agonizante para alejar el fantasma del relativismo. Los historiadores positivistas, que estaban seguros de la naturaleza del mundo y los métodos para su estudio, no tenían, por supuesto, tales problemas.[63]

Uno de los principales objetivos de los orientalistas es realzar porqué oriente es "así" y no "de otra forma," extrayendo lo más oscuro de la historia del "otro" o inventando historias; y una vez obtenida esta negra imagen, asociarla a la historia de la realidad actual. No hay que olvidar que para los orientalistas no hay diferencia entre el pasado y el presente de oriente, y se basan en el sentimiento de superioridad de oriente, que no tiene base científica. Y, por cierto, solamente occidente tiene el privilegio de desarrollar la ciencia porque oriente no es capaz de hacerlo debido a su forma de pensar.

Otra observación de carácter racial en el trabajo de R. Dozy respecto al beduino "árabe" es la continua comparación con la raza "europea." En este sentido hay que decir que resulta curioso que R. Dozy fuera contemporáneo de la revolución francesa y animador de sus mitos, que hiciera uso del famoso slogan "*Liberté,*

[63] Breisach, E. *Historiography, Ancient, Medieval, & Modern*. Ed. The University of Chicago Press. Chicago, 1994, p. 269.

égalité, fraternité" («Libertad, igualdad, fraternidad»):[64] «He aquí de qué modo comprende el beduino la libertad, la igualdad y la fraternidad. Estos bienes le bastan; no desea, no imagina otros; Estar contento con su suerte. Los europeos nunca están satisfechos con la suya o no lo están más que un día. Nuestra actividad febril, nuestra sed de progresar política y socialmente, nuestros incesantes esfuerzos por mejorar en todos sentidos, ¿no son en el fondo las sintonías, la confesión implícita del malestar y del tedio que corroen y devoran la sociedad?»[65] Esta autodecepción es asombrosa. El mito no es nada irracional. Por el contrario, ya que golpea directamente a una matriz arcaica del ser y sus temores siempre están presentes, sobrepasa la racionalidad instrumentalizada que rige la existencia historizada. Por esta razón, el mito puede ser explotado con fines irracionales e inducir fobias -pero también lo puede hacer la historia. Lo que los historiadores caracterizan como mitos, con sus "distorsiones" y "prejuicios," son en realidad provocados históricamente, son delirios sociopatológicos.[66]

La obra de R. Dozy es un trabajo hábilmente escrito con tono de superioridad racial. Es, además, dogmático y, discrimina en favor de la civilización occidental. R. Dozy no es un intercesor especial; escribe sobre los defectos, y solamente sobre los defectos. En un libro de cuatro volúmenes, en el que habla de una civilización de mil

[64] En un principio Dozy rechaza los valores morales de la Revelación Francesa hasta el punto de que fuera etiquetado con anti-revolucionario. "Who rejected the moral values of the French Revolution on principle and even took their name Antreaafatiaenairm." Véase: Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.) *Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940.* Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 69.

[65] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 8; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 42; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 23.

[66] Martin L. D. *Historics: Why History Dominates Contemporary Society*. Ed. Routledge. London, 2006, p. 221.

trescientos años, y de una dominación de la península de ochocientos años, no somos capaces de encontrar una sola ventaja o cualidad positiva en los árabes: «Y es que existe, entre ellos y nosotros, una diferencia enorme; somos demasiado exaltados de imaginación para gozar la paz del espíritu; pero también debemos a la fantasía el progreso y nuestra relativa superioridad, de allí que, donde ella falta, el progreso es imposible, porque cuando se quiere perfeccionar la vida civil y desenvolverse en las relaciones humanas, es preciso imaginar una sociedad más perfecta que la existente. Pues bien: los árabes —contra lo que supone un prejuicio muy generalizado— tienen escasa imaginación. Su sangre es más impetuosa e hirviente que la nuestra, más fogosas sus pasiones; pero son el pueblo menos imaginativo del mundo. Para convencerse de ello no hay más que analizar su religión y su literatura.»[67]

R. Dozy se atrevió a llegar muy lejos al decir que solamente en la religión islámica se produjeron guerras civiles, lo que no ocurrió por ejemplo en el Cristianismo. Son chocantes estas conclusiones pues carecen de fundamento histórico. Son bien conocidas por todos las guerras religiosas en Europa, y anteriormente, en el imperio romano, desde el comienzo del Cristianismo: «Si se exceptúan las luchas suscitadas por los principios fundamentales, que siempre han estado en litigio, y que lo estarán eternamente, no hay ninguna, así en Asia como en Europa, así entre musulmanes como entre cristianos, que hayan tenido tanta persistencia como las procedentes de los antagonismos de raza, que, perpetuándose a través de los siglos, sobreviven a todas las revoluciones políticas, sociales y religiosas. Incidentalmente tuvimos ya ocasión de decir que la nación árabe se componía de dos pueblos distintos y enemigos el uno del otro; pero este es el lugar adecuado para tratar de ello con la precisión y el

[67] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 12; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 27.

detenimiento necesarios.»[68] Otros, por inclinación social de diferente matiz, vieron en el estudio socioeconómico del pasado un instrumento para aplacar y controlar, haciendo aflorar prejuicios muy diferentes para ello.[69]

Dozy deja aflorar sus sentimientos, por ejemplo, en contra del cristianismo y, a menudo, sus opiniones son tremendamente extremas: «No había que esperar de ellos una tolerancia como la que los musulmanes mostraban con los cristianos. ¿Qué sería, además de la brillante civilización árabe, cada vez más desarrollada, bajo la dominación de estos bárbaros, que no sabían leer, que cuando querían medir sus tierras tenían que servirse de los sarracenos, y que cuando hablaban de una biblioteca, creían que se trataba de la Sagrada Escritura?»[70]

Lo que le faltaba a R. Dozy era leer un simple manual de historia de Europa, y después otro sobre historia del mundo. Podría saber cuántas guerras en la historia de la humanidad estuvieron motivadas por la raza. Él parece concluir que todas estas guerras ocurrieron exclusivamente por la raza; quizá no leyó nunca sobre las luchas del imperio romano con los pueblos bárbaros germánicos, a quienes consideraban como rudos, incultos, incivilizados e inhumanos. En la historia de Europa no hay nada semejante al odio, unas veces sordo y otras vibrante, de estos dos pueblos árabes que se exterminaban por el pretexto más fútil. Así, el territorio de Damasco fue durante dos años teatro de una guerra cruel.[71]

---

[68] *Ibídem,* p. 114.

[69] Lambert, P.; Schofield, P. *Making History, An introduction to the history and practices of a discipline.* Ed. Routledge. London, 2004, p. 72.

[70] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 31; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 34; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 31.

[71] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 114; Dozy, R. *Historia de los*

Habría que observar exclusivamente lo que ocurrió. El autor está en situación de observar el hecho y se cree que lo ha observado, pero es impedido por cualquier razón de la que no tiene conciencia: una alucinación, una ilusión o un simple prejuicio. Es inútil (y sería imposible) determinar cuál es la razón, es suficiente reconocer si el autor ha hecho una mala observación. No es posible identificar si una determinada declaración es el resultado de una alucinación o una ilusión.[72] Y, sin embargo, aunque las razones que explican el antagonismo de raza en Europa no existían en Oriente, este antagonismo adquiría allí una tenacidad incomprensible para nosotros. En el transcurso de trescientos o cuatrocientos años, la hostilidad originaria se desvanece en Europa; entre los beduinos dura desde hace veinticinco siglos, se remonta a los primeros tiempos históricos de la nación, y en nuestros días aún está muy lejos de extinguirse.[73]

La historia puede ser utilizada con malos fines haciéndose sustituta de la vida, mediante la imposición de los males del pasado en el presente, por lo que se vería obligada a servir a una teoría, a un gobierno o a un prejuicio. Tanto el uso y el abuso, sobre todo el abuso, muestra que la historia tiene dos caras que constantemente interactúan. Así como los hechos históricos dan forma al relato

Musulmanes de España. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 97-98; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 115.

[72] Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. *Introduction Aux Études Historiques*. Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899, pp. 145-146.

[73] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 117; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 99; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 118.

histórico, así los relatos (verdaderos, falsos o retorcidos) dan forma más tarde a una serie de hechos históricos. La interacción entre la historia y la historia nunca cesa.[74]

Y para demostrar estos contrastes podemos observar en el mismo autor y en el mismo libro, la comparación entre las enseñanzas en al-Ándalus en la época del al-Hakam, hijo de Abd el-Rahman III, y las enseñanzas en toda Europa en aquel tiempo. En este caso se trata de una comparación justa porque es en la misma época en la que podemos observar el nivel de civilización de una parte y de la otra. Y, no como a menudo R. Dozy compara la civilización árabe de hace más de mil trescientos años con su civilización contemporánea a él. Cada civilización tiene que adaptarse a sus propias condiciones y, por el éxito en esas condiciones y los beneficios que ha legado a la humanidad será juzgada en la posteridad.[75] «Todas las ramas de la enseñanza debían florecer bajo un príncipe tan ilustrado. Las escuelas primarias eran ya buenas y numerosas. En Andalucía casi todo el mundo sabía leer y escribir, mientras en la Europa cristiana aun las personas de clases elevadas, si no pertenecían al clero no sabían. También se enseñaba en las escuelas Gramática y Retórica. Y, sin embargo, Al-Hakam opinó que la instrucción no estaba aún bastante extendida, y en su benévola solicitud hacia las clases pobres, fundó en la capital veintisiete escuelas, donde los niños pobres recibían educación gratuita, puesto que pagaba a los maestros. La Universidad de Córdoba era entonces una de las más renombradas del mundo. En la mezquita principal—porque allí era donde se daban las clases.»[76]

[74] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge USA. Headquarters, California, 1994, p. 47.

[75] Flinders Petrie, W. M. *Some Sources of Human History*. Ed. London, Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1919, pp. 22-23.

[76] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, pp. 109-110; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 73; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 101-102. "Toutes les branches de l'enseignement devaient fleurir sous un prince aussi

R. Dozy pintó a los árabes de color rojo vivo, de sangre y de fuego, y la historia del Islam del al-Ándalus de color negro. Podemos observar contrastes en sus análisis. Por ejemplo, la valoración que hace del califa al-Hakam, hijo del califa Abd el-Rahman III, es muy positiva: «Nunca había reinado en España un príncipe tan sabio, y aunque todos sus predecesores habían sido hombres cultos y aficionados a enriquecer sus bibliotecas, ninguno había buscado con tanto afán libros raros y preciosos. En el Cairo, en Bagdad, en Damasco y en Alejandría tenía agentes encargados de copiarle o comprarle a cualquier precio libros antiguos y modernos. Su palacio estaba lleno de ellos, era un taller donde no se encontraban más que copistas, encuadernadores y miniaturistas. Sólo el catálogo de su biblioteca constaba de cuarenta y cuatro cuadernos, uno de veinte hojas, según unos; de cincuenta, según otros, y no contenía más que el titulo de los libros, y no su descripción. Refieren algunos escritores que el número de volúmenes ascendía a cuatrocientos mil. Y Al-Hakm los había leído todos, y lo que es más, había anotado la mayor parte. Escribía al principio o al fin de cada libro el nombre, el sobrenombre, el nombre patronímico del autor, su familia, su tribu, el año de su nacimiento y de su muerte y las anécdotas refieren a él. Estas noticias eran preciosas. Al-Hakm conocía mejor que nadie la historia literaria; así que sus notas han constituido siempre una autoridad entre los sabios andaluces. Libros escritos en Persia o en Siria a menudo le eran conducidos antes que nadie los hubiera leído en Oriente. Informado de que un sabio del Irak, Abu-'a-Farro fahani, se ocupaba en reunir noticias de los Poetas y cantares árabes, le envió mil monedas de oro, rogándole que le enviara un ejemplar de su obra apenas la hubiese terminado. Lleno de regio nacimiento, Abur-Farach se apresuró a satisfacer este deseo, y antes de publicar su

éclairé. Les écoles primaires étaient déjà lionnes et nombreuses. En Andalousie presque tout le monde savait lire et écrire, tandis que dans l'Europe chrétienne les personnes les plus haut placées, à moins qu'elles n'appartinssent au clergé, ne le savaient pas. La grammaire et la rhétorique étaient aussi enseignées dans les écoles. Hacam, toutefois, fut d'avis que l'instruction n'était pas encore assez répandue, et dans sa bienveillante sollicitude pour les classes pauvres, il fonda dans la capitale vingt-sept écoles on les enfants de parents sans fortune recevraient une éducation gratuite, les maîtres étant payés par lui. Quant à l'université de Cordoue, elle était alors une (les plus renommées du monde).”

magnífica colección, que aún hoy es la admiración de los sabios, envió al califa de España un ejemplar corregido, acompañado de un poema en su honor y de una obra sobre la genealogía de los ommiadas nuevo presente le recompensó. En general, la liberalidad de Al-Hakm para con los sabios españoles y extenderos no reconocía límites; así afluían ellos a su corte. El monarca los alentaba y protegía a todos, hasta a los filósofos, que, al fin, pudieron entregarse a sus estudios sin temor de que los matasen los mojigatos.»[77]

[77] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, pp. 107-109; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, pp. 72-73; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 99-101.

18. ¿Es la historia ficción?

«Tantas preguntas, todas más o menos espinosas, más o menos controvertidas hasta ahora. ¿Qué es la crónica latina: ¿es historia o ficción»[1]

18. ¿Es la historia ficción?

Ann Curthoys[2] y John Docker[3] escribieron una obra con el título "¿Es la historia una ficción?" "*Is history fiction*?[4]" Dieron comienzo a su trabajo con la pregunta ¿Qué es Historia? "What is History?;"[5] justamente una de las obras del famoso filósofo Edward Hallett Carr, que apareció cuando quizás parecía más necesario aclarar la diferencia real entre historia y ficción, y, entre pasado, presente y futuro.

En las sociedades occidentales el pensamiento histórico es ineludible; no se puede pensar más allá o sin distinción entre futuro, presente y pasado. Sin embargo, esto no ocurre en todas las culturas. Por ejemplo, Claude Lévi-Strauss señala que el pensamiento histórico no es necesariamente pensamiento, y que no es esencial para la humanidad. La antropóloga Deborah Bird Rose explica que los aborígenes

[1] Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age.* Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, Vol. II, p. 5; Dozy, R. *Le Cid d'après de nouveaux documents.* Ed. Leyde E. J. Brill, 1860, p. 5.

[2] Ann Curthoys es un conocido historiador e intelectual. Sus áreas de especialización incluyen: historia indígena y de la migración; la teoría feminista y la historia del feminismo; historia de la cultura de los medios de comunicación y de la cultura popular; la historia del genocidio en relación con el colonialismo; las teorías de la historia. Fue profesor visitante en la Universidad de Georgetown, Washington DC, en 2003-04. Su libro *Freedom Ride: A Freedom rider Remembers*, ganó el Premio Stanner en 2003.

[3] John Docker es un conocido crítico literario e intelectual. Ha escrito sobre la historia cultural y literaria de Australia; las teorías contemporáneas de la cultura, la identidad, el colonialismo y la diáspora; el orientalismo y el exotismo; el monoteísmo y el politeísmo; y el genocidio en relación con la Ilustración y con el colonialismo. Sus libros incluyen: *Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History; 1492: The Poetics of Diaspora.*

[4] Curthoys, A.; Docker, J. *Is history fiction?* Ed. University of New South Wales Press. Sydney, 2006.

[5] Carr, E. H. *What is History?* Ed. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, 1987.

australianos encuentran muy extraño el sentido que los occidentales tienen del pasado. Para muchos pueblos indígenas, pasado y presente están vinculados indisolublemente a través del lugar y la pertenencia.[6]

R. Dozy construyó una teoría acerca de la historia del al-Ándalus titulada como "la tierra de nadie," más tarde difundida por historiadores como Claudio Sánchez Albornoz. Según dicha teoría, pudo existir una frontera entre dos dominios en la Península –algo absolutamente inexacto[7]–, el dominio cristiano y el dominio islámico, al modo de una frontera del siglo XVIII en la que sólo se echaría de menos el pasaporte que permitiera la movilidad de un dominio a otro. Está claro que no existen argumentos o documentos que avalen la existencia de "la tierra de nadie." Sin embargo, esta construcción de Dozy se convirtió durante mucho tiempo en un principio sagrado e indiscutible. La tierra del alto Duero fue durante muchos siglos, antes y después del dominio islámico de la Península, una tierra de pastoreo. Lógicamente, los pastores por el hecho de seguir los pastos no permanecen en la tierra. En el alto Duero, los pastores fueron musulmanes o cristianos, aunque las fuentes islámicas abogan por una mayoría de bereberes musulmanes. Tras las rebeliones de los bereberes en el norte de África, la tierra se fue despoblando progresivamente hasta llegar al abandono completo incluso de los mismos pastores.

Al igual que se llegó a formular una teoría como "tierra de nadie," también se llegó a la concepción de "disciplina de nadie." En el ámbito de la historia parece no imperar el rigor en lo que se escribe, parece que todo vale. En tiempos de R. Dozy, la única condición para escribir sobre historia islámica era, en la práctica, conocer la

[6] Curthoys, A.; Docker, J. *Is history fiction?* Ed. University of New South Wales Press. Sydney, 2006, p. 8.

[7] Martos Quesada, J. *El alto Guadalquivir, baluarte fronterizo de los musulmanes en el siglo XII.* En: J. Martos y M. Bueno (eds.). Fronteras en discusión: la Península Ibérica en el siglo XII. Ed. Almudayna, Madrid, 2012, p. 39.

lengua árabe. De forma que, es bien poco lo que parece que se podía exigir para desempeñar una tarea sobre la revelación de la verdad histórica.

Se dice que la historia es manipulada por los vencedores. Esta manipulación consiste en provocar un cambio de imagen en las mentes por cuenta del poder del vencedor, habida cuenta de que no es la historia la que se modifica. Nadie del momento presente ha presenciado lo que ocurrió en el pasado, igualmente nadie conoce el futuro. La historia es una noticia en forma de imágenes en la mente, y estas imágenes se pueden formar fácilmente. En la ficción, siempre se busca al héroe que cambia la historia; en la ficción se pone el acento en un pequeño triunfo y se magnifica con numerosos detalles; es cuestión de cambiar el tamaño del cuadro de la imagen en nuestra mente. Así por ejemplo, se ridiculiza el triunfo del enemigo y se ridiculiza su cultura, o por el contrario, el fracaso se convierte en un triunfo enorme, y para ello se ocultan detalles, se utiliza el blanco y el negro para provocar contrastes, etc.

Desde que se descubrió que la naturaleza humana no es uniforme y que las personas difieren en las generalizaciones que utilizan para entenderse a sí mismas y para contar historias sobre su pasado, los historiadores han tendido a poner mayor énfasis en las narraciones explicativas, y por el contrario, las interpretaciones han sido consideradas con sospecha. Existen razones que justifican esta preferencia. Ya que no es posible la inspección del pasado, una historia sobre el pasado no deja de ser una construcción y, como tal, no tiene valor de verdad evidente, pues en cuanto construcción no es posible que meramente se corresponda con lo que realmente sucedió. Si uno quiere discriminar entre diferentes narraciones, debe hacerlo sin pensar ninguna verdad o falsedad en términos de su correspondencia con el

pasado. Sin embargo, un relato explicativo puede ser verdadero o falso en un sentido en el que una narración interpretativa no puede serlo. Una narración explicativa puede ser cierta si las generalizaciones que utiliza son de hecho las generalizaciones utilizadas por la gente sobre las que trata. Tal criterio de verdad no está al alcance del mero intérprete. El intérprete, utilizando generalizaciones del siglo XX pero escribiendo sobre el siglo XV, no puede pretender ser veraz en el sentido en que una narración explicativa, utilizando principalmente generalizaciones del siglo XV, pueda ser veraz.[8]

Otra cuestión esencial es la diferencia entre historia y ficción. Mientras el objetivo de la historia es explicar y responder al ¿Cómo? ¿Cuántos?, la ficción, sin embargo, no necesita explicar y entender porque su objetivo principal es provocar placer. La diferencia entre ficción y no ficción o historicidad no depende del grado de precisión con que los hechos independientes son comprobados. Depende, por el contrario, de las generalizaciones empleadas para enlazar esos hechos. Si las generalizaciones son utilizadas por las personas sobre las que la historia trata, la historia no es ficción. Esto es así incluso cuando no se puede comprobar que los hechos independientes hayan sucedido realmente. Georg Lukács (1885–1971), filósofo marxista y hegeliano, ha utilizado este concepto para distinguir la novela específicamente histórica de la novela ordinaria. Una novela es verdaderamente histórica si las generalizaciones y las instituciones utilizadas en la narración son realmente las de la época y el lugar sobre los que la historia trata. Una novela puede, en este sentido, ser histórica, incluso a pesar de que todos los hechos singulares y particulares que lo componen sean ficticios. Su historicidad, al igual que la verdad de una narración histórica más explícita, depende de la verificabilidad de

[8] Bentley, M. *Companion to Historiography*. Ed. Routledge. London, 1997, p. 846.

las generalizaciones, no de la verificabilidad de los hechos separados. Si se piensa en la verdad como el resultado de la correspondencia de la historia con la realidad, la correspondencia se refiere a las generalizaciones, no a los hechos particulares. Una narración interpretativa, claramente, no puede pretender tal verdad por correspondencia. Por esta razón, una novela histórica como *Les Dieux ont soif* de Anatole France (1912), aunque sus hechos sean ficticios, corresponde más fielmente a la realidad de la Revolución Francesa que algunas de las interpretaciones marxistas del historiador Albert Soboul (1914–1982), aunque estas últimas sólo contengan hechos verificables. Por la misma razón, *Conrad Ferdinand Meyer* de Jürg Jenatsch (1876), aunque sus hechos son principalmente ficción, tiene una correspondencia más histórica con el valle de Grison de principios del siglo XVII que la interpretación estructuralista que Emmanuel Le Roy Ladurie (1979) hace del mismo fenómeno social en la localidad francesa de Romans, aunque los hechos contados por Le Roy Ladurie no sean ficción.[9]

En la historia, y sobre todo en la historia moderna, hay que analizar los acontecimientos históricos, es decir, hay que explicarlos. No es de extrañar, por tanto, que narración y explicación coincidan. Una narración tiene que ser una historia que los oyentes o lectores puedan seguir y la razón por la que se puede seguir es precisamente porque los hechos individuales de que se compone, en virtud de las generalizaciones implícitas o explícitas, son explicados. Formalmente, el hecho explicado debe convertirse en la explicación y la condición inicial del siguiente hecho. Y aunque es necesario que la narración tenga un orden, la falta de orden formal puede, por el contrario, aumentar la inteligibilidad de la narración.[10]

[9] *Ibídem,* pp. 846-847.
[10] *Ibídem,* pp. 840-841.

En definitiva, lo que el arte hace es crear imágenes u objetos claros y definidos que despierten la emoción (pero no debe producir partidismo o antagonismo) y satisfagan al lector mediante la armonía. Consciente o inconscientemente, lo que el historiador pretende es la creación de uno de esos "objetos claros y definidos." El historiador William Stubbs (1825–1901) ilustra esta idea al describir la obra del historiador como "una unidad artística, una imagen perfecta, fiel a la idea de su autor." El gran obstáculo para su éxito radica en el hecho de que, debido a una ingenua desconfianza en sí mismo, invariablemente se refiere a la historiografía a través de la mirada de la crítica, y vacila en considerarse a sí mismo como un artista creativo. El resultado del trabajo del historiador será una unidad artística, una imagen perfecta, fiel a la idea del autor, si evita que su propia idea lo prejuzgue en la manipulación de sus materiales. El historiador debe ser un artista, pero al mismo tiempo, debe desconfiar de la inspiración. Esto está en contra del mal uso del espíritu crítico, como Creighton y Cunningham han puntualizado en señal de protesta. De hecho, es sólo por la confianza en la visión del artista por lo que hay que alcanzar la "imparcialidad" anhelada. La visión del artista no es rendirse a la pasión personal. Lejos de ser auto-expresión, la producción artística es la formulación indirecta de un contenido mental distante, y esta formulación subconsciente se realiza conscientemente en la iluminación, ilustrada mediante la experiencia de Jules Michelet (1798–1874) y Edward Gibbon (1737–1794).[11]

Una distinción importante es la que existe entre historia como acontecimiento (evento) e historia como narración (relato). Por ejemplo, en el otoño de 1989 tuvo lugar la caída del Muro de Berlín. Este hecho fue difundido en la televisión y en la

[11] Teggart, F. J. *Prolegomena to History the Relation of History to Literature, Philosophy, and Science*. Ed. University of California Press. Berkeley, 1916, pp. 55-56.

prensa, y discutido por comentaristas políticos, y desde entonces ha encontrado su lugar en el primero de los muchos libros de historia. Lo primero que tuvo lugar fue el hecho, y más tarde su representación en imágenes y palabras, tanto habladas como escritas. Se puede tener en la mente una idea más o menos clara de la destrucción del Muro, pero no se pueden poseer en la mente ni los ladrillos ni las piedras, literalmente. A veces es confuso que el término "historia" se utilice tanto para una serie continua de acontecimientos que suceden en el mundo como para las disposiciones ordenadas de palabras e ideas que dan una explicación más o menos coherente a esos acontecimientos. La diferencia ahora debe estar suficientemente clara. Algunos escritores utilizan el término historia (e) e historia (n) para marcar la diferencia con (e) y (n) que se refiere al evento y a la narración. Otros utilizan el término historia (1) e historia (2), donde los números se refieren a lo que puede ser considerado como primer y segundo nivel de realidad.[12]

En un artículo de portada que presentó un caso con el título: "Una prueba para nuestros tiempos," la revista *Time* sugirió dos definiciones del concepto de evento: (1) lo que realmente sucedió, esto es, los hechos, y (2) lo que la gente cree que ocurrió, es decir, el inmenso tapiz del folklore, la convicción y el mito que rodea a un evento. La categoría 1 se ocupa de las necesidades de la justicia y la historia. La categoría 2 es importante, pero en otro sentido. El propósito de la prueba es transmutar los eventos desde la categoría 2 a la categoría 1. Pero incluso si no se logra la transformación de las imágenes míticas y de las creencias de los testigos en

[12] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge USA. Headquarters, California 1994, pp. 1-2.

hechos indudables, el evento, sin embargo sigue siendo lo suficientemente significativo.[13]

Los objetos del campo de la historia, es decir, de la región espacio-temporal en la que los acontecimientos históricos suceden, son los siguientes: primero, los seres humanos, en segundo lugar, las sociedades de seres humanos, y, en tercer lugar, las ideas y el comportamiento de estos seres humanos, que en cuanto ligados a su sociedad, damos el nombre de culturas. Estos ocupantes del campo histórico son los sujetos de la investigación y de la escritura histórica. No hay duda, sin embargo, sobre si algunos de estos sujetos son creaciones de la imaginación de los historiadores más que cualquier otra cosa que en realidad existió como objeto en ese campo.[14]

La historia reacciona al mito como anatema, a no ser que se trate de una historia de la mitología. La historia se ve a sí misma reemplazando a la mitología: los orígenes de la historia están perdidos en el mito, por lo que la historia llega cuando el mito se va. La historia debe ser más científica que el mito: se basa en documentos originales, testimonios verificables, escritos, hechos. Los mitos son sólo fábulas: "mito" sugiere una historia inventada, concebido para alcanzar ciertos fines que generalmente tienen un fuerte componente emocional. La historia debe pretender ser éticamente más fiable que un mito: llegar a la verdad, a la realidad real, a lo que realmente ocurrió. El ser imaginario, el mito, es inherentemente engañoso, es una versión del pasado que por lo general tiene algún elemento de verdad pero que distorsiona lo que realmente sucedió en apoyo de algún interés creado. La historia

[13] Sarat, A.; Kearns, T. R. *History, Memory, and the Law.* Ed. The University of Michigan Press. Michigan, 2005, p. 32.
[14] Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge USA. Headquarters, California, 1994, p. 192.

se opone con tal fuerza al mito que repudia cualquier cosa mítica en sí misma. La credibilidad de la historia se debate en su intención de acabar con el mito. Los historiadores deben exclusivamente dotar a la sociedad con una perspectiva verdaderamente histórica para salvarla de los efectos dañinos del mito histórico. Si los historiadores, estando capacitados profesionalmente, no defienden dicha perspectiva, otros menos informados y prejuiciosos harán interpretaciones infundadas.[15]

La historia debe proporcionar información que ayude a comprender el pasado, o incluso el presente, buscar la realidad histórica, o al menos acercarnos a la verdad en lo posible. Sin embargo, nos encontramos con que la ficción modifica la realidad, la oculta con diversas técnicas, maquillándola o parcheándola; pues lo importante es la estética. Es muy fácil enmarcar al historiador británico Richard J. Evans (29 septiembre 1947) como el reflejo de los escritores postmodernos, defendiendo valientemente la creencia en un pasado real contra la corriente del escepticismo. Evans se adhiere a la existencia independiente de los hechos respecto al pasado, al lenguaje de los historiadores sobre el pasado siendo más que arbitrario y a la existencia de límites sobre los poderes interpretativos de los historiadores. Pero también sostiene que la evidencia nunca tiene un significado único, que las generalizaciones sobre el pasado a menudo ocultan las diversas experiencias de las personas y que las experiencias de la gente común pueden ser informativas. La obra de Evans no puede ser descrita como postmoderna, y etiquetarle a él de empirista podría enmascarar algunas de las diferencias entre sus opiniones y las de otros escritores como Edward Hallett Carr (1892–1982) y Geoffrey Elton (1921–1994).

[15] Martin L. D. *Historics: Why History Dominates Contemporary Society*. Ed. Routledge. London, 2006, pp. 220-221.

Tampoco debemos concluir que su escritura historiográfica basada en la práctica sea pobre en comparación con la de los filósofos y los historiadores intelectuales.[16] El instinto natural empuja a juzgar la validez de las afirmaciones basadas en su forma. Se puede reconocer a primera vista si un autor es sincero o si una historia es verdadera. Esto se conoce como el "acento de sinceridad" o impresión de verdad. Es un sentimiento casi irresistible, pero no lo es menos que una ilusión. No existe ningún criterio externo ni de sinceridad ni de exactitud. "El acento de sinceridad" es la aparición de la condena. Un mentiroso, por lo general, tiene mayor facilidad para mentir que un hombre indeciso para decir lo que cree. La fuerza de la declaración no siempre demuestra la fuerza de la convicción, sino sólo la habilidad o descaro en la abundancia y precisión de los detalles, que a pesar de causar una profunda impresión en los lectores inexpertos, no garantizan la exactitud de los hechos.[17]

El cine histórico, mediante imágenes reales, puede favorecer sobremanera la ignorancia histórica. Los historiadores académicos han sido sin duda protectores de su territorio, sin embargo, su actitud ante la película no ha sido unánimemente hostil. Ya en 1927, un colaborador de la revista *British Journal History* expresó su perplejidad cuando en la reunión anual de la *Historical Association* del año anterior afloraron numerosos prejuicios en contra de cualquier intento de utilizar imágenes en movimiento para la enseñanza de la historia.[18]

Para entender la génesis de la narrativa histórica en la historia moderna como una actividad de invención y el diálogo dialéctico entre el pasado y el presente no hay que menospreciar el valiente esfuerzo de los historiadores postmodernos en el

[16] Hughes-Warrington, M. *Fifty key thinkers on history*. Ed. Routledge. London, 2008, p. 98.
[17] Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. *Introduction Aux Études Historiques.* Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899, pp. 136-137.
[18] Lambert, P.; Schofield, P. *Making History, An introduction to the history and practices of a discipline.* Ed. Routledge. London, 2004, pp. 246-247.

estudio histórico. Uno de los motivos principales que ha conducido a los historiadores modernos a examinar de nuevo el pasado procede de su interés por la historia científica. Este enfoque científico conlleva esfuerzos en la búsqueda de generalizaciones como ley de la historia y el análisis cuidadoso y crítico de las fuentes. Es la meta de los historiadores modernos, el método científico como el medio indispensable para el estudio histórico. Esta interconexión entre historia y ciencia sugiere además la compleja interacción de ambas fuerzas que conducen los cambios en la historiografía moderna.

Hasta aproximadamente el siglo XVIII se sostenía, al menos tácitamente, que la naturaleza humana era uniforme y que había generalizaciones acerca de la misma que eran verdad y aceptadas por todos los seres humanos en todo momento y en todo lugar. Si alguien construye una narración con la ayuda de generalizaciones “falsas” la narración podría ser rechazada como falsa, porque la forma en que ésta presenta la secuencia de los hechos es incomprensible. Consideremos, por ejemplo, la generalización de que un tirano brutal tiende a hacer caso omiso de las conspiraciones. Esa generalización está en contra de la naturaleza humana y por lo tanto no se puede utilizar para construir una narración. Uniría hechos que una generalización verdadera sobre los tiranos brutales no uniría. Pero debe tenerse en cuenta que el rechazo de la narración no depende de los hechos, sino de la falsedad de la generalización empleada. Cuando se llegó a descubrir en el curso del siglo XVIII que no hay uniformidad en la naturaleza humana y que las generalizaciones que se sostienen como verdaderas en una sociedad podrían ser defendidas como falsas en otra sociedad, la distinción entre narraciones verdaderas y narraciones falsas ya no estaba tan clara. Desde entonces, han proliferado numerosos trabajos acerca de la falta de uniformidad de la naturaleza humana y se han hecho para

poner de manifiesto la abundancia y variedad de generalizaciones. Por ejemplo, en la temprana Edad Media se creía que el poder real dependía del número de reliquias que poseía el rey, y luego en nuestro siglo, que los *kwaio* de las Islas Salomón creen en el retorno de los muertos a los pueblos de los vivos y en el daño que les causan. Hoy en día, en las sociedades occidentales modernas se cree, en cambio, que en la Edad Media el poder real provenía de la propiedad de la tierra y que los muertos no regresan a los pueblos de los vivos. La generalización sobre el poder de los reyes tiende a ser de carácter económico, y tratamos de generalizar acerca de la maldad de los pueblos conociendo la *psique* de los vivos más que los viajes de los muertos. Puesto que es imposible comparar cualquiera de estas generalizaciones con la "naturaleza" y decidir sobre su verdad, nos quedamos con todas ellas. Las narraciones sobre la política medieval temprana y los *kwaio* contemporáneos serán marcadamente diferentes según la generalización que utilicemos y, sobre todo, si la generalización es indígena o es nuestra propia generalización. Los historiadores que escriben sobre el pasado y los antropólogos que escriben sobre lejanas sociedades actuales se enfrentan exactamente al mismo problema, ya que, como David Lowenthal (1985) elocuentemente expresó, el pasado es un país extranjero.[19]

Es posible, desde una perspectiva alternativa, poner en duda la novedad reclamada por la postmodernidad, y contemplar sus innovaciones como un despliegue de contradicciones creadas por los avances en el conocimiento histórico, y como respuesta a una situación de cambio histórico que da a conocer al historiador problemas que hasta ahora no se le habían presentado. La pretensión de la innovación es a veces bastante vacua, y consiste simplemente en un cambio de nombres históricos que existieron durante algún tiempo, como ocurre en *Rescuing*

[19] Foucault, M. *L'archéologie du savoir.* Ed. Gallimard. Paris, 1969, pp. 844-845.

History from the Nation del historiador hindú Prasenjit Duara, que se limita a etiquetar con el sello de "postcolonial" cuestiones de tradición y costumbres concernientes a la nación, y a crear falsos objetivos para mejorar sus pretensiones de novedad. Es más convincente una obra como *Cherishing Men from Afar* de James Hevia que, superando viejos prejuicios culturales, da lugar a nuevas lecturas de viejos materiales para acercarnos a la situación histórica que trata de entender. Otra cosa es si este logro tiene o no algo que ver con una especie diferente de historia que centra su atención en las relaciones entre agentes heterogéneos, en lugar de unidades discretas organizadas en torno a las nociones de causa y efecto, o bien se trata de una historia hibridizada que expone con ficción modernista la brecha entre el pasado y el presente, entre "nosotros" y "ellos." El pensamiento de Nice confunde el deseo de evitar objetivar el pasado con una abolición de la temporalidad que es tan probable de hibridizar como lo es invadir el pasado con la conciencia del presente.[20]

La psicología juega un papel fundamental en lo que queremos creer. En muchos casos lo que queremos creer es lo más fácil, pero no es lo más correcto. Cuando creemos lo más fácil la mente trabaja menos; esto es frecuente en las mentes perezosas como resultado de una inadecuada educación. La necesidad de cambiar la realidad histórica surge como una necesidad psicológica y sociológica, y esta necesidad es el gran impulso de la ficción. Se introduce un tema de enorme importancia ideológica para la ciencia ficción que es el de la monstruosidad, en cuanto que articula un profundo sentido de temor envolviendo cualquier cosa y situación. El monstruo y el extranjero (las dos variaciones sobre el tema de lo no-

[20] Wang, Q. E.; Iggers, G. G. *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective.* Ed. The University of Rochester Press. New York, 2002, p. 308.

humano) son utilizados por la ciencia ficción, así como por la novela gótica, para dar forma a miedos y prejuicios incipientes. El temor de lo no-humano encapsula ansiedades culturales acerca de la contaminación de las clases sociales dominantes, sexualidades privilegiadas, valores nacionales e imperios enteros por un *alter ego* supuestamente desviado y diabólico.[21]

Si el historicismo clásicamente se ha ocupado de hechos registrados, de la realidad como el producto de un devenir histórico, la teoría psicoanalítica vino a ofrecer de inmediato algo muy diferente, esto es, las motivaciones inconscientes que dan forma a la acción humana: la agresión, la sexualidad, la pasión, la fantasía y los estados emocionales del mundo interior. Este mundo interior es clave, ya que explica plenamente las acciones exteriores. El psicoanálisis, por el descubrimiento de las experiencias formativas de los principales personajes históricos, podría revelar el verdadero carácter y la motivación de sus actos. Más allá de esto, Freud creía que, mediante la aplicación del método del psicoanálisis a grupos o sociedades en el pasado, se podrían explicar no solo simples brotes de psicosis colectiva, sino los orígenes de las actitudes culturales, los prejuicios, la mitología, la religión y, de hecho, la misma civilización humana. Y al abrazar la teoría psicoanalítica, la relación propia del historiador con su disciplina se transformaría. Uno de los defensores más apasionados de la historia psicoanalítica, el historiador Peter Gay, señaló que su formación en la teoría psicoanalítica le abrió una nueva dimensión de análisis histórico: una sensibilidad más aguda respecto a las fuentes, una lectura más perspicaz de los textos (por ejemplo, ¿qué reprimen o qué admiten?), y un mayor reconocimiento de las fantasías inconscientes que sustentan las actitudes culturales

[21] Cavallaro, D. *Cyberpunk and Cyberculture, Science fiction and the work of William Gibson*. Ed. The Athlone Pres. London, 2000, p. 3.

y de los impulsos y agresiones sexuales que precipitan las acciones individuales o colectivas.[22]

18.1. El impacto de Edward Gibbon

Otra curiosidad que llama mucho la atención es el colapso de la narrativa en la disciplina de la historia, desde el siglo XVIII, ya que no se aceptaba como historiografía. Sin embargo, el orientalismo lo adoptó como un privilegio de una jerarquía orientalista. Podemos entender porqué la historia narrativa fue favorita entre los orientalistas, ya que no ponía límites a la invención, como ocurrió con la leyenda de Sergio Bahira.

La política también contribuyó a dar forma a la erudición medievalista. El clima político en el que un historiador escribe es susceptible de dejar su impronta. Robert G. Irwin presenta un ejemplo de los efectos de las cambiantes circunstancias políticas en la interpretación histórica de la Edad Media, es el caso de Saladino y la Tercera Cruzada. Irwin muestra al lector el exótico Oriente, de principios del siglo XIX, diferente e incluso demoníaco. Y demuestra claramente cómo a menudo el trabajo de novelistas y académicos, sin duda inconscientemente, reflejan imágenes de las cruzadas a través del prisma de las actuales preocupaciones políticas.[23] Sin duda, la tarea del novelista histórico es hacer más asequibles a los autores de las fuentes primarias de las que en última instancia él depende. La vida de Saladino del cronista del siglo XII Baha'al Din Ibn Shaddad es rica contando detalles y en diálogos (tal vez inventados). En términos más generales, como Gustave von

[22] Lambert, P.; Schofield, P. *Making History, An introduction to the history and practices of a discipline*. Ed. Routledge. London, 2004, pp. 126-127.
[23] Irwin, R. G. *Saladin and the Third Crusade: A case study in historiography and the historical novel.* En: Michael Bentley. Companion to Historiography. Ed. Routledge. London, 1997. p.104.

Grunebaum ha señalado, el escritor árabe destaca por la observación de detalles y es insuperable en la narración de anécdotas conmovedoras. En cuanto a la parte cristiana, la crónica de Ernoul ofrece a sus lectores una perspectiva dual, en la que Saladino se presenta como un villano histórico, pero como un héroe artístico, creando una narrativa psicológicamente más satisfactoria. Sin duda, tanto Baha'al como Ernoul, al igual que los novelistas modernos, eran conscientes de la necesidad de atraer a la mayor audiencia posible para la que escribieron. De ahí su recurso a las técnicas que más tarde tomaron los novelistas.[24]

Cada cierto tiempo surge una tendencia a huir de la historiografía, y normalmente estas tendencias se acompañan del deseo de novelar la historia, utilizando como excusa la estética y, casi siempre, esta tendencia narrativa suele estar colmada de prejuicio. Por ejemplo, los siglos XII y XIII contemplaron un alejamiento de las restricciones de los modelos clásicos de la historiografía. Un grupo creciente de personajes alfabetizados, tanto seglares como religiosos, comenzó a producir historias. Los temas de la historiografía gradualmente se ampliaron e incluyeron historias nacionales y del mundo (como las obras de entretenimiento del monje benedictino Matthew París) e historias caballerescas (como las crónicas de Jean de Froissart del siglo XV). La historia era aún escrita con un propósito particular (halagar a un patrón, en honor a una ciudad, o alabar a un monarca), pero los objetivos se fueron haciendo cada vez más amplios y variados. Los estilos y los métodos variaron también: Froissart escribió para entretener y halagar a su público aristocrático, y por lo tanto parece bastante ficticia. Galbert de Brujas, al escribir, por ejemplo, sobre el asesinato del conde de Flandes, estaba

[24] *Ibídem*, p.131. Acerca de la pobreza de su latín, véase al respecto: Wright, R. *Textos asturianos de los siglos IX y X: ¿latín bárbaro o romance escrito?* LIA 41, 1991, pp. 21-34.

tratando de entender la importancia de lo que había sucedido para su país y, en consecuencia su escritura fue extremadamente cuidadosa y exacta.[25]

El período romántico no sólo fue la edad espléndida de las grandes historias evolutivas, sino también la edad fatal de las filosofías de la historia, las historias trascendentales. Y de hecho, aunque la idea de inmanencia había crecido poco a poco durante el Renacimiento y la Ilustración, y la de la trascendencia cada vez era más evanescente, la primera no había por ello absorbido a la segunda en sí misma, sino que simplemente la había purificado y racionalizado, como la filosofía griega y la teología cristiana lo habían intentado a su manera en su propio tiempo. En el período romántico, la depuración y la racionalización continúan, y aquí estaba el error y el mérito del romanticismo, porque ya no era una cuestión de fijar la opinión antigua, sino de invertirla radicalmente y rehacerla. La concepción trascendental de la historia ya no se llamaba por entonces revelación ni apocalipsis, sino la filosofía de la historia, un título tomado de la iluminación (principalmente de Voltaire), a pesar de que ya no tenía el significado que se le atribuía anteriormente de historia examinada con espíritu filosófico y libre de prejuicio adornado con reflexiones morales y políticas. Y como una búsqueda de este tipo siempre lleva a una mitología racionalizada, no hay ninguna razón por la que el nombre de “mitología” no deba extenderse a la filosofía de la historia, o el nombre de la “filosofía de la historia” a la mitología, siendo todos estos conceptos concepciones trascendentales de la historia.[26]

[25] Arnold, J. H. *History: A Very Short Introduction.* Ed. Oxford University Press. New York, 2000, pp. 25-26.
[26] Ainslie, D. *Theory & History of Historiography*. Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London, 1921, p. 281.

Con el florecimiento de la narración en el siglo XVII[27] el daño que produjo la ficción fue enorme en todas las ramas del saber, y en la historia estas obras de ficción se han convertido en el siglo XX en fuentes académicas. La reputación negativa posteriormente adquirida por la ciencia ficción se basa en concreto en los prejuicios del siglo XX generados por la popularización de dicho género. Sin embargo, si miramos atrás en el tiempo nos encontramos con que los precursores de la ciencia ficción moderna son los textos literarios y filosóficos comúnmente tenidos en gran estima. De hecho, una amplia gama de textos, que ahora se consideran clásicos, tienen que ver con viajes imaginarios, visiones oníricas, exploraciones metafísicas sobrenaturales, etc., que podrían clasificarse como ciencia ficción. Entre las narraciones producidas a lo largo del período comprendido desde la antigua civilización griega hasta el siglo XIX se podrían clasificar como ficción protociencia las siguientes: *La Odisea* de Homero, *La Divina Comedia* de Dante, *Orlando Furioso* de Ariosto, *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais, *La Utopía* de Moro, *Los viajes de Gulliver* de Swift, *Candide* de Voltaire, *Emile* de Rousseau y *Fausto* de Goethe.[28]

El impacto que produjo Edward Gibbon[29] con su obra magna *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Historia de la decadencia y caída del

[27] Resulta sorprendente que los autores de novelas inglesas del siglo XVII y principios del XVIII casi siempre comienzan sus obras con un prefacio en el que afirman que lo que presentan no es una ficción, sino una relación objetiva de una serie real de acontecimientos. Véase: Davis, L. J. *A Social History of Fact and Fiction: Authorial Disavowal in the Early English Novel.* En: *Literature and Society Selected Papers from the English Institute.* Preface by Edward W. Said. Ed. The Johns Hopkins University Press. Baltimore & London, 1980, p. 120.

[28] Cavallaro, D. *Cyberpunk and Cyberculture, Science fiction and the work of William Gibson*. Ed. The Athlone Pres. London, 2000, p. 2.

[29] Gibbon, E. E. (8 de mayo de 1737 - 16 de enero de 1794).

Imperio romano),[30] en el siglo XIX le hizo convertirse en modelo de escritura de la historia. Gibbon, en su historia, escribió la historia de la lucha entre el imperio bizantino y el Islam, mencionando el conocimiento del Islam, lo mismo que hizo R. Dozy, que dedicó el primer libro de su obra a la historia de los musulmanes en España al comienzo del Islam. Un enfoque selectivo, en un estudio de las identidades europeas del siglo XVIII, en esta faceta de la narrativa de Gibbon, inevitablemente dejará de hacer justicia a la magnitud de su obra. *The Decline and Fall* se publicó en tres entregas, en 1776, 1781 y 1788, respectivamente: la primera (volumen I) comprende desde la época de los Antoninos hasta cerca de la mitad del reinado de Constantino, y concluye con los capítulos 15 y 16, sobre las persecuciones y progreso (lo que Gibbon quiere significar como impacto dañino socialmente) del Cristianismo; la segunda entrega (volúmenes II y III) se inicia con el traslado de la capital imperial a Constantinopla y termina, algunos años después con el saqueo de Roma por Alarico, con la conquista sajona de Gran Bretaña; la entrega final y más larga (volúmenes IV, V, VI) cubre el inmenso terreno histórico del imperio bizantino hasta el momento de su destrucción en 1453, y aunque también esboza aspectos del siglo XVI, lleva la historia de Europa occidental a una fecha más o menos similar. El enfoque de este capítulo sobre la narrativa del nacimiento de la sociedad civil moderna en Europa en *The Decline and Fall* inevitablemente arroja el peso de la interpretación en los volúmenes quinto y sexto, una parte de la obra que parece que carece de la intensidad literaria y del control tonal del resto. Gibbon

[30] *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Ed. Bury, M.A. Eds. Fred de Fau & Company Publishers. New York, 1906.

ciertamente se encontró, en estos últimos volúmenes, con una gran cantidad de material histórico para analizar, y lo hizo en sólo tres años.[31]

Gibbon, por supuesto, era capaz de reconocer la propaganda y contrapropaganda de católicos, protestantes, cristianos y deístas, y posee algunos comentarios divertidos sobre este tema. Sin embargo, él mismo se ve claramente influenciado por una visión del Islam desde la perspectiva de la mitología de la Ilustración, que parece haber sido iniciada con la biografía del Profeta de Boulainvilliers y fue aceptada ampliamente por los escritores de la Ilustración en varios países europeos. Europa, al parecer, ha necesitado siempre de un mito para propósitos de comparación y castigo: Preste Juan en la Edad Media, los Estados Unidos en el siglo XIX, la Unión Soviética en el siglo XX. La Ilustración del siglo XVIII tenía dos prototipos ideales, el buen salvaje y el sabio oriental urbano. Había una cierta competencia por el último papel. El buen salvaje se fundamenta en la convicción de que la naturaleza del ser humano es bondadosa y que es el contacto con la civilización y la cultura la que la destruye. Por un tiempo, los chinos fueron considerados como un modelo de virtud moral por los jesuitas y de tolerancia secular por los filósofos. Sin embargo, llegó la desilusión y el desencanto que se agravó por los informes de los viajeros que retornaban cuyas percepciones de China fueron modeladas, no por los jesuitas o la filosofía, sino por la experiencia. Para el tiempo en que Gibbon comenzó a escribir había una vacante para un mito oriental. El Islam, en muchos sentidos, era apropiado.[32]

[31] O'Brien, K. *Narratives of Enlightenment, Cosmopolitan history from Voltaire to Gibbon.* Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1997, pp. 167-168.
[32] Bernard, L. *Islam and the West.* Ed. Oxford University press. New York, 1993, p. 95.

El libro de Eward Gibbon fue criticado por uno de los mejores críticos, John Whitaker. Aunque el estilo de Gibbon ha sido muy aplaudido tampoco habría que disminuir en gran medida su mérito. Sin embargo, ha sido aplaudido a pesar de su desierto. A menudo es sólo elegante y varonil, pero a menudo también es rígido, afectado y latinizado, llevando el pobre aire de una traducción y formando combinaciones fuertes de palabras[33] que, al igual que la obra de R. Dozy, gustaban por su estilo pero carentes de valor historiográfico.

Todos los motivos de la crítica moderna a Eward Gibbon se encuentran en la obra de R. Dozy. Gibbon impuso un patrón, y podemos afirmar que *The Decline and Fall* es sin duda una obra de historia, pero al modo en que indiscutiblemente no es lo que se conoce hoy en día como un recurso académico. Su información no siempre es exacta, ni lo fue cuando apareció. Su autor seguramente leyó ampliamente las fuentes originales pero no aportó nada en el análisis académico más allá de lo que encontró en los estudios de los eruditos.[34] Los lectores de Gibbon, por lo tanto, no deben consultar su obra en busca de referencias a los hechos de la historia antigua, ni leerla de principio a fin como lo harían con una novela, una biografía, o incluso un trabajo más corto de historia. *The Decline and Fall* es convincente en prácticamente cualquier punto de su extensión.[35] Vamos a tratar de averiguar qué hay de especial en la imaginación histórica de Gibbon en *The Decline and Fall*, lo que hace que su trabajo sea mucho más que un conjunto de hechos o un tesoro de frases bien compuestas. El mismo Gibbon reconoció que su virtud y generosidad se corrompieron de alguna forma por su orgullo, y señaló, “Ingenio no tengo ninguno.

[33] Whitaker, J. *Gibbon’s History of the decline and fall of the Roman Empire*. Ed. J. Murray. London, 1791, p. 14.
[34] Bowersock, G. W. *From Gibbon to Auden: Essay on the classical tradition*. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2009, p. 3.
[35] *Ibídem,* p. 4.

Mi imaginación es más fuerte que halagüeña, mi memoria tan capaz como retentiva. Las cualidades brillantes de mi comprensión son la extensión y la penetración; pero quiero ambas, rapidez y exactitud." En su biografía del joven Edward Gibbon, Patricia Craddock explica perfectamente que las restricciones al ingenio no son más que el fracaso de Gibbon para aspirar a lo que Samuel Johnson llamó "cosas buenas" en la conversación.[36]

Además de la creación de personajes históricos y de la riqueza de comprensión de la pasión humana, Gibbon fue capaz de desarrollar aún más su narrativa mediante la incorporación deliberada de materiales de un período histórico a otro. Estuvo más interesado en la utilidad de una fuente antigua para su propósito que de la precisión histórica. Esta característica del método de Gibbon se ha hecho notar más de una vez, como otro medio por el que dio juego libre a su imaginación. En la descripción de la nobleza persa en el capítulo 8, Gibbon ensambló una gran variedad de textos antiguos y modernos, y su justificación para hacerlo fue simplemente que la naturaleza humana tiende a seguir siendo la misma y que lo que era cierto de los persas en el siglo V (a. de C.) era probable que también lo fuera en el siglo III (d. C.).[37]

18.2. Ejemplos de ficción en la obra de R. Dozy

Las pocas críticas a la obra de R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, han sido muy superfluas en su contenido; se podría decir que están al mismo nivel que las críticas dirigidas a una película histórica porque algún detalle de la indumentaria de algún personaje en alguna escena no es acorde con la propia Edad Media. Es

[36] *Ibídem,* p. 7.
[37] *Ibídem,* pp. 14-15.

decir, la crítica al trabajo de R. Dozy se ha limitado a su estilo literario. Es esta obra, en realidad, una obra de vulgarización, es decir, de divulgación, de difusión, dirigida a que la lea todo el mundo. No es una historia definitiva, aunque se le atribuya ser la base de trabajos futuros. Es una historia anecdótica solamente, aunque para muchos historiadores parece que esto no choca ya que defienden que éste es el carácter general de la historia y biografía arábigas, y cuando menos, piensan que cualquier anécdota burlesca viene a poner una nota alegre en la narración, y los caracteres de tiempos, costumbres y personajes se dan a conocer por una anécdota mucho mejor que con un relato más extenso.

En cuanto al estilo de ficción en la obra de R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, podemos observar dos tipos. El primero es el uso del estilo antiguo y menos refinado, el estilo de Juan Damasceno y su discípulo Abu Quarra, que utilizan el insulto, el agravio, la ofensa, la deshonra, y la injuria, dirigidos sobre todo al profeta y a sus compañeros. El segundo es más bien refinado, como la obra de Edward Gibbon, que a pesar de la traducción de fuentes, transmitió una información no siempre exacta con estilo novelesco sin hacer ninguna aportación en el análisis académico más allá de lo que encontró en los estudios de los eruditos. Una historia real del orientalismo, entendiendo por esto lo contrario de una seudohistoria, ha de ocuparse de las tendencias convenciones que han intervenido en la construcción de esa festividad móvil que es el Oriente construido por los orientalistas.[38]

El orientalismo se inviste con un ropaje de objetivismo que oculta su realidad y muchos estudios de orientalistas no dejan de adolecer de una debilidad de análisis

[38] Sardar, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Ed. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 36.

e insuficiencia en el conocimiento. Los esfuerzos de muchos de ellos se reducen a ataques contra el arabismo y el Islam y a acusaciones de estandarización, imitación de naciones anteriores y copistas, al esfuerzo árabe en función de la civilización. Los orientalistas concibieron la adopción de las maneras occidentales como vía de salvación para la Nación Árabe. Ello, quiere decir que -mayormente- el esfuerzo orientalista se vuelca en la falsificación de los hechos y la negación del aporte de la civilización árabe para la humanidad.[39] Si nos movemos más allá del terreno del orientalismo y entramos en el área más amplia de las representaciones occidentales de lo exótico y oriental en general, hallaremos sin duda el gusto tanto del lector como del escritor europeo por ficciones estereotipadas del Levante, del Sur, de la España mora, etc., junto con fantasías similares del Lejano Oriente, el África desconocida o indios o aborígenes primitivos. Las narrativas de lo exótico, del siglo XIX, siguieron dos tendencias estrechamente relacionadas, aunque opuestas, que han continuado hasta ahora: la atracción y la repulsión, nobles y salvajes, Edad de Oro o decadencia, *maurofilia* (admiración por lo moro o la cultura mora) o cruzada. Se trata de una conjunción de ambos movimientos representativos que provienen de la misma fuente: una proyección del uno mismo (idealizado) en el otro. Éste es el argumento clave de la tesis de Edward Said, el Oriente se crea u orientaliza, se le hace coincidir con las ideas europeas de Oriente.[40]

Aun cuando Europa comenzó a reconocer que el Islam era una religión y no una comunidad étnica, expresó este ejercicio en una secuencia de falsas analogías, empezando por los nombres dados a la religión y a sus seguidores,

[39] Ashcroft, B.; Kadhim, H. *Edward Said and the Post-colonial*. Ed. Nova Science Publishers, Inc. Huntington, New York, 2001, p. 97.
[40] Carbonell i Cortés, O. *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, p. 74.

Muhammedanism y *Muhammedans*. Los musulmanes nunca se hicieron llamar *Muhammedans* ni llamaron a su religión *Muhammedanism*, ya que Mahoma no ocupa el mismo lugar en el Islam que Cristo en el Cristianismo. Esta mala interpretación del Islam como una especie de imagen en el espejo de la Cristiandad encuentra su expresión de diferentes maneras, por ejemplo, el viernes musulmán y el domingo cristiano, el Corán y la Biblia; las analogías engañosas entre la mezquita y la iglesia, ulemas y clérigos, llegando a la imposición de las nociones de instituciones occidentales de país y nación sobre la historia musulmana. Así, por ejemplo, en el fascinante relato de Gibbon de la carrera del Profeta, Mahoma y sus contemporáneos fueron inspirados por "patriotismo y amor a la libertad," dos conceptos que de alguna manera parecen inadecuados a las circunstancias de la Arabia del siglo VII. Durante muchos siglos, Europa llama a las tierras del Imperio Otomano, Turquía, un nombre que los habitantes de esas tierras no aplicaban a su propio país hasta la proclamación de la República Turca en 1923.[41]

Ya ha habido algún trabajo prometedor tratando de superar las dicotomías orientalistas, pero se ha preocupado principalmente de la historia cultural y religiosa; sin embargo, la historia social, económica y política ha comenzado recientemente a beneficiarse de un enfoque novedoso, aunque todavía limitado. Aboga por influencias orientales en la antigua cultura y religión griega; no cuestiona directamente el significado de las dos entidades yuxtapuestas, y no trata de escribir una "historia conectada." En lugar de ser el ancestro auto-referente de Occidente, la historia griega puede ser contemplada dentro de la cambiante historia del Mediterráneo oriental. Podemos ver la historia griega desde el punto de la referencia del Oriente Próximo y del Mediterráneo, tanto en las fases tempranas como

[41] Bernard, L. *Islam and the West*. Ed. Oxford University Press. New York, 1993, pp. 133-134.

posteriores, y no formar un punto de vista europeo imaginario. Si despotismo oriental no es más que un mito eurocéntrico, entonces la historia griega y la polis griega pueden ser contempladas desde un punto de vista totalmente alterado. La falta de investigación y herramientas metodológicas lo hace imposible en la actualidad, sin embargo, por el momento, los resultados del cambio de perspectiva se espera que sean lo suficientemente gratificantes.[42] Si es un error sobreestimar o ignorar los intereses del orientalismo moderno temprano, las estructuras clientelares, y los enredos en las relaciones de poder, también es un error -propagado por los auto-promotores del siglo XIX- ver al orientalismo moderno temprano como ahistórico o no-crítico.[43]

18.2.1. Estilo de ficción de Juan Damasceno

La figura del profeta Mahoma supuso un auténtico fenómeno en la historia de la humanidad. Es abundante todo lo que se dijo acerca de su persona. Era considerado como el ejemplar de vivir con todos los caprichos, y así se dispone de información sobre su modo de beber, dormir, etc. Sin embargo, cualquier información que se proporcione al lector debe estar documentada, y las obras de los orientalistas muy a menudo son inventadas y carecen de documentación.

R. Dozy utilizó en su obra el estilo de Juan Damasceno en el insulto, como lo ilustra el siguiente párrafo: «Tal vez el *Enviado de Dios* como él se denominaba era superior a sus contemporáneos; pero lo indudable es que no se parecía a ellos. De complexión delicada, impresionable y excesivamente nervioso, constitución que había

[42] Vlassopoulos, K. *Unthinking the Greek Polis, Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2007, pp. 101-102.
[43] Marchand, S. L. *German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship*. Ed. German Historical Institute Washington, D.C. and Cambridge University Press. Washington, D. C, 2009, pp. 10-11.

heredado de su madre, dotado de una sensibilidad exagerada y enfermiza; melancólico, silencioso, aficionado a interminables paseos y prolongadas meditaciones nocturnas en los valle más solitarios, siempre atormentado por una vaga inquietud, sollozando y llorando como una mujer, padeciendo ataques epilépticos, falto de valor en las batallas, su carácter contrastaba con el de los árabes, hombres robustos, enérgicos y belicosos, que no entendían de ensueños y miraban como una debilidad vergonzosa que un hombre llorase, aun por los objetos de su más tierna afección.»[44] Y por ello, a través de este texto podemos observar que R. Dozy es convencional pretendiendo salir de los errores de la credulidad, la ignorancia y los malentendidos anteriores.[45]

Intento centrarme en algunas de las diferentes formas en que se ha tratado de dar sentido a Mahoma. Hay que destacar cómo las diferentes actitudes a veces responden a las preguntas diferentes, ya que éstas dependen a menudo de lo que se ha fijado en la agenda y cómo las fuentes utilizadas han influido en las actitudes. Los cristianos, por ejemplo, escriben acerca de Mahoma con el fin de informar a los demás cristianos lo que deben pensar de él. Otros han escrito principalmente para

[44] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 18; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 48; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 32. En el texto en francés se lee: «Peut-être l'Envoyé de Dieu, comme il s'appelait, n'était-il pas supérieur à ses contemporains; mais ce qui est certain, c'est qu'il ne leur ressemblait pas. D'une constitution délicate, impressionnable et extrêmement nerveuse, constitution qu'il avait héritée de sa mère; doué d'une sensibilité exagérée et maladive; mélancolique, silencieux, aimant les promenades sans fin et les longues rêveries du soir dans les vallées les plus solitaires, toujours tourmenté par une inquiétude vague, pleurant et sanglotant comme une femme quand il était indisposé, sujet à des attaques d'épilepsie, manquant de courage sur le Champ de bataille, son caractère formait un bizarre contraste avec celui des Arabes, ces hommes robustes, énergiques et belliqueux, qui ne comprenaient rien à la rêverie et regardaient comme une faiblesse honteuse qu'un homme pleurât, font-ce même sur la perte des objets de sa plus tendre affection.»

[45] Ziauddin, S. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Ed. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 35.

que los musulmanes digan lo que deben pensar,[46] como se puede apreciar en el siguiente texto:

«Por boca de sus emisarios anunciaron que estaban prestos a hacerse musulmanes, con la condición de que les permitiesen conservar durante tres años a su ídolo, Lat, y de que no recaían. "Tres años de idolatría es demasiado, y además, ¿qué es una religión sin oraciones?", les dijo Mahoma. Entonces los emisarios redujeron sus demandas; se regateó largo tiempo; por fin ambas partes aceptaron las siguientes condiciones: los Takif no pagarían diezmos, no tomarían parte en la guerra santa, no se prosternarían durante la oración, conservarían a Lat durante un año, y, pasado ese tiempo, no se verían obligados a demoler ese ídolo con sus propias manos. Sin embargo, Mahoma sentía algunos escrúpulos; temía la opinión pública. “Que no te detenga ese temor —le dijeron los emisarios—. Si los árabes te preguntan por qué has accedido a este tratado, no tienes más que contestarles: “Me lo ha ordenado Dios.” Pareciendo este argumento perentorio al profeta, comenzó a dictar un acta, que empezaba así: “En el nombre de Dios, clemente y misericordioso! Por esta acta queda convenido entre Mahoma, el “Enviado de Dios,” y los Takif, que éstos no están obligados a pagar el diezmo ni a tomar parte en la guerra santa...” Después de dictar estas palabras, la vergüenza y el remordimiento impidieron proseguir a Mahoma. “Ni a prosternarse durante la oración,” dijo entonces uno de los emisarios. Y como Mahoma guardase obstinado silencio: “Escribe; es lo convenido,” ordenó el takifita, dirigiéndose al escribano, el cual miró al profeta esperando sus órdenes.»[47]

Y finalmente, en la Edad Media como en la Edad Moderna, es el odio a Mahoma el que puede perdonar cualquier error:

[46] Bennett, C. *In Search of Muhammad*. Ed. Cassell. New York, 1998, p. 69.

[47] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, *(711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 28-29; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, p. 53; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, pp. 41-42.

«Suficiente se ha dicho sobre Mahoma, el Nestorio de los Agarenos, basado en lo que el griego me contó. Si alguien dice que estas historias son falsas, estará acusándome a mí, pero se podrá atribuir a su propia ignorancia o a la inventiva de los griegos».[48]

La ignorancia conduce a la invención o, tal vez, la invención es la forma más vieja de ignorancia revestida de ciencia. En parte con la evidencia imaginada por sí mismos, y en parte con la evidencia auténticamente derivada de fuentes islámicas, directa e indirectamente, los cristianos construyeron una sola imagen de la vida de Mahoma. Detalles inventados o asumidos en épocas muy diferentes se parecen mucho en su carácter y deriva. Se diferenciaban sólo en su aproximación a la realidad, algunos podrían ser absurdamente fabulosos, otros sólo una interpretación sesgada de lo que era auténticamente, pero el resultado fue siempre el mismo.[49] Un absurdo ejemplo es el matrimonio concertado por el que Adelfo casa a Mahoma con la reina de Babilonia.[50] Otro ejemplo es del historiador bizantino Laonicus Chalcondylas, quien descarta que el sepulcro de Mahoma estuviera hecho de piedras preciosas y flotara en el aire en medio de un templo y, en este punto, el traductor francés de su libro añade una glosa marginal: «Tout est ceci faux, c'est un sépulcre simple et fort, au coin d'une mosquée qui est au milieu de Medina Talnabi.»[51]

Acerca de los compañeros del profeta, en contra de su carácter intachable y de su cercanía al profeta, R. Dozy cuenta lo siguiente:

[48] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universidad de Valencia. Valencia, 2007, p. 174.
[49] Daniel, N. *Islam and the west making of an image*. Ed. Edinburgh: The University Press. London, 1960, p. 107.
[50] Tolan, J. V. *Sarracenos el Islam en la imaginación medieval europea*. Ed. Universidad de Valencia. Valencia, 2007, p. 175.
[51] Chew, Samuel C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. Ed. Oxford University Press. New York, 1937, p. 422.

«He aquí a Hosain, que parte para el Irak y que te abandona el Hichaz." Sin embargo, aunque hubiese adoptado secretamente el título de califa, desde que la marcha de Hosain le había dejado el campo libre, el hijo de Zobair fingió un profundo dolor cuando la noticia de la catástrofe de Hosain llegó a la ciudad santa, y se aprestó a pronunciar un discurso muy patético. Era un verdadero retórico; nadie más ducho en la frase; nadie poseía como él el arte de disimular sus ideas y de fingir sentimientos; ninguno sabía ocultar mejor la sed de riquezas y poder que le devoraba bajo las apariencias de deber, virtud, religión y piedad. Tal era el secreto de su fuerza y por lo que se imponía al vulgo. Entonces, que Hosain ya no podía hacerle sombra, le reconoció como legítimo califa, alabó sus virtudes y su piedad, prodigó los epítetos de pérfidos y bellacos a los árabes de Irak, y terminó su discurso con estas palabras, que hubiera podido apropiarse Yezid, si lo hubiese juzgado conveniente: "Jamás se vio preferir a este santo hombre la música a la lectura del Corán.»[52]

Existe una "historia secreta," que nadie conoce, y por ello surgen los orientalistas para contarla. Sin embargo, el lector de la historia tiene derecho a saber cómo los orientalistas han llegado a conocer ese secreto, oculto para el resto de la humanidad. A menudo encontramos que estos secretos revelados realmente son fruto de la invención. ¿Hasta qué punto este método puede pretender ser científico? El material histórico, ya sean eventos o ideas, no permite que llevar a cabo un experimento controlado en un laboratorio. A la hora de evaluar las probabilidades, no hay ninguna ley que aplicar, sólo el juicio de la experiencia y de la imaginación. El historiador, utiliza hipótesis para explicar los datos; debe tener como base las hipótesis sobre hechos que considera importantes, y debe probar su hipótesis sobre muchos otros hechos que él puede encontrar. La selección de los hechos sigue

[52] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 79-80; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 78-79; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 86.

siendo la principal dificultad, y la totalidad de los hechos nunca puede ser conocida.[53]

18.2.2. Estilo de ficción de Edward Gibbon

En general, en la ingente información que Gibbon proporciona en su historia, sus referencias a otros autores son escasas, y sus abundantes textos comprenden principalmente el producto de su invención. Tal vez de una referencia toma una línea o una frase. En este estudio, semana tras semanas, he consumido muchas energías siguiendo todas las fuentes, pero todos mis esfuerzos han sido en vano, y por eso llegué a la conclusión de que gran parte de la historia fue inventada, sobre todo, las partes más polémicas. Así ocurre en la obra de R. Dozy que nos ocupa, como en la de otros orientalistas, en la que muchos datos históricos que se aportan son realmente cosecha de la imaginación y de investigaciones filtradas. Por eso, es esencial delimitar el sentido histórico de al-Ándalus; su lectura historiográfica más allá de constructos imaginarios, asumidos como científicos. Porque su sentido es difícilmente legible dada la patente opacidad provocada por una secuencia ininterrumpida de explicaciones creacionistas en torno a la Edad Media. Por otra parte, las narraciones de R. Dozy se han diluido de tal forma en la memoria colectiva que han desembocado en la forja del mito creacionista andalusí, dotando de valor histórico a un contenido literario ante la patente falta de explicaciones coetáneas.

La imaginación es clave para explicar el fenómeno del orientalismo que concibe una geografía radicalmente polarizada, por la que el mundo se divide en dos

[53] Daniel, N. *Islam, Europe and Empire.* Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press. Great Britain. 1966. p. 16.

partes desiguales, la más grande es “nuestro” mundo, llamado Occidente que difieren del llamado Oriente, el Otro.[54]

El anonimato del autor, por ejemplo, muy común en la literatura inglesa anterior al siglo XX, no ha sido más que un acuerdo establecido para evitar la sanción puritana contra las historias no didácticas e imaginativas. En este sentido, el autor estaba protegido frente a las acusaciones por escribir ficciones -que la mayoría de los puritanos consideraban mentiras o falsedades.[55]

En perspectiva de Michel Foucault, la verdad sí puede encontrarse en la ficción. Existe la posibilidad para que la ficción funcione en verdad. Uno 'ficciona' la historia sobre la base de una realidad política que la hace verdadera, uno 'ficciona' una política inexistente todavía sobre la base de una verdad histórica. Foucault alega que cada período histórico tiene su propio sistema de conocimiento y que los individuos se ven inevitablemente inmersos dentro de estos sistemas. Las respuestas a las preguntas de la vida no se encuentran apelando a alguna verdad externa, sino sólo a las normas y formas dentro de cada cultura que formula la pregunta. La historia nueva se enfrenta a una serie de problemas metodológicos, que sin duda, en gran parte le precedieron, pero que ahora la caracterizan. Entre ellos se encuentran: la creación de un *corpus* consistente y coherente de documentos; el establecimiento de un principio de elección; la definición del nivel de análisis y los elementos que son relevantes para él; la especificación de un método de análisis; la demarcación de los conjuntos y subconjuntos que articulan el material

[54] Said, E. W. *Covering Islam*. *How the Media and the Experts Determine How We See The Rest of the World.* Ed, Pantheon Books, Cop. New York, 1981, p. 4; Said, E. W. *Orientalism.* Ed. Penguin Book. England, 2003, p. 49-73.

[55] Davis, L. J. *A Social History of Fact and Fiction: Authorial Disavowal in the Early English Novel.* En: *Literature and Society Selected Papers from the English Institute.* Preface by Edward W. Said. Ed. The Johns Hopkins University Press. Baltimore & London, 1980, p. 120.

estudiado (regiones, períodos, procesos unitarios); la determinación de las relaciones que caracterizan a un conjunto (puede haber relaciones numéricas o lógicas; relaciones funcionales, causales, analógicas y relaciones significante-significado).[56]

A continuación transcribimos literalmente un extenso texto del primer libro de R. Dozy que ejemplifica nuestra exposición acerca de su carácter novelesco y de ficción. No posee citas aunque se pueden encontrar algunos acontecimientos históricos. No menciona las fuentes originarias pero podemos adivinar que las escenas fueron tomadas de dichas fuentes.

«—Madre mía, todo el mundo me abandona, pero los enemigos me ofrecen aún condiciones muy aceptables: ¿qué debo hacer?

—Morir —respondió ella.

—Pero temo —prosiguió con tono lastimoso—, temo que si sucumbo bajo los golpes de los sirios, sacien su venganza en mi cadáver...

—Y eso ¿qué te importa? La oveja, después de degollada, ¿sufre cuando la desuellan?

Estas enérgicas palabras ruborizaron al califa, que se apresuró a asegurar a su madre que compartía sus sentimientos y que sólo se había propuesto probarla. Poco después, armado de todas armas, volvió para darle el último adiós. Ella le abrazó, y su mano tropezó con una cota de malla.

—Cuando se va decidido a morir, no hace falta esto—observó.

—Me he revestido con esta armadura tan sólo para que aun conserves alguna esperanza —repuso un poco desconcertado.

—Ya he dicho adiós a la esperanza; quítate eso. El obedeció; en seguida, después de pasar algunas horas rezando en la Caaba, aquel héroe sin heroísmo cayó sobre los enemigos y

[56] Foucault, M. *L'archéologie du savoir.* Ed. Gallimard. Paris, 1969, pp. 19-20.

murió más honrosamente que había vivido. Su cabeza fue enviada a Damasco, y su cuerpo, colgado, por los pies, de un patíbulo.

Durante los seis u ocho meses que había durado el sitio de la Meca, Haddjadj había desplegado un gran valor, una actividad infatigable, una perseverancia a toda prueba, y, por decirlo todo, una indiferencia hacia las cosas santas, que los teólogos no le perdonaron jamás, pero que demostraba que estaba identificado en cuerpo y alma con la causa de su señor. Nada le había detenido, ni la inviolabilidad tradicional del templo, ni lo que otros consideraban como signos de cólera celeste. Una tempestad había estallado un día que los sirios lanzaban piedras sobre la Caaba, y doce soldados murieron heridos por el rayo. Poseídos de un terror supersticioso, los sirios se detuvieron y no quisieron continuar; pero Haddjadj, levantándose al punto la vestidura, cogió una piedra y la colocó sobre una ballesta, que disparó, diciendo con acento resuelto: “Esto no es nada; conozco el país, porque he nacido en él; las tormentas son aquí muy frecuentes.”

Tal abnegación hacia la causa omeya merecía una brillante recompensa. Haddjadj fue nombrado por Abdelmelic gobernador de la Meca, y poco después, de casi todo el Hidjaz. Como era caisita de nacimiento, su exaltación hubiese inspirado probablemente a los kelbitas sospechas y alarmas si hubiera sido de origen más ilustre, pero no era más que un advenedizo, un hombre sin importancia. Por otra parte, también los kelbitas podían alegar relevantes servicios, prestados en el asedio de la Meca; afirmando, por ejemplo, que la piedra fatal que había matado a Ibn-Zobair había sido lanzada por uno de ellos, por Homaid Ibn-Bahdal. Lo que acabó de tranquilizarlos fue que el califa se complacía en alabar su valor y su fidelidad, que adulaba a sus jefes, en prosa y en verso; que les concedía empleos, excluyendo a sus enemigos, y, en fin, que tenían en favor suyo a muchos príncipes como Khalid, hijo de Yezid I, y Abdalaziz, hermano del califa e hijo de una kelbita.

Sin embargo, los caisitas no carecían de protectores en la corte; sobre todo Bichr, hermano del califa e hijo de una caisita, se había identificado con sus intereses y sus quejas, y como decía de continuo que ellos aventajaban a los kelbitas en valor, sus fanfarronadas

enfurecieron de tal modo a Khalid, que éste dijo un día a los kelbitas: ¿No hay ninguno entre vosotros que quiera echar una redada en el desierto de los Cais? Absolutamente preciso humillar el orgullo de los príncipes que tienen madres casitas, porque sostienen que en todas las luchas, antes y después del Profeta, los caisitas han podido más que nosotros.

—Lo haré de buen grado—respondió Homaid Ibn-Bahdal—, si me garantizas que el califa no ha de castigarme.

—Respondo de todo.

—Qué debemos hacer?

—Nada más sencillo. Ya sabes que, desde la muerte de Ibn-Zobair, los caisitas no han pagado el diezmo al califa. Te daré una supuesta orden de Abdelmelic, que te autorizará a cobrarle el impuesto, con lo que hallarás fácilmente ocasión de tratarlos como se merecen.

Ibn-Bahdal se puso en marcha, pero con una comitiva poco numerosa, para no despertar sospechas, seguro de encontrar soldados dondequiera que hubiese hombres de su tribu. Cuando llegó al país de los Beni-Abd-Wadd y de los Beni-Olaim, dos subtribus de Kelb, que moraban en el desierto al Sur de Duma y de Khabt, les comunicó el proyecto de Khalid, y los hombres más valientes y resueltos le confesaron que no deseaban más que seguirle, por lo que se internó con ellos en el desierto, después de haberles hecho jurar que serían inexorables con los caisitas.

Un hombre de Fazara, su tribu de Cais, fue su primera víctima. Era de un rico y poderoso linaje: su bisabuelo, Hodhaifa Ibn-Badr, había sido el jefe de los Dhobyan en la célebre guerra de Dahis; pero como había tenido la desgracia de que su madre fuese una esclava, sus altivos hermanos de tribu le despreciaban, hasta tal punto que se habían negado a darle una de sus hijas en matrimonio—lo cual le había obligado a buscar mujer en una tribu yemenita—; y no queriendo admitirlo en su compañía, le habían relegado a los confines del campo. Este desgraciado paria se hallaba recitando en alta voz la plegaria matutina, y eso le perdió; pues, guiados por su oración, los kelbitas cayeron sobre él, le asesinaron, y, uniendo al homicidio el robo, se llevaron cien camellos. En seguida atacaron

a cinco familias descendientes también de Hodhaifa. El combate fue encarnizado y se prolongó hasta la noche; entonces todos los caisitas cayeron en el campo de batalla, y sus enemigos los creyeron muertos. Sin embargo, no lo estaban: sus heridas, aunque numerosas, no eran mortales, y, gracias a la arena que a impulsos de un huracanado viento del Oeste vino a cubrirlos y contuvo su sangre, se libraron de la muerte.

Continuaron su camino durante la noche, encontraron a la siguiente mañana otro descendiente de Hodhaifa, llamado Abdallah, anciano que iba de viaje con su familia, pero sin llevar a nadie capaz de esgrimir las armas, excepto Djad, su hijo, que en cuanto vio aproximarse la hueste kelbita se armó, montó a caballo y se colocó a alguna distancia. Cuando los kelbitas echaron pie a tierra, Abdallah les preguntó quiénes eran. Respondieron que eran recaudadores enviados por Abdelmelic.

—¿Podéis mostrarme una orden en apoyo de lo que decís ? —preguntó el anciano.

—Ciertamente —respondió Ib-Bahdal—: he aquí la orden —y sacó un diploma timbrado con el sello del califa.

— ¿Y qué contiene ese escrito?

—Aquí se lee: “De orden de Abdelmelic, hijo de Merwan, para Homaid Ibn-Bahdal. Al citado Homaid Ibn-Bahdal se le ordena por la presente ir a cobrar el diezmo a todos los beduinos que pueda encontrar. El que pague el diezmo será inscripto en el registro y considerado como súbdito obediente y fiel; por el contrario, el que se resista, será, tenido por rebelde a Dios, a su Profeta y al comendador de los creyentes.”

—Muy bien; estoy dispuesto a obedecer y a pagar el impuesto.

—Eso no basta. Es preciso algo más.

— ¿Qué?

—Necesitamos que vayas en busca de todos los individuos de tu tribu, que recaudes el diezmo de cada uno de ellos y que nos indiques el sitio en que podremos recibir el dinero de tus manos.

—Eso es imposible. Los de Fazara están dispersos en una gran extensión del desierto; no soy joven; no puedo emprender tan larga caminata, y no tengo conmigo más que a uno solo de mis hijos. Vosotros, que venís de tan lejos y que estáis habituados a tan largos viajes, hallaréis a mis hermanos de tribu más fácilmente que yo. Cada día llegaréis a uno de sus campamentos, porque se detienen allí donde encuentran buenos pastos.

—Sí; ya lo sabemos; pero no es para buscar los pastos para lo que se han diseminado para el desierto, sino para substraerse al pago de la contribución. Son rebeldes.

—Puedo jurarte que son súbditos leales, y que solamente por buscar pastos...

—No hablemos más de esto, y haz lo que te decimos.

—Imposible. Tomad, en cambio, el diezmo que debo al califa.

—Tu obediencia no es sincera, porque tu hijo, desde su caballo, nos dirige miradas desdeñosas.

—Nada tenéis que temer de mi hijo; cobrad el impuesto y marchaos, si verdaderamente sois recaudadores.

—Tu conducta me demuestra que estaban en lo cierto cuando nos aseguraban que tú y los de tu tribu habíais peleado a favor de Ibn-Zobair.

—Nunca lo hemos hecho. Le hemos pagado puntualmente la contribución; pero es que nos otros los beduinos, ajenos a la política, se la pagamos a todo el que es dueño del Pals.

—Prueba que dices la verdad haciendo desmontar a tu hijo del caballo.

—¿Qué queréis hacer con mi hijo? Es joven, y ha tenido miedo al ver jinetes armados.

—Que baje, pues; no tiene que temer nada.

El anciano se dirigió a su hijo y le indicó que echase pie a tierra.

—Padre mío —manifestó el joven—, veo que me devoran con los ojos; quieren asesinarme. Dales lo que te pidan, pero déjame defenderme.

Reuniéndose con los kelbitas, dijo Abdallah:

—El muchacho teme por su vida. Tornad el diezmo y dejadnos tranquilos.

—No aceptaremos nada mientras tu hijo continúe a caballo.

—No quiere obedecerme; y además, ¿de qué serviría?

—Bien; te declaras rebelde. Esclavo, dame lo necesario para escribir. El asunto está terminado. Escribiremos al comendador de los creyentes que Abdallah, nieto de Oyaina, nos ha impedido cumplir nuestra misión cerca de los Beni-Fazara.

—Os ruego que no lo hagáis, porque no soy culpable de tal acto.

Sin prestar atención a las súplicas del anciano, Ibn-Bahdal escribía ver denuncia, y, habiéndosela dado a uno de sus jinetes, éste tomó rápidamente el camino de Damasco.

Abdallah, consternado, exclamó

—No me acuséis tan injustamente! Os pido en nombre de Dios que no me presentéis a los ojos al cielo califa como un rebelde, porque estoy dispuesto a obedecer sus órdenes.

—Haz desmontar a tu hijo.

—Estáis muy mal conceptuados; pero ¿prometéis que no le sucederá nada?

Habiéndolo prometido los kelbitas de la manera más solemne, Abdallah ordenó a su hijo:

—i Que Dios me maldiga si no bajas de tu caballo!

Entonces Chad obedeció, y, arrojando su lanza en tierra, avanzó lentamente hacia los kelbitas, diciendo con voz sombría:

—Este día te traerá desgracia, padre mío.

De igual modo que el tigre juega con la presa fue tiene entre sus garras antes de darle el altano golpe, los kelbitas comenzaron a insultar y burlarse del joven; después le echaron sobre una roca para degollarle. Durante su agonía, el desgraciado dirigió a su padre una última mirada, Deña a la vez de tristeza, de resignación y de reproche.

Respecto al anciano, sus blancos cabellos impusieron a los kelbitas, aunque eran tan feroces, cierto respeto; y no atreviéndose a degollarle como a su hijo, le molieron a palos y le dejaron por muerto sobre la arena. Volvió a la vida, pero, atormentado por el remordimiento, no cesaba de repetir: "Aunque pueda olvidar todas las calamidades que he sufrido, jamás se borrará de mi memoria la mirada de mi hijo cuando le entregué a sus verdugos."

El caballo de Djad se negó a abandonar el lugar del crimen; con los ojos fijos en el suelo, y escarbando con las patas la arena que empapaba la sangre de su amo, el noble animal se dejó morir de hambre.

Los asesinatos se sucedieron sin interrupción. Entre las víctimas se encontró Borda, hijo de un jefe ilustre, de Halhala, y los sanguinarios kelbitas no volvieron a Damasco hasta que los caisitas, sospechando la verdad, se substrajeron a su ciego furor internándose en el desierto.

Todos los kelbitas estaban ebrios de alegría y orgullo, y un poeta de Djohaina, tribu descendiente de Codhaa, expresó sus sentimientos con singular energía y con exaltación fanática.

“Sabéis, hermanos míos —decía-, vosotros, los aliados de Kelb, sabéis que el intrépido Homaid Ibn-Bahdal ha devuelto la salud y la alegría a los kelbitas? ¿Sabéis que ha cubierto de oprobio a los de Cais y les ha obligado a emigrar? Para decidirse a hacerlo han debido sufrir daños terribles...privadas de sepultura las víctimas de Homaid Ibn-Bahdal, yacen sobre la arena del desierto; los caisitas, perseguidos por los vencedores, no han tenido tiempo de enterrarlas. Regocijaos, hermanos míos. Las victorias de Kelb son las nuestras; ellos y nosotros somos dos manos de un mismo cuerpo; cuando en el combate la mano derecha ha sido cortada, la izquierda es la que blande el sable."

Grande fue también la alegría de los príncipes omeyas, hijos de mujeres kelbitas. En cuanto tuvo noticia de lo ocurrido, Abdalaziz dijo a su hermano Bichr, en presencia del califa:

—¿Sabes cómo han tratado mis tíos maternos a los tuyos?

—Qué han hecho? —interrogó Bichr.

—Jinetes kelbitas han atacado y destruido un campamento caisita,

—Imposible, tus tíos maternos son demasiado viles y cobardes para medirse con los míos.

Pero a la mañana siguiente, Bichr adquirió la certidumbre de que su hermano le había dicho la verdad. Halhala, Said y otro jefe de Fazara llegaron a Damasco sin albornoz, descalzos, con la ropa desgarrada, y se arrojaron a sus pies suplicándole que los protegiese, y que

defendiera su causa. Él lo prometió, y, presentándose a su hermano el califa, le habló con tal calor en favor de sus protegidos, que Abdelmelic, a pesar de su odio hacia los caisitas, le prometió retener del sueldo le los kelbitas la cantidad indispensable para la indemnización pecuniaria debida a los de Fazara. Pero esta decisión, aunque legal, no les satisfizo. No era dinero lo que querían, era sangre; así que rehusaron el acomodamiento que se les proponía.

—Pues bien —dijo el califa—, el tesoro público os pagará inmediatamente la mitad de la suma a que tenéis derecho, y si después seguís siéndome fieles, de lo cual dudo mucho, os pagaré también la otra mitad. Irritados por tan injuriosa sospecha, aunque por fin podían alegar que carecía de fundamento, y decidirlos además a exigir la pena del talión, los zarista estaban a punto de rehusar de nuevo; pera Zofar, llamándolos aparte, les aconsejó que tomasen el dinero ofrecido, a fin de emplearlo en comprar armas y caballos. Aceptada esta idea, consintieron en recibir el dinero, y después de comprar gran cantidad de armas y caballos regresaron al desierto.

Cuando se hallaran en su campamento, convocaron el consejo de la tribu. En esta asamblea, Halhala pronunció palabras entusiastas para excitar a sus hermanos de tribu a vengarse de los kelbitas. Sus hijos le apoyaron; pero había entre los miembros del consejo algunos que, menos ofuscados por el odio, juzgaron la expedición temeraria y peligrosa.

—Tu propia familia —dijo uno discutiendo con Halhala— está muy debilitada en este momento para tomar parte en la lucha. Esas hienas kelbitas han matado a casi todos tus guerreros y han robado todas tus riquezas. Estoy seguro que, en estas circunstancias, tú mismo no nos acompañarías.

—Hijo de mi hermano —respondió Halhala—, partiré como los demás, con la rabia en el corazón... ¡Han matado a mí hijo, a mi Borda, a quien amaba tanto!... —añadió con voz ahogada; y este doloroso recuerdo, produciéndole uno de los accesos de cólera frecuentes en él desde la muerte de su hijo, le hizo lanzar gritos agudos y penetrantes, que parecían más bien rugidos de una bestia feroz, privada de sus cachorros, que sonidos de garganta humana.

—¿Quién ha visto a Borda? —exclamaba—.

—¿Dónde está? Devolvedme a mi hijo amado, esperanza y orgullo de mi raza...

Después enumeró uno por uno los nombres de todos los que habían perecido bajo el acero kelbita, y al pronunciar cada nombre añadía:

— ¿Dónde está? ¡Venganza! Venganza!

Los que antes se habían mostrado más tranquilos y opuestos a la lucha, dejáronle fascinar y arrastrar por aquella elocuencia ruda y salvaje; y, resuelta una expedición contra los kelbitas, se pusieron en marcha hacia Banat Cain, donde había un campamento kelbita. Durante la noche, los de Fazara cayeron de improviso sobre sus enemigos, exclamando: "¡Venganza por Borda, venganza por Djad, por todos nuestros hermanos!". Las represalias fueron tan atroces como las violencias que las habían provocado. Un solo kelbita logró escapar, gracias a la rapidez de su carrera; los demás fueron asesinados, y los de Fazara examinaron cuidadosamente sus cuerpos para ver si algún enemigo respiraba aún, con el fin de insultarle en su agonía y rematarle.

Al saber la noticia de esta matanza el príncipe Bichr, buscando el desquite, dijo a su hermano Abdalaziz, en presencia del califa:

— ¿Sabes cómo han tratado mis tíos matemos a los tuyos?

— ¿Qué? —exclamó Abdalaziz—. ¿Se han atrevido a hacer una carnicería, después que el califa ha concertado la paz y les ha indemnizado?

El califa, enfurecido por lo que acababa de oír, pero esperando antes de adoptar una decisión recibir noticias concretas, les impuso silencio en un tono que no admitía réplica. Bien pronto un kelbita sin albornoz, descalzo y con la ropa desgarrada, llegó hasta Abdalaziz, que le introdujo a presencia del califa, diciendo:

—Comendador de los creyentes, ¿consentirás que se ultraje a los que has acogido bajo tu protección, que se desprecien tus órdenes, que se derroche tu dinero, para emplearlo en contra tuya, y que se degüelle a tus súbditos?»[57]

Otro ejemplo de ficción en la obra de Dozy es el siguiente se narra en el siguiente texto: «Hasan, su hijo, heredó sus pretensiones al califato. Tenía poca personalidad para jefe de un partido; indolente y sensual, prefería una vida muelle, tranquila, opulenta, a la gloria, al poder y a los cuidados del gobierno. El verdadero jefe del partido fue desde entonces el defensor Cais, hijo de Sad, hombre de colosal estatura, de formas atléticas, magnífico tipo de fuerza bruta, que se había singularizado en veinte batallas por su arrojo indomable. Su piedad era ejemplar, hasta el punto de cumplir sus deberes religiosos aun con peligro de su vida. Un día, al inclinarse para rezar su oración vio una enorme serpiente en el sitio en que debía apoyar la cabeza. Harto escrupuloso para interrumpir su oración, la continuó, apoyando tranquilamente la cabeza al lado del reptil, que se enroscó en torno de su cuello sin hacerle daño. Cuando hubo concluido de rezar, desenroscó la serpiente y la arrojó lejos de sí.»[58]

Por ejemplo, Thomas Moore, en su novela *Lalla Rookh*, publicada en 1813, no trató de distinguir entre la leyenda y la historia.[59] En este sentido Dozy admite que este método de *scribitur ad narrandum* tiene sus limitaciones porque “si se tiene que

[57] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, pp. 172-186; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 126-134; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona,1920, Vol. I, pp. 167-180.

[58] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I, p. 66; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1, pp. 71-72; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I, p. 74.

[59] Sardar, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio.* Ed. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, 2004, p. 79.

recurrir a fuentes que son demasiado inciertas y contradictorias, uno se ve obligado de cualquier manera a llevar a cabo una investigación crítica."[60]

Finalmente, transcribo un texto aún más absurdo que los anteriores, y sin ningún contenido histórico:[61] «Samuel había muerto; pero le había sucedido su hijo José, que era también un hombre hábil e instruido, aunque no sabía, como su padre, hacerse perdonar a fuerza de modestia la alta dignidad que ocupaba. Ostentaba el fausto de un príncipe, y cuando salía a caballo al lado de *Badis* no se notaba ninguna diferencia entre el atavío del príncipe y el del ministro. Y en verdad, era más rey que el rey. Dominaba completamente a *Badis*, sumido en una embriaguez casi continua; y a fin de que este príncipe no intentara substraerse a su dominio, le había rodeado de espías que le raptan hasta sus menores palabras. Por lo demás no era judío, sino de nombre. Afirmaba, al menos, que no creía en la religión de sus antepasados más que en las otras, y que las despreciaba todas. Parece que no atacó directamente la de Moisés; pero, en cuanto a la de Mahoma, declaró públicamente que sus dogmas eran absurdos, ridiculizando muchos versículos del Corán. Por su orgullo, por su altanería y su poco respeto a la justicia, José había ofendido a los Árabes, a los bereberes y aun a los judíos.»[62]

[60] Brugman, J. *Dozy, a scholarly life according to plan.* En: W. Otterspeer (ed.) Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940. Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989, p. 71.

[61] Gilly, A. *La historia como crítica o como discurso del poder*. En: C. Pereyra (ed.). Historia ¿para qué? Ed. Siglo Veintiuno. México, 2005, p. 197.

[62] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, pp. 112-113; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 276; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 101.

19. El decaimiento de al-Ándalus

> «La dominación almorávide sería una dominación extranjera, el domino de un pueblo sobre otro; que, en fin, los soldados de Yosef pertenecían a una raza que España había detestado siempre, y que, como eran bastante indisciplinados, podrían llegar a convertirse en huéspedes muy molestos.»[1]

19. El decaimiento de al-Ándalus

Una vez que hemos leído el libro de R. Dozy y deseamos obtener una conclusión acerca de la razón de la caída y desaparición de al-Ándalus, tenemos dos opciones. La primera es el dilema, o la imposibilidad de conocer la causa. La segunda posibilidad estaría en buscar la razón en la debilidad de la sociedad de al-Ándalus; los españoles contra los árabes, los bereberes contra los árabes, a modo de cisma o secta creada por Dozy sobre la historia de al-Ándalus. Al abrir cualquier libro posterior a la era de Dozy y echar un vistazo, nos encontramos que los mitos de Dozy perduran irresistiblemente. En historia, la razón y la atribución de explicaciones individualizadas es una cuestión de gran importancia para su caracterización final como un tipo de conocimiento e investigación. Este tipo de explicación no corresponde a lo que normalmente se considera explicación en ciencias naturales. Los eventos naturales no pueden ser entendidos como la expresión de propósitos, o en todo caso, no han sido así entendidos desde la

[1] La tesis de Dozy en *Historia de los musulmanes de España* está centrada principalmente en las razas odiadas y en un nacionalismo que no existe en la Edad Media, con el fin de explicar los acontecimientos históricos más importantes de la historia de al-Ándalus. Véase: R. Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. IV, p. 219; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 4, p. 334; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. IV, p. 197.

desaparición de la física aristotélica. Y explicar las cosas en términos de lo que puede llegar a ser su idiosincrasia individual, si es absolutamente aceptable en las ciencias naturales, claramente sería considerado como nada más que un paso hacia su explicación por referencia a generalizaciones ilimitadas. En la historia, por el contrario, este tipo de explicación puede funcionar como el término de la investigación.[2]

Una y otra vez nos podríamos preguntar ¿por qué desapareció al-Ándalus? Este es el análisis que pretendo llevar a cabo con la exposición del estado político de los Omeya en al-Ándalus. A lo largo de la historia humana la civilización más fuerte, generalmente, domina a la que lo es menos. Si al-Ándalus fue muy fuerte ¿por qué desapareció? Creo que he tratado de demostrar que la debilidad interna de al-Ándalus fue más fuerte que sus enemigos externos. Y esto sí que condujo al final de al-Ándalus. Es decir, a pesar de la fortaleza de una civilización, es la sociedad la que desempeña el papel más decisivo a largo plazo. Con el tiempo, los nuevos amos llegaron a la autodestrucción de su poder, y no precisamente por los vecinos lejanos en los montes de Cantabria. Lo cierto es que la voluntad de los cristianos del norte, dispuestos a vivir independientemente del estado Omeya, hizo el camino de la empresa de la historia humana llamada Reconquista.

La historia de al-Ándalus se ha presentado, en general, desde dos miradas o puntos de vista distintos: a) al-Ándalus constituyó una sociedad medieval cuasi-perfecta, o bien b) al-Ándalus supuso una interrupción del proceso del cristianismo de volver al sagrado imperio romano. No se puede imaginar la historia humana sin lucha pues a través de la lucha la humanidad sigue hacia adelante. Del espacio

[2] Bentley, M. *Companion to Historiography*. Ed. Routledge. London, 1997, p. 752.

temporal considerado en esta investigación, se puede deducir que se produjo un intercambio de civilizaciones, la de al-Ándalus y la de los reinos cristianos del norte.

La *Historia de los musulmanes de España* de R. Dozy es una tesis de tipo político-bélico y, aunque obviamente existen otros factores decisivos en torno a la caída de al-Ándalus (sociales, económicos y religiosos), nuestra reflexión está relacionada con los políticos y bélicos.

3

[3] García de Cortázar, F. *Atlas de Historia de España.* Ed. Planeta Historia y Sociedad. Barcelona, 2005, p. 173.

19.1 Factores políticos

Con el estado Omeya de Damasco el imperio islámico llegó a la plenitud. Sin embargo, la familia Omeya, en sus comienzos, y durante el periodo en que estableció su poder político eliminó la regla islámica por la que al-Shoura era elegido por los intelectuales (compañeros del Profeta Mahoma y sucesores), e impuso la monarquía. Este cambio no fue aceptado por la segunda generación de compañeros del profeta Mahoma, por lo que se produjeron enfrentamientos entre dos bandos, uno defensor de la ley islámica (Shariá) y el otro defensor de un sistema monárquico, que terminaron con el vencimiento Omeya y el establecimiento de la monarquía.

Según la norma islámica debe gobernar el mejor, y así se procedía en los primeros años tras la muerte del profeta Mahoma. Sin embargo, con los Omeya, el que gobierna es el jefe de la tribu Qurashi de la familia Omeya, desencadenando profundamente la asabia preislámica con su cara más fea, con la jahelia (ignorancia). El racismo árabe es un hecho aunque no hay raza árabe (según el dicho del profeta). Los Omeya, para los que el califa debe ser Qurashi, ignoran y niegan cientos de textos por su interés por el poder político.

El fundador del emirato omeya en al-Ándalus fue el emir Abderramán I o Abderramán "al-Dajel."[4] Con la llegada de Abd al-Rahman Ibn Mawiya[5] al-Ándalus

[4] Conocido como Abd al-Rahman al-Dajel (el que había entrado), porque fue el primero de los reyes de la familia Omeya que entró en al-Ándalus. Ibn Jaldun. Tarij Ibn Jaldun al-mosama, dyoan al mobatada wa al-jaber fi tarij al-arab wa al-barbar wa man asarhom men zoua al san al-akber. Ajuste de los textos y comentarios en los márgenes por Khalel Shahada. Revisado por Sohil Zakar. Ed. Al-Dar al-Fiker. Beirut, 2000, Vol. 4, p. 156.

[5] «Di al que duerme sobre cojines que la grandeza se acrisola con los sufrimientos del caminante. Para alcanzarla debes superar todas las molestias. Si no, serás la peor de las criaturas.» Estos son algunos fragmentos de un poema del emir Abd al-Rahman I, Ibn Al-Abbar al-Hilaa el-Sira. Crítica y comentarios en los márgenes del libro por Hisen Mounis. Ed. Dar el-Marif. El Cairo, 1985, p. 42.

termina el periodo de los valíes de al-Ándalus y empieza el periodo del Emirato independiente. Abd al-Rahman Ibn Mawiya[6] (al-Dajel) es el nieto del califa número diez de los Omeya de Damasco, Hisham Ibn Abd al-Malik Ibn Marwan. "Su kuniah[7] es Abu Matrouf, y nació en el-Sham (la Siria Grande) en el año 113 h - 731 d.C. Su madre[8] era Om Wald[9] y se llamaba Raah,"[10] era beréber de la tribu Nafza,[11] (la misma tribu del conquistador de al-Ándalus, Tarik Ibn Ziad). Su aspecto físico se describía así: «alto, blanco rojizo, tuerto, estrecho de hombres, con un lunar en la cara, y peinado con dos trenzas.»[12]

En fin, se inventó el derecho divino de gobernar y, Abderramán I, como todos los Omeya creía en este derecho. Los principales enemigos de Abd al-Rahman I fueron dos hombres, Yusuf al-Fihry y al-Somail. «Yusuf al-Fihri había nacido en Qairuán y había gobernado al-Ándalus durante veinte años.»[13] Después de la batalla, al-Fahri huyó a Granada y fue seguido por Abd al-Rahman. Al-Fahri pidió la paz (Aman) que Abd al-Rahman aceptó con la condición de que aquel viviera en Córdoba. Al-Fihry

[6] El primero de los Omeya en al-Ándalus es Abd al-Rahman Ibn Mawiya, Ibn Hisham, Ibn Abd al-Malik, Ibn Marwan. Al-Humedy Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus. Revisado por Dar al-Trath. Ed. Al-Dar el-miria lil talif wa al-targama. El Cairo, 1966, p. 8.

[7] Al-Kuniah es la costumbre árabe por la que una persona, hombre o mujer, recibe el nombre compuesto del prefijo Abu (en el caso de ser padre) o de Om (en el caso de la madre) más el nombre de uno de los hijos, en general de un varón. Frecuentemente, se conocía a las personas más por esta Kuniah que por su propio nombre.

[8] Todos los emires y califas Omeya de Córdoba fueron hijos de esclavas "y un hijo de mujer libre nunca subió al trono en la familia Omeya en al-Ándalus." Ibn Hazm Rasael Ibn Hazm, Naqt al-Arus. Revisado por Ehsan Abass. Ed. Al-Mosash al-Arabia lil-Drasat wa al-Nasher. Beirut, 1987, Vol. 2, p. 104.

[9] Om Wald es una concubina que al tener un hijo se convierte en una mujer libre, y pasaría a ser la mujer más importante si su hijo fuera el primogénito.

[10] Al-Daby. *Boghiat al-Maltames fi Tarij rejal al-Ándalus*. Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Masry. El Cairo, y Dar al-Kitab al-Lunbnay, Beirut, 1989, Vol. 1, p. 32.

[11] Al-Nuary. *Nehait el-Arab fi Fenon al-Dab*. Revisado por Mufed Kamiah. Ed. Dar al-kitab el-Elmia. Beirut, 2004, Vol. 20, p. 196.

[12] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2, p. 196.

[13] Fath al-Ándalus. Crónica anónima del siglo XII. Traducción por Penelas, M. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Fuentes Arábico-Hispanas, 28). Madrid, 2002, p. 83.

consiguió un ejército de veinte mil bereberes en Toledo, pero fue derrotado por Abd al-Rhaman. Un vasallo de Abd al-Rahman I mató y cortó la cabeza a al-Fihry, y así eliminó a uno de los principales enemigos de Abd al-Rahman,[14] mientras el segundo rival árabe, al-Somail, murió estrangulado en la cárcel del Alcázar, «Muerto Abd al-Rahman ben Yacub, fue el Somil estrangulado, de manera que amaneció muerto en la cárcel, y su familia, avisada de ello, le enterró.»[15]

En las crónicas antiguas y en los trabajos modernos se alaba el valor y la inteligencia de Abd al-Rahman I. Pero hay algo fundamental en él, fue el primero en extraer un miembro de un cuerpo unido, es decir, de un estado unido. Desde Abd al-Rahman I, los sucesivos caudillos sentirán afán de independencia respecto al resto del mundo islámico, y ocurrirá finalmente que el mismo al-Ándalus se convertirá en un cuerpo extraño aislado del cuerpo islámico.

El emir Hisham Ibn Abd al-Rahman (788-796 d.C.) nació en Córdoba en 139 h - 756 d.C., su kuniah es Abu al-Walid, su madre se llamaba Gamal. En la inscripción de su anillo se lee: «En Alá confía su esclavo Hisham, y a Él se encomienda.»[16] En cuanto a su aspecto físico «era blanco rojizo y bizco.»[17] Todas las fuentes árabes describen al emir Hisham I como un hombre bueno y piadoso. «El emir Hisham ben Abd al-Rahman era bueno, virtuoso, liberal y magnánimo, muy bondadoso con sus vasallos y defensor de su fronteras»[18] pero tuvo que enfrentarse a los levantamientos de sus

[14] Al-Maqqari. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib.* Crítica y revisión por Ehsan Abbas. Ed. Dar Sader. Beirut, 1988, p. 122.
[15] Ajbar Machumua. Revisado por Ibrahim al-Abary. Ed. Dar al-Kitab al-Masry (El Cairo) y Dar al-Kitab al-Lubnany (Beirut), 1989, p. 94.
[16] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 61.
[17] Ibídem. Vol. 2, p. 61.
[18] Ajbar Machmua, p. 117.

hermanos Sulyman y Abdala, a dos rebeliones de los yemeníes y una rebelión de los bereberes. Su reino duró solamente siete años.[19]

Al-Hakam Ben Hisham nació en el año 154 h – 771 d.C., en vida de su abuelo Abd al-Rahman I. El hijo primogénito de Hisham I, Abd al-Malik, fue encarcelado por su propio padre hasta su muerte. Al-Hakam[20] es pintado por gran parte de las fuentes árabes como un emir con una imagen bastante oscura, «y después sube el trono su hijo al-Hakam, con veinte dos años, su apodo Aba-El-As, su madre era madre de hijo (Om Walad), se llama Zugruf, era un gran Tirano, y tuvo una huella muy mala.»[21] ¿Por qué los historiadores árabes conservan esta imagen de al-Hakam? Quizás porque fue muy tirano con los musulmanes y cometió barbaridades contra ellos, pero al mismo tiempo fue muy débil contra los reinos cristianos del norte y los galos. Tal vez por emplear tanta fuerza en sofocar las rebeliones internas no le quedaron fuerzas suficientes para luchar contra los vecinos. En cuanto a su aspecto físico «Era de complexión morena, alto, con la nariz recta, delgado, y no se teñía (su barba).» En la inscripción de su anillo se leía: «En Dios confía Al-Hakam y a Él se encomienda.»[22] Tuvo nueve varones y veinte y una hembras.[23]

Como un hito en la historia del al-Ándalus, cualquier gobernador tiene que enfrentarse internamente a la propia familia del monarca, a las rebeliones internas, a los señores libres que en algún momento reclaman la independencia, y a los reinos

[19] Al-Humedy. Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus. Revisado por Dar al-Trath. Ed. al-Dar el-miria lil talif wa al-targama. El Cairo, 1966, p. 29.
[20] Ibn Hazm. *Jamhart Ansab el-Arab*. Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar el-Marif bi Misr. El Cairo, 1948, p. 105.
[21] Al-Humedy. *Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus*. Revisado por Dar al-Trath. Ed. al-Dar el-miria lil talif wa al-targama. El Cairo, 1966, p. 29.
[22] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I].* Traducción, notas e índices de Muhamad Ali Makki y Federico Corriente. Publicación: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza, 2001, p. 92.
[23] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2. 1998, p. 75.

cristianos del norte. En las luchas externas, el gobernador se bate con los abasíes, los galos, y los estados que aparecen en el norte de África.

En la historia de al-Ándalus todos los emires, y después los califas, tuvieron que enfrentarse a las rebeliones, Los historiadores musulmanes, cuando mencionan a al-Hakam, se refieren sobre todo a la historia de las dos jornadas, tanto la jornada del foso de Toledo como la jornada del Arrabal de Córdoba. Sin embargo, el avance cristiano del norte de la península y el avance galo, se cuentan de una forma general.

Pero hubo otras rebeliones cuyos rebeldes pertenecían bien a la propia familia Omeya o bien al pueblo. En el caso de al-Hakam, sus dos tíos, Sulyman y Abdalaah, quienes tuvieron una lucha contra su padre, regresaron pasando del norte de África a al-Ándalus para proclamar sus derechos, lo cual fue inútil porque el ejército y los jefes de las provincias estaban de parte de al-Hakam. Esta aventura le costó la cabeza a Sulyman, que fue expuesta por las calles de Córdoba, si bien no se le negó un gran funeral. Abdala finalmente pidió perdón y gozó de tranquilidad viviendo en Valencia, por lo que fue llamado el valenciano “al-Balenci”, y disfrutó de una renta de mil dinares mensuales.[24]

Abd al-Rahman II nació en Toledo, cuando era gobernador su progenitor, en el año 176 h – 792-793 d.C.[25] Su madre Halawa, era una concubina de su padre Al-Hakam, de origen beréber,[26] «fue el primogénito de su padre y nació a los seis meses de su concepción.»[27] Su nacimiento tuvo lugar en tiempos de su abuelo Hisham I. En

[24] *Ibídem,* p. 70.
[25] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 169.
[26] “Una descripción anónima de al-Ándalus,” p. 145.
[27] *Ibídem,* p. 145.

cuanto a su aspecto físico, era un hombre gigante, guapo, con guapura en la cara[28] y «era alto, moreno, musculoso, con ojos grandes, y con la barba teñida con al-hena.»[29]

Así le presenta el imam al-Humedy en su libro sobre los emires y califatos de al-Ándalus, «y su hijo, Abd al-Rahman, accedió a la sucesión, cuya kuniah es Abu al-Matruf, cuando tenía treinta años. Su madre era Om walad (madre de hijo), y se llamaba Halawa. Su mandato duró hasta su muerte en Safar, en el año doscientos treinta y ocho (septiembre del 852 de la era cristiana), y era un hombre tranquilo con buena fama.»[30] Era también un hombre culto; su padre al-Hakam I cuidó de su estudio como cuenta el historiador Ibn Hayyan «era su preferido, lo anteponía a todos sus otros hijos y consideraba propiciador de bendiciones, haciéndole morar consigo en el Alcázar en su niñez y ya en plenitud de su vigor. Se cuidó de su educación, pues le designó maestros de Corán, y luego, le puso preceptores de lengua árabe y humanidades, y lo introdujo a las ciencias de la época, llegando a tener criterio científico propio y a leer las obras de los antiguos.»[31] Abd al-Rahman era llamado el Awsat (el medio) porque era el medio entre dos: su bisabuelo, Abd al-Rahman I (al-Dajel), su tataranieto Abd al-Rahman III (El-Naser, el victorioso).[32] La inscripción de su anillo dice: «Abd al-Rahman está satisfecho con la bendición divina.»[33] Sus hijos eran cuarenta y cinco varones, y cuarenta y dos hembras.[34] Al-Maqqari cuenta que los hijos varones llegan a ciento cincuenta, y las hembras a cincuenta,[35] lo que parece muy exagerado. Parece más real el primer dato porque lo han contando varios cronistas como Ibn Hayyan y Ibn Jaldun.

[28] Ibn al-Atir. *Al-Kamel fi el Tarij*. Revisado y corregido por Muhammad Yusuf al-Dakak. Ed. Dar el-Kitab el-Elmia. Beirut, 1987, p. 134.
[29] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 88.
[30] Al-Humedy. *Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus*, p. 29.
[31] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 169.
[32] Al-Maqqarí. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib*. Vol. 1, p. 347
[33] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II*, p. 183.
[34] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*, Vol. 2, 1998, p. 88.
[35] Al-Maqqarí. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib.* Vol. 1, p. 347

El gran número de hijos tiene explicación, ya que le gustaban mucho las mujeres, y tuvo especial debilidad por algunas, como por ejemplo se cuenta en un texto de al-Maqquari, «era perdidamente mujeriego, siendo excesivos su gusto, inclinación y entrega a ellas, así como el número en que las tuvo y la pasión de que las hizo objeto. Tenía varias favoritas entre sus concubinas, las cuales dominaron su corazón y conquistaron su pasión; de entre ellas, fue a parar su amor a la llamada Tarub»[36] «y amó a otra que se llama Muadather, y la hizo libre y se casó con ella; otra se llamaba Al-Shifa. Pero su concubina Kalam era culta, con buena letra, recita poemas, sabe historia, y es experta en todos los tipos de literatura.»[37]

En política interior y política exterior se nota un nuevo estilo, muy firme, no como el de su padre al-Hakam. Abd al-Rahman II aprovecha los momentos adecuados para rendir al máximo en política.Al-Ándalus gozó de un nivel de vida política y social en tiempos de Abd al-Rahman II que no tuvo anteriormente. Esta grandeza se vio acompañada de la justicia de la que nunca gozó el estado omeya en tiempos de su padre al-Hakam I, por lo que el resultado fue magnífico, «Hizo sacar dinero y ropas de gala y los repartió entre la gente: abrió las cárceles, remedió las injusticias de la administración y empleó cinco mil dinares de su propio peculio en socorrer a los pobres y a las necesidades de Córdoba. También ordenó ejecutar al conde cristiano, almojarife y recaudador de tasas (musrif *wa-sahib al-mukus*) de su padre, poner fin a las acciones reprobables, abrogar las tasas (mukus), destruir los murus en los que se vendía vino a las casas de perdición y azotar y expulsar de Córdoba a los pecadores. Con todo esto se ganó el afecto de la nobleza y del pueblo, que lo bendecía de viva voz.»[38]

Tener un gran número de hijos para las monarquías era garantía de continuidad en el poder. Tener cada vez más hijos significaba mayor seguridad para

[36] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 187.
[37] Al-Maqqarí. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib.* Vol. 1, p. 349.
[38] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 147.

la monarquía. Por ello, los Omeya gobernantes tuvieron muchos hijos, mientras otros Omeya tuvieron la media normal de esta época. Abd al-Rahman II es el omeya que más hijos tuvo. Tenemos noticia de un hijo de linaje de Abd al-Rahman II, que solamente tuvo cuatro varones, según cuenta Ibn Hazm.[39]

El emir Muhammad I nació en el mes de du al-qádá del año 207 h - marzo-abril 823 d.C., en el alcázar de Córdoba,[40] «su madre fue una *umm walad* llamada Tahr, que murió al nacer él, dejándolo huérfano.»[41] Su aspecto físico se describe como «de piel blanca algo rojiza, rechoncho, de larga barba, cuellicorto, de nariz aguileña, rubio y de rostro redondo.»[42] Su Kuniah era Abu al-Mundir.[43] En la inscripción de su sello privado se lee: «En Dios confía Muhammad y en Él busca refugio.»[44] «Murió cuando cumplía sesenta años y cuatro meses, en el año 273 h - 886 d.C., fecha en que finalizó su reinado.»[45] Tuvo en total cincuenta y cuatro hijos, treinta y tres varones, y veinte y una hembras.[46]

Con Muhammad I dio comienzo el primer periodo de debilidad de al-Ándalus debido a las rebeliones y a la rebeldía, aunque no fue un hecho repentino ya que en los últimos años del reinado de Abd al-Rahman II las rebeliones fueron un hecho sustancial. Se podría afirmar que Muhammad I era un hombre bueno y carente de crueldad. No poseía el estilo omeya en el modo de tratar a los adversarios, tanto en palacio como frente a los rebeldes. Las fuentes mencionan a Muhammad como un buen hombre, y posiblemente pudo ser el mejor de los emires omeyas si no hubieran

[39] Ibn Hazm. *Jamhart Ansab el-Arab,* p. 90.
[40] "Una descripción anónima de al-Ándalus." p. 155.
[41] *Ibídem*, p. 155.
[42] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 101.
[43] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 155.
[44] *Ibídem,* p. 155.
[45] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 101.
[46] *Ibídem,* Vol. 2, p. 101.

estallado en la península tan numerosas y fuertes rebeliones durante su reinado. «Era un hombre paciente, no tenía ligereza para el castigo.»[47] Estas cualidades no tenían utilidad para los rebeldes del al-Ándalus. El sobrino omeya dejó a su hachib (chambelán) rebasar todas las líneas, aunque según Ajbar Machmua llegaron cien cartas contra este chambelán (Hisham). Muhammad enfrentó a Hisham con estas cartas diciéndole «¡Ah Hisham! A menudo la ligereza engendra arrepentimiento, y no es de mi carácter obrar de ligero, de otra suerte tú serás la primera víctima.»[48] Hisham contagió con su corrupción a todo el palacio y al ambiente político de Córdoba.

Ibn Qutiyya narra muchas noticias de Hisham Ibn Abd al-Aziz. Este personaje fue clave en el reinado de Muhammad I quien le entregó el poder «Le entregó el poder a Hisham hasta el punto de corromperlo (el reinado Muhammad I), dejando de elegir a los clientes mayores y maduros para elegir a los jóvenes con las consiguientes ganancias; y los clientes que eran justos eran envenenados; hasta destrozar todo.»[49] Las rebeliones en al-Ándalus destruyeron el país de los Omeya. La fuerte presión de los impuestos hizo alzarse a la gente en rebelión mediante vandalismo y piratería. Ibn Qutiyya narra una historia sobre lo que ocurrió a principios del reinado de Muhammad I, que tendrá un gran significado en el resto de su reinado. Esta narración muestra la extensión del robo y de las bandas delincuentes, como parte de la crisis que vivió al-Ándalus durante el reinado de Muhammad I. Ello fue el origen y el pozo de maldad del dilema moral y ético que moró en al-Ándalus. En el principio de su reinado, jóvenes de Banu Salim (de la familia Salim), en Gerona, al enterarse de la noticia de Abd al-Rahman Ibn al-Hakam (la notica del fallecimiento de Abd al-Rahman II), estando con otros

[47] *Ibídem*, p. 90.
[48] Ajbar Machmua, p. 126.
[49] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus*. Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1989, p. 86.

jóvenes bebiendo, se levantaron y atacaron al cliente y a la casa del gobierno, y tomaron una parte del Jebaiah (impuestos).[50]

El emir Al-Mundir Ibn Muhammad Ibn Abd al-Rahman (886-888 d.C.) nació en el año 229 h - 884 d.C.[51] Su madre fue una beréber llamada Athal,[52] que le dio a luz a los siete meses de su concepción.[53] Se le describe como «Moreno, alto, de pelo rizado, teñido con alheña y tinte negro (katam), con huellas de viruela en el rostro, larga barba y hermosa nariz.»[54] Murió durante una aceifa contra Bobastro, en un sábado a mediados del mes de Safar del año 275 h - 889 d.C., a los cuarenta y seis años; su reinado duró dos años menos diecisiete días.[55] Tuvo seis hijos varones[56] y ocho hembras.[57] Su Kuniah era Abu al-Hakam.[58]

Al-Mundir era la mano derecha de su padre, y durante el reinado de su padre conoció los fallos que éste cometió. Su política fue opuesta a la de su padre; se enfrentó a los rebeldes con extremada crueldad y a los oficiales de altos cargos de una forma muy estricta. Y estos son los principales problemas en al-Ándalus. Aunque su reinado fue breve, al-Mundir fue un emir rebosante de energía, energía que se reflejó en la situación política. Ibn al-Jatib analiza el carácter del emir con estas palabras, «ninguno de los califas antes que él es más valiente, estricto, sagaz y

[50] *Ibídem,* p. 109.
[51] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p.112.
[52] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 161.
[53] *Ibídem,* p. 158.
[54] *Ibídem,* p. 159.
[55] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 113.
[56] Ibn Hazm confirma que al-Mundir tuvo hijos varones, por tanto, la noticia de que no tuvo hijos varones no es correcta. Reinó después de su hermano Abd Allah, por la circunstancia de que vivió en al-Ándalus cuando murió el emir al-Mundir (véase Ibn Hazm Jamhart Ansab el-Arab, p. 90).
[57] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 159.
[58] Ibn al-Jatib. *Tarij España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam.* Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Maslaik. Beirut, 1956, p. 24

vehemente»[59] y respecto a la brevedad de su reinado, insiste en la idea de que el emir al-Mundir, en sólo un año consiguió mucho, y si hubiera estado en el poder algún año más habría acabado con las rebeliones en al-Ándalus.

Al-Mundir era inteligente en la forma de acometer los grandes problemas. El primero de ellos fue el segundo hombre del estado omeya, el hachib de su padre, Hisham Ibn Abd al-Aziz, que fue el foco primordial de corrupción en el palacio. Solamente dos meses tras la proclamación de al-Mundir como emir en el mes de Jumada I del año 272 h - Octubre del 886 d.C., éste ordenó encarcelar y más tarde dar muerte a Hisham Ibn Abd al-Aziz.[60] El emir fue determinante en acabar con el segundo hombre del estado.

En el año 274 h - 888 d.C., el emir al-Mundir, en plenitud de energías, dirigió una campaña contra Rayya (Málaga); conquistó fortalezas importantes del gran rebelde, y después se dirigió a Archidona, ciudad sometida al control de los rebeldes muladíes, y posteriormente llegó a la fortaleza de Priego que fue conquistada. El emir ordenó que los jefes rebeldes de estas fortalezas fueran crucificados; uno de ellos fue el muladí Aioush, gobernador de la fortaleza de Archidona. El emir ordenó que lo crucificaran vivo entre un perro y un cerdo.[61]

El emir al-Mundir, con su triunfo táctico en el aislamiento de Ibn Hafsun, atacó Bobastro, cuyas tropas rodearon la ciudad por completo. Ibn Hafsun envió mensajes al emir pidiendo la paz y la proclamación de su obediencia. En la solicitud del amán al emir, Ibn Hafsun se compromete a ser un oficial cercano al emir en sus tropas, si éste le ayuda a habitar Córdoba con su familia y su gente. El emir se dejó engañar

[59] *Ibídem*, p. 23.
[60] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 115.
[61] *Ibídem,* p. 115.

por completo; aceptó la obediencia de Ibn Hafsun y confirmó el amán, que se hizo por escrito y con las corroboraciones de los alfaquíes e imanes. Ibn Hafsun pidió cien mulos para desplazar a su familia con su equipaje desde Bobastro hasta Córdoba. La generosidad del emir ordenó enviar a Bobastro los mulos cargados de alimentos, ropas y dinero. Como consecuencia de la confirmación del amán por los alfaquíes e imanes mediante el contrato de amnistía entre el emir al-Mundir y Ibn Hafsun, el ejército del emir levantó el bloqueo sobre la ciudad. El día en que llegaron los mulos a Bobastro, al llegar la noche, se descubrió el engaño tramado por el terrible Ibn Hafsun que mató a los caballeros nobles enviados por el emir al-Mundir con los mulos, y finalmente escapó. El emir juró acabar con esta rebelión y no se marcharía de Bobastro hasta que consiguiera matar a Umer Ibn Hafsun o morir el mismo por esta causa.[62] El emir volvió con su ejército a rodear la ciudad de Bobastro. Y durante cuarenta y tres días la ciudad fue rodeada, pero de nuevo la suerte estaba de parte de Ibn Hafsun ya que al-Mundir, segundo emir en tiempos del rebelde, moría mientras la ciudad de Bobastro estaba rodeada.[63]

¿Cómo murió el emir al-Mundir? Ibn Hazm cuenta que el emir murió envenenado «Se dice que su chiqueo Maisour lo había envenenado con su lanceta y que por eso murió.»[64] Ibn Hazm apoya su propia tesis con la famosa noticia de que el emir Abdala mató a sus propios hijos, Muhammad y Matruf,[65] y también «mató a sus hermanos, a Hisham por la espada, y a al-Kasim con veneno.»[66] El gran cronista Ibn Hayyan relata, al pie de la letra, la misma hipótesis que se encuentra en el libro de

[62] Ibn al-Jatib. *Tarij España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam,* p. 25.
[63] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, pp. 117-118.
[64] Ibn Hazm. *Rasael Ibn Hazm, Naqt al-Arus. Revisado por Ehsan Abass. Ed. Al-Mosash al-Arabia lil-Drasat wa al-Nasher*. Beirut, 1987. Vol. 2, p. 104.
[65] *Ibídem,* p. 88.
[66] *Ibídem,* p. 90.

Ibn Hazm.[67] Ibn al-Qutiyya confirma que el emir al-Mundir murió envenenado con la lanceta de Maisour, pero parece ser que el interesado en asesinar al emir al-Mundir fuera uno de los poderosos hombres del periodo del reinado de su padre Muhammad, un ministro llamado Muhammad Ibn Jahour, por miedo a que su fin fuera como el del hachib (Chambelán) Hisham Ibn Abd al-Aziz.[68] Ibn Idari, en su libro al-Bayan, ofrece dos posibles explicaciones a la muerte del emir al-Mundir. La primera es suya, y sostiene que el emir poseía una enfermedad, de la que más tarde murió-, y por ello envió a su hermano Abdala, para que lo sustituyera en la campaña de Bobastro.[69] La segunda explicación de Ibn Idari a la muerte del emir es la propia opinión de Ibn Hazm.[70] Ibn Jaldun, en su libro Amal, transcribe la opinión de Ibn Hazm sobre la muerte del emir. [71]

Abdala nació en año 230 h - 844 d.C.,[72] «su madre Om Wald, llamada Ashar[73] vivió una larga vida, y murió un año y un mes antes del fallecimiento de su hijo (Abdala).» Se le describe como «blanco rojizo, estatura media, calvo, ojos azules, nariz aguileña,

[67] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus*, Chronique du régne du califa umaiyade ‘Abd Allah à Cordoue. Editado por Melchor Martínez Antuña, Ed. Librairie Orientalist. París, 1937, Vol. III, p. 41

[68] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus*, p. 113.

[69] Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 119.

[70] *Ibídem,* p. 156

[71] Ibn al-Jatib Tarij. *España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam*, p. 26.

[72] Al-Daby. *Boghiat al-Maltames fi Tarij rejal al-Ándalus*. Vol. 1, p. 131. Existe una polémica sobre el año en que nació el emir Abd Allah. El año correcto es el 230 h – 844. Al-Daby dice que “murió en el año 488 h - 1095 d.C.” y al-Humedy que “murió en el año 599 h - 1202 d.C.” en su libro Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus, p. 38. Es especialista en la ciencia islámica (Alm al-Rejal, conocer a los hombres) y habla sobre el hombre y su nacimiento y fecha de fallecimiento, su estado religioso y su fondo cultural. En Dikr se cuenta que el emir nació en el año 228 h - (842-843 d.C.), p. 163. Y en Ibn Adari en Rabia II del año 229 h-844 d.C., p. 131. Y Lévi-Provençal siguió la fecha del Ibn Adari, y llegó a la conclusión de que es el mismo año del nacimiento de su hermano el emir al-Mundir. Lo correcto es que al-Mundir es un año (hégira) mayor que él.

[73] Todas las fuentes están de acuerdo sobre el nombre del emir Abd Allah, excepto Ibn Adari que llama a la madre del emir Abd Allah Bahar, y contó el otro nombre Ashar Ibn Idari, Muhammad, Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib. Vol. 2, p. 130.

rubio, teñido con alheña.»[74] Su kuniah fue Abu Muhammad.[75] En la inscripción de su sello se puede leer: «Abdala está satisfecho con el decreto de Dios.»[76] Su reinado duró veinticinco años. Fue proclamado emir en el mes de Safar del año 275 h - Mayo 888 d.C., cuando tenía cuarenta y seis años. Falleció en el año 300 h - 912 d.C., a la edad de setenta y dos años.[77] «Tuvo once hijos varones, el mayor de los cuales fue Muhammad, el que fue asesinado, padre de Abd al-Rahman al-Nasir li-din Allah, y trece hijas.»[78] Tuvo fama de no beber alcohol «Nunca bebió vino ni ningún tipo de bebida alcohólica»[79] pero Ibn Hayyan narra lo contrario.[80]

En la larga historia de los países islámicos hubo periodos muy caóticos en los que los eunucos y los esclavos jugaban un papel muy importante; el al-Ándalus fue parte de esta historia. Ibn Qutiyya cuenta cómo los eunucos y esclavos del alcázar eligieron a Muhammad, aunque en un principio su preferido era Abdala, el hijo de Tarub, el dueño del corazón de Abd al-Rahman II. Y la cuestionable moralidad de Abdala no le hacía merecedor de este cargo. Basta con saber que se encontraba totalmente borracho cuando su padre Abd al-Rahman II murió.[81]

En el reinado del emir Abdala es el periodo más anárquico de la historia de la dinastía omeya. El poder político sobre las provincias de al-Ándalus fue casi nulo. La crisis política afectó como siempre a la vida económica y social. Aunque todos los

[74] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 163.
[75] Al-Daby. *Boghiat al-Maltames fi Tarij rejal al-Ándalus*. Vol. 1, p. 38
[76] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 163.
[77] Ibn al-Abbar. *Al-Hilaa el-Sira.* Crítica y comentarios en los márgenes del libro por Hisen Mounis. Ed. Dar al-Marif. El Cairo, 1985Vol. 1, p. 20.
[78] "Una descripción anónima de al-Ándalus," p. 163.
[79] *Ibídem*, pp. 163-164.
[80] Ibn Hayyan narra una historia donde encontramos visajes de cantante llamada Jihan, bebiendo con ella vino, Ver Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus*, Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue, editado por Melchor Martínez Antuña, Ed. Librairie Orientalist. París, 1937, Vol. III, p. 124.
[81] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus*, p. 90.

cronistas culpan al emir Abdala, lo cierto es que con la muerte del emir al-Mundir el estado volvió bruscamente a una situación de caos, que comenzó con el debilitamiento del ejército que era la herramienta principal para poner orden en al-Ándalus. Este ejército, sin orden y sistema, carecía de valor y, con su caída, casi cayó el estado omeya. «El mismo día en que murió al-Mundir Ibn Muhammad, en la campaña a las puertas de Bobastro, los soldados han jurado (a Abdala) el mismo día. La gente se hallaba cansada de tan prolongado sitio, y apenas se divulgó la noticia de la muerte del emir, las divisiones de los diferentes distritos y tribus se dispersaron cada cual por su lado. Mandó el emir que permaneciesen en sus puestos, pero no pudo.»[82] Y en Ajbar Machmua, se cuenta el mismo relato con algunas modificaciones; al final del relato se cuenta que el emir no fue obedecido.[83]

Lo que pasó en el emirato también ocurrió en el califato. R. Dozy, en su análisis llegó a culpar al califato de la actitud de Abderramán III[84] ante las pretensiones independentistas de la nobleza andalusí: «que había quitado toda influencia a la nobleza árabe había dejado su brillo y alta posición.[85] "No cayó seguramente el Califa en el error que censuraba al emperador de Alemania; pero incurrió en otro más grave: no se preocupó bastante de la susceptibilidad de los nobles. Gobernando por sí

[82] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus, Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue*. Vol. III, p. 4.
[83] Ajbar Machmua, p. 131.
[84] Sobre el emir-califa Abderramán III, disponemos de importantes estudios: Fierro, M. *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Ed. Nerea. San Sebastián, 2011; Corral, J L. *Abderramán III y el califato de Córdoba*. Ed. Caja Granada, Obra Social. Granada, 2008; Vallvé, J. *Abderramán III: califa de España y occidente.* Ed. Ariel, D.L. Barcelona, 2003; Lasala, M. *Abderramán III: el gran califa de al-Ándalus.* Ed. Temas de Hoy. Madrid, 2001; Valdeón, J. *Abderramán III y el califato de Córdoba*. Ed. Debate. Barcelona, 2001; Cabrera, E. *Abderramán III y su época*. Ed. Caja Provincial de Ahorros. Córdoba. 1991; Tomás López, M. *Abderramán III primer califa de Occidente.* Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1947.
[85] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 53; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 50.

mismo —desde el año 932 no había vuelto a tener *hachib* o primer ministro dio casi todos los empleos a hombres de baja extracción, a libertos, a extranjeros, a esclavos; en una palabra, a personas que, dependiendo absolutamente de él, eran en sus manos instrumentos dóciles y flexibles. Los que recibían el nombre de esclavos gozaban especialmente de su confianza; durante su reinado se inició la influencia de este cuerpo, destinado a desempeñar importante papel en la España árabe, y acerca del cual debemos dar aquí algunos pormenores.»[86] Dozy, después de censurar al estado visigodo por la esclavitud que toleraba, resulta que ahora se nos vuelve clasista. Y realmente el problema es que nuestro autor no averigua la diferencia esencial entre la acción y la reacción. Lo que pasó es algo muy necesario ante el afán independentista de la nobleza en tiempos de Muhamad y Abdala.

Él mismo no puede negar algo de gran importancia en la batalla de *Alhandlega.* Los mismos nobles, perturbados de orgullo, pusieron en jaque a todo el estado omeya, «Los oficiales árabes se dejaron vencer y se retiraron; pero ocurrió lo que probablemente no habían previsto. Los leoneses persiguieron a los sarracenos. Llegados éstos cerca de la ciudad de *Alhandlega*, al Sur de Salamanca, a orillas del Toretes, los musulmanes se rehicieron y dieron cara al enemigo; pero fueron derrotados completamente, y el mismo califa a duras penas pudo escapar de la espada de los cristianos.»[87] Al descifrar al-Ándalus no se puede obviar que la causa de su caída fue la propia nobleza.

[86] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 59; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 47, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 55-56.

[87] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 62; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 49, p. 44; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 59.

Nadie que haya leído *Historia de los musulmanes de al-Ándalus* de R. Dozy puede negar que el autor tiene especial admiración por Almanzor. El autor tiene alma de novelista y busca al héroe en la historia, encontrándose con Almanzor.[88] Dozy, aunque "artista," no conoce las escalas de colores en la historia, parece que sólo distingue el blanco y el negro. A diferencia de todos los volúmenes, la parte que responde al periodo del califato es de color blanco, y el héroe Almanzor es defendido por Dozy hasta en su aspecto fisco.[89] Por tanto, con Dozy, tampoco se ha redactado una historia global de al-Ándalus. Que no se haya llevado a cabo puede obedecer a la propia dificultad del empeño, acentuada por la tendencia progresiva a la atomización y excesiva especialización del conocimiento, tan cara a la universidad y a sus departamentos. Cabe también la posibilidad de que la obra de R. Dozy no necesite mejoras sustanciales. Ignoro hasta qué punto esta apreciación tiene un peso decisivo en la comunidad de los arabistas. No estaría de más añadir que la amistad por Sócrates es un bello sentimiento, pero los practicantes de las disciplinas científicas y sociales han de ser, por añadidura y en principio, amigos de la verdad.

[88] Almanzor fue el único de todos los sobreños de al-Ándalus contaba sus genealogía completa, para decir que nuestra hereo fue de buena sepa, R. Dozy cuenta de "Ben-Adari, t. II, pp. 273 y 274; Abd-al-ITalid, pp. 17-18 y 26; Ben-al-Abar, p. 148. -He aquí la genealogía completa de Mohamed: Abu-Amir Miohámed, hijo de Abu-I-iats Abdala y de Boraiha, hijo de Mohamed y de la hija del visir Yahya, hijo de Abdala, hijo de Amir -el favorito del emir Mohámed-, hijo de Abu-Amir Mohámed, hijo de al-Jaliä, hijo de Yezid, hijo de Abdalrnelic. Véase al respecto Nota nº 3 en Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 115; nota nº 7 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España*. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, p. 377; nota nº 1 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 107.

[89] R. Dozy rechazó la descripción que en las crónicas uno de los enemigos de Almanzor le hace. El rechazo se expresó con esta frase "Esto era una calumnia, según los testimonios más imparciales, pues Almanzor era un hombre muy hermoso." Véase nota nº 1 en Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110).* Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 205; nota nº 21 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, p. 380; nota nº 1 en Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, p. 184.

Y, en verdad, una historia global de al-Ándalus requiere, entre otros elementos, un análisis crítico en profundidad de la época y de la obra de Almanzor.[90]

Sobre Almanzor se puede decir, sin duda alguna, de que cada tiempo tiene sus hombres. Con Almanzor se cumplía la gloria de Al-Ándalus.[91] Dozy se expresa con pasión y estupefacción: «En efecto: jamás los cristianos del norte de la Península habían tenido que combatir a un adversario semejante. Almanzor había hecho contra ellos más de cincuenta campañas —ordinariamente dos cada año: una en primavera y otra otoñes—, de las cuales siempre había salido con gloria. Sin contar multitud de ciudades, entre ellas las tres capitales, León, Pamplona y Barcelona, había destruido el santuario del patrón de Galicia y el del patrón de Castilla. En este tiempo —dice un cronista cristiano, el culto divino quedo anulado en España. La gloria de los servidores de Cristo, completamente humillada; los tesoros de la iglesia acumulados durante siglos, fueron saqueados. Por eso los cristianos temblaban a su nombre.»[92]

Acerca de la visión de Dozy de la España almorávide, hay que decir que los almorávides le eran antipáticos porque, a su juicio, estaban dominados por el clero y

[90] Ballestín, X. *Al-Mansur y la dawla 'amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*. Ed. Universitat Barcelona. Barcelona, 2004, pp. 12-13.

[91] Torres Sevilla, M. *Módulo de historia*. En: Carlos de la Casa y Yolanda Martínez (eds). Cuando las horas primeras. En el milenario de la Batalla de Calatañazor. Ed. Universidad Internacional Alfonso VIII y Diputación de Soria. Monografías Universitarias, 13. Soria, 2002. p. 75.

[92] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, pp. 241-242; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 3, pp. 138-139; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 217-218. Abboud-Haggar, S. *Almanzor visto por los árabes*. En: C. de la Casa y Y. Martínez (eds.). Cuando las horas primeras. En el milenario de la Batalla de Calatañazor. Ed. Universidad Internacional Alfonso VIII y Diputación de Soria. Soria, 2002, p. 27. En palabras de la profesora Soha Abboud-Haggar «El arrojo y el valor son lo más destacable en el héroe árabe, y en el caso de Almanzor, no faltaban las pruebas; sus cincuenta y seis campañas militares contra los cristianos, coronadas por la entrada triunfal en Santiago, hablaban por sí solas. Para los cronistas árabes Almanzor era el único caudillo árabe que se había atrevido a llegar hasta el corazón mismo de las tierras cristianas, hasta Santiago de Compostela, como escribió Ibn Idhâri al-Marrakechí en su crónica de principios del XIV.» Pérez de Tudela, M. I. *Guerra, violencia y terror: La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años.* En la España medieval, Nº 21, 1998, pp. 9-28. Ed. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1998.

los militares. Dozy es fundamentalmente anticlerical, enemigo, no solamente del clero católico, al cual flagela cuando tiene ocasión para ello, sino también del musulmán. Famoso es el cuadro con que el gran historiador pone frente a frente, en una síntesis muy de su gusto, a las dos civilizaciones: la de los refinados y escépticos príncipes andaluces, en cuya corte se concertaban las kasidas de los poetas con los trinos de los ruiseñores y la de los salvajes y fanáticos africanos, en la cual se oía solamente el arrastrar de los sables y las preces de los faquíes. Y, sin embargo, Codera ha demostrado cuán injusto es el juicio de Dozy sobre los vencedores de Zalaca, que se asimilaron rapidísimamente a la civilización de los andaluces. Esta finalidad esencialmente artística de Dozy hace que a veces acepte una noticia de procedencia muy dudosa o dé crédito a una anécdota absurda, con tal de que le sirva para caracterizar fuertemente a un personaje o para dar calor y vida a una narración. Hay que tener en cuenta que Dozy era discípulo directo de Renan y la concepción histórica del famoso orientalista francés es muy subjetiva también.[93]

En líneas generales, la etapa de los reinos de taifas[94] fue en la historia de al-Ándalus un ilusorio ensayo político de reproducir, en los casi treinta reinos que llegaron a constituirse de un modo más o menos permanente, los esquemas del califato omeya, aunque sin atreverse a adoptar el título califal.[95]

No existen grandes diferencias en cuanto a la búsqueda de poder. Existían grandes lagunas en materia religiosa, tanto entre los independientes taifas como entre los Omeya, y ambos buscaban el propio interés en política. Las reglas de la política islámica se abandonaron totalmente; los Omeya violaron el poder desde los

[93] Ruiz, P. *Discursos sobre la historia: lecciones de apertura de curso en la Universidad de Valencia* (1970-1987). Ed. Universitat de València, València, 2000, pp. 323-324.
[94] Dozy dio el nombre de *les petits souverains* a los reyes de taifas.
[95] Martos Quesada, J. *Los reinos de taifas en el siglo XI*. En: Ana I. Carrasco Manchado, J. Martos Quesada, J. A. Souto Lasala (eds.). Al-Ándalus. Ed. Istmo. Madrid, 2009, p. 1.

comienzos; y las grandes familias quisieron vivir en señorío como ocurría en el resto de Europa. La influencia no islámica en la vida política estuvo siempre presente. Mientras los Omeya reformaron la política al estilo sasánida o bizantino, para las grandes familias la referencia era la de los señores del Medievo en toda Europa. En algunos casos, estas grandes familias pudieron alzarse en rebeldía o proclamar su independencia porque disponían, como cualquiera de los señoríos europeos, de un ejército para defender su provincia y un sistema financiero propio para pagar a este ejército.

En las últimas décadas del siglo XI, muy cerca de las tierras musulmanas de las taifas de Toledo y Badajoz, se encontraban los límites fronterizos del sector centro-occidental del Islam andalusí. Frente a las ciudades fronterizas de al-Ándalus —Coria, Madrid, Guadalajara o Calatayud— se alzaron las murallas de las nuevas ciudades cristianas más próximas al Sistema Central: Sepúlveda, Segovia, Ávila o Salamanca. Se configuraba así el escenario de nuevos avances y del choque definitivo entre cristianos y musulmanes.[96]

19.2. Factores bélicos

El gran problema del estado omeya se encontraba en que su poder estaba fuertemente anclado en el ejército. La fuerza del estado omeya era una fuerza[97] intermitente ya que el ejército solía volver a su base de Córdoba tras cualquier actuación. Sin embargo, tanto el poder de los reinos cristianos como el de los señoríos eran permanentes.

[96] Peña Pérez, F. J. *Castilla: de las Merindades burgalesas al Reino de Granada (800-1492).* Militaría, Revista de cultura militar. 2003, Vol. 17, pp. 17-36.

[97] Pérez de Tudela, M. I. *La consideración ética de la guerra y el uso de la violencia en la España Medieval.* En la España Medieval, Nº 30, 2007, pp. 7-25.

19.2.1. La estrategia militar de los Omeya en al-Ándalus

Tanto el emirato omeya como el califato hacían una *"guerra de castigo"* [98]y la técnica de los reinos cristianos del norte era la *"guerra de guerrilla."* Destruir o eliminar, son estratégicamente las formas útiles de enfrentarse con el enemigo. Sin embargo, este tipo de guerras para hacer daño o conseguir botines es realmente inútil, pues a lo largo de la historia los reinos cristianos crecieron cada vez más fuertes porque aprendieron a evitar los golpes de las aceifas (anuales). Además, la forma de yihad[99]que los omeya inventaron fue calando en las escuelas malike del al-Ándalus o en el pensamiento de los emires y califas de Córdoba. Las estrategias que se utilizaron en el periodo del emirato fueron las mismas que las del periodo del califato. Sin embargo después de la caída del califato la estrategia era de defensa, incluso en el periodo de auge de al-maravedíes. Iremos viendo cómo fue la táctica militar en el periodo del emirato, analizando emir por emir.

En el periodo del el emir Hisham Ibn Abd al-Rahman (788-796 d. C.), Hisham ordenó atacar a los reinos cristianos del norte de la península. Las expediciones del

[98] Esta guerra de castigo no solamente era una amenaza para los enemigos cristianos sino también para los enemigos musulmanes de los omeyas. Los omeyas vieron que la forma perfecta de solucionar los problemas internos y externos era este tipo de "guerra de castigo", y nunca se propusieron una reforma completa para solucionar los problemas. Véase, por ejemplo, Fierro, M. *El castigo de los herejes y su relación con las formas del poder político y religioso en al-Ándalus (SS. II/VIII-VII/XIII).* En: El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (península Ibérica, ss. VIII-XIII). Ed. Maribel Fierro; Francisco García Fitz. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2008, pp. 283-316.

[99] En el yihad de los omeya hay que diferenciar la teoría de la práctica. Véase, por ejemplo: Puente, C. *El Ŷihād en el califato omeya de al-Ándalus y su culminación bajo Hišām II.* En: Códex Aqvilarensis, Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real. Actas II Curso sobre la Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos XI y XII (28-31 julio 1997). La península Ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII - II: Almanzor y los terrores del milenio. Palencia, 1999, pp. 23-38. Sin embargo, en el estudio se encuentran numerosos errores en la traducción de los términos.

ejército Omeya reciben el nombre de aceifas.[100] El mismo año 793 (176) que recibió el poder, Hisham envió dos ejércitos, uno a Asturias dirigido por Uthman Ibn Ubaid Allah, y el otro a Galicia, dirigido por Yusuf ben Mugit. El primer ejército Omeya se enfrentó al rey Bermudo I de Asturias que fue derrotado.[101] Al año siguiente, el ejército cristiano de Asturias cuyo nuevo rey era Alfonso II, hijo de Bermudo I, fue derrotado. Con esta segunda derrota, el reino de Asturias no tuvo otra alternativa que trasladar su capital a Oviedo.[102]

El general árabe, Abd al-Mail Ibn Mughith, dirigió la última expedición en la tierra de Galia en el año 177 h - 794 d.C, la cual tuvo mucho éxito. El general marchó con su ejército a Gerona, clave para la monarquía de Aquitania, y llegó hasta la actual Narbona, regresando con muchos botines que las fuentes árabes mencionan con exageración.[103] La más peligrosa de todas las aceifas en el reinado de Hisham I fue la que tuvo lugar en el año 197 h - 784 d.C., en la que el reino de Asturias estuvo a punto de desaparecer, «en el año 197, el imam Hisham ben Abd al-Rahman ordenó a Abd al-Karim ben Moughith que dirigiera una aceifa, por la que llegó a Astorga dentro de Galicia. Recibió la noticia de que Adfonsho (Alfonso II) estaba reclutando soldados en su país, y pidiendo ayuda a los vascos y a la gente de los alrededores de estos lugares; estos soldados están entre Galicia y la Roca.[104] Ordenó a los habitantes que dejaran la tierra llana y subieran a las montañas. Abd al-Karim ibn Farg Ibn Kananah, con cuatro mil jinetes, marchó en su busca, y cuando lo encontró hubo una guerra en la Ala derrotó a sus enemigos, matando a algunos y cautivando a otros. Después de la guerra

[100] Las aceifas eran expediciones del ejército Omeya en al-Ándalus, y tenían lugar en verano. “Sefe” en árabe significa verano, y de ahí reciben el nombre de aceifas. Los reinos cristianos del norte estaban acostumbrados a evitar estas aceifas, en las que con el tiempo perdieron un elemento muy importante: la sorpresa en la guerra.
[101] *Ibídem.* Vol, p. 75.
[102] Lévi-Provençal. *Historia de España*, p. 94.
[103] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*, p. 76.
[104] Cuando los cronistas árabes mencionan Roca se refieren a Covadonga.

ordenó matar a estos cautivos, y los caballeros en los pueblos destruyeron las cosechas.»[105] «El general árabe, con la ayuda eficaz de su lugarteniente, Farach ben Kinana, le persiguió hasta los montes de Asturias y le obligó a huir de un castillo a las orillas del Nalón, en que se había refugiado. La columna Omeya no emprendió la retirada sino después de haber estado a pique de capturar al monarca de Oviedo.»[106]

19.2.2. Emir al-Hakam Ibn Hisham Ibn Abd al-Rahman (796-822 d.C.)

La pérdida de Barcelona fue muy dolorosa para el estado Islámico. A las guerras, en tiempos de al-Hakam I, contra los reinos cristianos del norte de la península Ibérica, hay que sumar la tensión provocada por el estado franco de Aquitania que nunca fue recuperada, y sólo una parte de ella pasó a pertenecer al reino de Aragón. No hubo muchas campañas contra los cristianos del norte, ya que se emplearon muchas energías y se descargó una gran crueldad contra el propio pueblo. Con al-Hakam, los cristianos del norte no consiguieron mucho; hubo batallas importantes a partir de las cuales los reinos cristianos consiguieron un avance notable. Ya que la situación del estado omeya para sofocar las rebeliones era muy peligrosa, las aceifas no fueron anuales como era costumbre con el emir Hisham I. Al-Humidy, en su libro sobre los emires y califas del al-Ándalus cuenta que al-Hakam I reinó durante más de un cuarto de siglo, aproximadamente veintiséis años (822-796).[107] De estos veintiséis años solamente tenemos noticia de cinco aceifas contra los reinos cristianos del norte.

Aceifa del 180 h - 796 d.C. El joven emir al-Hakam, aprovechando la estabilidad de la que gozó el reino en los últimos años de vida de su padre, ordenó

[105] *Ibídem,* Vol. 2, p. 30.
[106] Lévi-Provençal. *Historia de España*, p. 95.
[107] Al-Humedy. *Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus*, p. 29.

al chambelán Abd al-Karim Ibn Mughith[108] dirigir una aceifa contra los reinos cristianos del norte. En esta aceifa el general dividió su ejército en tres.[109] Por al-Muqtabis de Ibn Hayyan sabemos que esta aceifa se dirigió contra el reino llamado Quala (Castilla), «En este año el chambelán Abdalkarim b. Abdalwahid b. Mugith lanzó contra el territorio enemigo la aceifa llamada de los Castillos, en la que ocupó Calahorra y acabó con sus recursos, enviando a la caballería por escuadrones al país de los infieles»[110] y solamente disponemos de esta información, como si se tratara de una aceifa más sin gran relevancia.

Aceifa del 185 h – 801 d.C. Tal vez esta aceifa fuera la verdadera Covadonga. Gracias a Ibn Hayyan tenemos información de esta aceifa que fue un golpe doloroso para los musulmanes. Un noble omeya dirigió esta aceifa y murió de tristeza después de la batalla al poco tiempo, «el emir Alhakam envió una aceifa contra el territorio del enemigo, al que Dios quiebre, confiada al mando de su hermano Muawiyah, hijo del emir Hisham, el cual se dirigió al país de Álava y los Castillos. Su ejército sufrió un revés en el puerto de Arganzón en el mes de ramadán de este año, perdiendo alguna gente principal.»[111]

Aceifa del 187 h – 803 d.C. Al-Hakam confió esta aceifa a Abd al-Malik Ibn Mugith acompañado por el príncipie Abd al-Rahman, para atacar Álava y los Castillos, entrando a este territorio y regresando después.[112] Desde luego, acometer una aceifa solamente para entrar en el territorio de los enemigos, posiblemente como menciona Lévi-Provençal, hace pensar en que su resultado no tuvo un gran

[108] Era el nieto del conquistador de Córdoba. Mughith el-Romey, en los primeros años de la conquista de España.
[109] *Ibídem*, Vol. 2, p. 69.
[110] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II*, pp. 24-25.
[111] *Ibídem,* p. 37.
[112] *Ibídem*, p. 39.

alcance. «El laconismo del cronista con respecto a esta expedición nos hace suponer que sus resultados fueron negativos. Ninguna otra tentativa contra el reino asturiano encontramos en los cinco años siguientes.»[113]

Aceifa del 192 h - 808 d.C. Esta vez al-Hakam envió a su hijo Hisham contra Galicia, y la expedición finalizó con éxito.[114]

Aceifa del 196 h – 812 d.C. Mientras Ibn Idari menciona esta aceifa en el año 194 h - 810 d.C., el Maqquri la cita en el 196 h – 812 d.C. Ambos cronistas, occidentales, mencionan una historia famosa y común en mundo islámico oriental, que copiaron de los cronistas orientales. Esta historia trata sobre el califa abasí al-Moutasem con los bizantinos. Al-Moutasem fue uno de los mejores califas abasí, y su mandato constituyó la mejor época del califato abasí; era hijo del Moumen y nieto de Haroun el-Rashed (personaje de la historia de las mil y una noches). Con la misma fecha de esta aceifa aproximadamente, existe una historia que cuenta que una mujer lloraba y preguntaba dónde estaba al-Moutasem. Éste se enteró de la noticia y se dirigió en persona junto con su ejército para atacar a los bizantinos y salvar a esta mujer. Esta historia se encuentra en las fuentes más fieles de la historia islámica, como por ejemplo Ibn al-Jozy, «han contado que una mujer musulmana en tierra de los Rom (bizantinos) ha sido cautivada en una guerra y empezó a gritar (*wa Moutasima*) ¿dónde está Moutasem? Inmediatamente, la noticia llegó al Mutasem y él respondió -ahora ahora voy-. La gente siguió al Mutasem hacia la tierra de los Rom (bizantinos) donde se salvó a la mujer y se hizo mucho daño a los Rom (bizantinos).»[115]

[113] Lévi-Provençal. *Historia de España,* p. 113.
[114] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II*, p. 48.
[115] Ibn Al-Jozy. *Al-muntazem fi Tarij el-muluk wa al-omam, estudio y critica por Muhammad Abd al-Karim Ata y mustafa abda l-Kadir Ata.* Corrección y revisión por Naiem Zarzour. Ed. Dar al-Kitab al-Almia. Beirut, 1992, Vol. 11, p. 29.

Los historiadores occidentales, para dar un toque héroe a al-Hakam, han copiado exageradamente la historia de al-Moutasem y la han convertido en la historia de Al-Hakam, que ha dirigido personalmente una aceifa para salvar a una mujer que lloraba y que preguntaba dónde estaba al-Hakam. Furiosamente, al-Hakam mandó un ejército enorme para que matara y capturara a los que atacaron a esta mujer, y finalmente la mujer fue hallada y se le preguntó, -¿has visto lo que ha hecho al-Hakam?-, y la mujer contestó que estaba muy contenta porque salvó al pueblo de los infieles.[116] Podemos observar, por un lado, cómo la historia de al-Hakam es más heroica y, por otro, que Ibn Hayyan, historiador más antiguo, no contó nada sobre esta historia. Dicho esto, Ibn Idari menciona, aproximadamente, cada dos años una aceifa en el periodo del al-Hakam, mientras los otros no han mencionado esta actividad bélica.

Aceifa del 200 h - 816 d.C. En el reinado del al-Hakam I salió a la luz el reino cristiano de Pamplona. La aceifa contra Pamplona fue la expedición más grande y la última aceifa contra los reinos cristianos del norte. Al-Hakam mandó su chambelán Abd al-Karim con un ejército muy poderoso contra Velasco el Gascón, señor de Pamplona. El ejército cristiano de Asturias llegó para auxiliar al reino de Pamplona, y la batalla se alargó durante trece días. Al final, el ejército musulmán derrotó a la colección cristiana, con un número notable en las bajas de los nobles de Galicia, entra ellas el tío materno de Alfonso II. A la huida, el ejército cristiano puso muchos obstáculos con troncos de madera en el río Irún. Como llovía abundantemente, el ejército islámico volvió a su base en Córdoba.[117]

[116] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 80; Al-Maqqarí. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib*. Vol. 1, p. 343.
[117] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abd Abdarahman II,* p. 45.

19.2.3. Emir Abd al-Rahman Ibn al-Hakam, Abd al-Rahman II "al-Awsat" (822-852 d.C.)

Casi todos los años de la época de Abd al-Rahman II se llevó a cabo una expedición, bien contra los reinos cristianos del norte, bien contra los rebeldes, sobre todo de Toledo o de Mérida. La primera de las aceifas en la época de Abd al-Rahman II aparece en las fuentes árabes y se menciona como la más famosa de ellas, por la expedición de Castilla y Álava. Se trata de la primera aceifa en la época de Abd al-Rahman II y de la última dirigida por el chambelán Abd al-Karim Ibn Mughith. La primera aceifa tuvo lugar en el año 200 h - 816 d.C. cuyo objetivo era atacar Castilla y Álava, aunque finalmente después de una discusión se eligió atacar Álava porque era un golpe más doloroso. La entrada en Álava a través de una garganta se llamó Granica,[118] donde encontraron un almacén que saquearon y del consiguieron botines. Esta es la información de que se dispone acerca de esta aceifa.[119] Aunque la primera aceifa es en todas las fuentes árabes la "aceifa famosa", no hubo un enfrenamiento entre las tropas del emirato y las tropas de Castilla de Alfonso II, «En este año tuvo lugar la expedición conocida como de Álava y los Castillos, contra territorio enemigo, siendo la primera aceifa que envió el emir Abd al-Rahman al comienzo de su reinado, poniéndola a cargo del chambelán Abd al-Karim Ibn Mugith, el cual acampó en la marca [superior], donde se le fueron uniendo las tropas musulmanas, e irrumpió en país enemigo por un puerto llamado Jwlyn, penetrando, destruyendo, saqueando y arruinando, para luego volver sano y salvo, en una famosa campaña.»[120]

[118] Se trata de un lugar desconocido y no es Guernica de Vizcaya porque está muy lejos de la entrada de Álava.
[119] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 83.
[120] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 282.

Desde la primera aceifa hasta la segunda pasaron dos años debido, a la muerte del chambelán Abd al-Karim Ibn Mugith, a la ocupación de las tropas en sofocar una rebeldía en Lorca contra los muladíes, y a los enfrentamientos entre yamanís y quasís en Tudmir. Al año siguiente de la muerte de Abd al-Karim Ibn Mugith, en el año 210 h - 818 d.C. tenemos otra aceifa con un nombre propio, campaña de la "victoria" (del naser). Estos nombres no son más que pura propaganda de las aceifas. Estas expediciones comenzaban con la penetración en el territorio enemigo, incendiando, destruyendo y aniquilando, y como demostración de la victoria se cortaba la cabeza del enemigo[121].

Un ejemplo de las primeras campañas de Abderrmán III es la campaña che Muez. «En el año 308 acaeció la campaña contra territorio enemigo, denominada campaña che Muez. Hizo esta campaña al-Näsir li-din Alláh en persona, y fue la primera de las que llevó a cabo contra los territorios del politeísmo. En ella púsose en marcha al Násir li-din Allah con los contingentes musulmanes hacia los dominios de los politeístas, asoló sus vegas, atravesó sus núcleos más importantes y llegó al extremo confín de su tierra, saqueando y destruyendo cuanto encontraba. Demolió el castillo de Osma y el de Castro Muros, junto con todas las fortalezas, torres, conventos e iglesias contiguos a ambos. Los

[121] En el periodo de Abderamán III hay abundantes fuentes que se refieren al ejercicio de la decapitación del enemigo, tanto cristianos como musulmanes. Véase al respecto: Fierro, M. *Violencia, política y religión en al-Ándalus durante el s. IV/X: El reinado de 'Abd Al-Rahman III.* En: Maribel Fierro (ed.). De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Ándalus. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2004, pp. 37-101; Fierro, M. *Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Península: Narratives, Images, Contemporary Perceptions.* Comparative Literature Studies, 45(2), 2008, pp. 137-164. Un ejemplo se encuentra en una noticia de un rebelde llamado Al-Fath que fue el primero en el reinado de Abderramán III capitulado y enviada su cabeza a Córdoba, como fin de la rebeldía y, como fuera lo más común en ese tiempo, así en la Crónica anónima de Abderramán III "que Al-Fath tuvo que refugiarse desbaratado en su castillo, y de allí a poco `Ubayd Allah ibn Fihr, `ämil de Calatrava, logró apoderarse del aliado de al-Fato, Muhammad Ibn Ardabuliss, al que mató y cuya cabeza envió a la puerta de la Azuda 16. Fue la primera cabeza de un rebelde que se expuso en alto en este reinado. Crónica anónima de 'Abd Al - Rahman III Al-Nasir', editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices, por E. Levi-Provençal y Emilio Garcia Gómez. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín de Estudios Árabes. Madrid-Granda, 1950, p. 96.

dos cristianos, Ur□ūn, señor de Galicia, y Šānŷu, señor de Pamplona, llamaron en su auxilio a las gentes vecinas suyas por aquellos contornos; pero los musulmanes les hicieron frente con ánimo decidido y santa resolución, y, pasado muy poco tiempo, la derrota hizo presa en los politeístas, que quedaron dispersos y desbaratados. Fue esta batalla el martes día 6 del mes de rabí` I de este año [= 25 julio 920] [13 r.]. Un cierto número de enemigos, que huyeron y escaparon de la batalla, se dirigieron al castillo de Muez, en el que se hicieron fuertes; pero se les asedió hasta hacerles perecer de sed, y el castillo fue tomado por asalto el sábado día 10 del citado mes [— 29 julio 920]. Desalojados todos los que lo guarnecían y los que a 61 se habían acogido, fueron pasados a filo de espada y recibieron muerte violenta delante de al-Nasir li-din Alläh. Fueron decapitados 500 cristianos, entre sus condes y caballeros de nota. Al Nasir regresó luego por el alfoz de. Álava, y, ya de retorno, demolió el castillo de Birrlš. Y otros contiguos, cogiendo innumerables cautivos y ganado y llevándose tantas cabezas de politeístas, que apenas podían transportarlas las bestias. Entró en Córdoba después de haber empleado tres meses completos en esta campaña.»[122]

Este efecto propagandístico no es descrito por todos los historiadores excepto Ibn Hayyan, que menciona la expedición de la victoria. La campaña de la victoria fue dirigida por Ubayd Allah Ibn Abd Alah el valenciano, y fue apoyada con milicia «de modo que entró en Álava, territorio enemigo, en el mes de rabi I, incendiando, destruyendo y aniquilando. El enemigo, al principio, fue a su encuentro en faldas de Jabel al-Majus (el

[122] Crónica anónima de `Abd Al-Rahman III Al-Nasir. Editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices, por E. Levi-Provençal y Emilio Garcia Gómez. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Miguel Asín. Madrid-Granada, 1950, pp. 133-135. Probablemente el autor de la crónica anónima es un noble de los omeya llamado Abdala, según nos infomra S. M. Imamuddin en Ibn al-Faradi, *Ta'rtj `alano' al-Andalus,* Ed. Codera, n° 1287; Dabbi, *Bugya,* Ed. Codera, n° 271; Humaydi, *ˉadwa,* ed. Tanÿi, n° 140, e Ibn Farhún, *Dibäg,* Ed. Cairo 1351-1932, p. 314. Vivía en Córdoba por el tiempo del emir `Abd Allah. El año 295 {= 907=8), según Ibn al-Faradi, salió para Oriente, y recorrió Egipto; véase S. M. Imamuddin. Sobre el autor de la «crónica anónima» de `Abd Al-Rahman III Al-Nasir». Alandalus, Vol. 21, Fasc I, 1965, p. 211. La crónica da comienzo como “En este año salió en campaña de aceifa el tío Aban, hijo del imam `Abd Allah” que obviamente pertenecía a la familia real omeya.”

monte de magus),[123] más Dios le entregó sus cabezas y los derrotó, matando a miles de ellos: esta fue la campaña conocida como “de la victoria”.»[124]

El mismo año hubo una aceifa contra Castilla dirigida por Farg b. Masarrah,[125] y el objetivo era destruir un Quala (castillo), que resulta difícil saber exactamente dónde se encuentra. Este mismo año hubo dos ejércitos encabezados por Abbas b. Abdala Alqurasi y su hermano Malik b. Abda Allah, respectivamente, que llegaron hasta Coimbra.[126] El año siguiente, Castilla fue atacada para castigarla. La fuerza del emirato, dirigida por Ubaid Allah Ibn Abdala el valenciano, destruyó las cosechas de Castilla.[127] Tras este año no hay noticias sobre aceifas contra los reinos cristianos del norte. Sin embargo, se sabe que los emiratos atacaron el país de los francos. La situación general padecía de muchas rebeliones, sobre en Mérida, Murcia y Toledo, y algunas de ellas era de tal gravedad que el emir sofocaba personalmente, como la rebelión en Mérida, y por ello no tuvo suficientes fuerzas para atacar el norte de la península. Aunque sí hubo una aceifa contra estas provincias. Y por eso, la idea de que la época de Abd al-Rahman II fue una época de paz en todo al-Ándalus, es un tanto es un tanto sesgada, excepto en el caso de algunas zonas en las que las rebeliones fueron sofocadas fácilmente en los primeros tiempos del reinado de Abd al-Rahman II. Investigando las crónicas de Ibn Hayyan, podemos concluir que no fue una época tan tranquila, al contrario, pues la situación política fue muy grave en algunos periodos.

[123] El monte de los Majus es la montaña en la que la gente adora el fuego, un lugar desconocido.
[124] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 284.
[125] *Ibídem,* p. 285.
[125] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 89.
[126] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II*, p. 285.
[127] *Ibídem,* p. 285.

Desde el año 211 h - 819 d.C. hasta el año 224 h - 832 d.C., es decir, durante trece años, no hubo aceifas excepto una contra el país de los francos, y todas los aceifas fueron contra los enemigos del emir y los enemigos de Alá, los rebeldes de Toledo, Mérida, y Murcia. Una vez que terminó la expedición contra los rebeldes, el emir volvió de nuevo a enviar aceifas contra el norte de península Ibérica. El emir Abd al-Rahman II envió a su hijo al-Hakam, según Ibn Hayyan, a las zonas de frontera para conocer sus necesidades y entender sus intereses, y al final le entregaron diez mil dinares para Zaragoza, para la restauración de su puente y algunos partes de la muralla que fueron destruidos con motivo de una fuerte inundación.[128]

En la misma aceifa colaboró Musa b. Musa, en el país de los Castillos con el gobernador de la marca superior. Esta aceifa tuvo éxito en la penetración, matando enemigos y haciendo botín.[129] Ibn Idari exagera contando como «al-Hakam entró con la aceifa en la tierra de las guerras (Dar al-Harrb), hizo marear a los enemigos, mató a los infieles que no pudo contar, juntó muchas cabezas haciendo una montaña de forma que un caballero sentado no podía ver al otro lado de su compañero por la grandeza de la montaña.»[130] El año siguiente al 224 h - 832 d.C. Musa Ibn Musa fue el protagonista, «En él salió el cristiano Ludriq con su caballería para atacar la ciudad de Medinaceli, pero Musa b. Musa envió a su hijo Furtún con un grupo de los suyos, que lo atacó de frente y luchó con él cara a cara, derrotando Dios a los enemigos del peor modo, pues fueron muertos el cristiano Ludriq y la mayor parte de sus compañeros.»[131]

[128] *Ibídem,* p. 292.
[129] *Ibídem,* p. 292.
[130] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 92.
[131] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 293.

19.2.4. Emir Muhammad I Ibn Abd al-Rahman II (852-886 d.C.)

El emir Muhammad I castigó a los reinos cristianos del norte por su cooperación decisiva en la rebelión de Toledo. Las fuentes árabes mencionan estas campañas de castigos. Al término de la expulsión de los normandos, el reino de Pamplona se encontraba en situación de resaca por el golpe normando. El emir Muhammad I atacó durante algunas semanas el pequeño reino, destruyendo Navarra, sus pueblos y fortalezas.[132] Ibn Adari cuenta que el hijo del rey García I, el futuro rey de Pamplona, Fortún I, cayó cautivo en esta campaña y estuvo encarcelado en Córdoba durante veinte años.[133]

La batalla de Clavijo es conocida con el nombre original de la batalla de Albelda. En esta batalla se enfrentó Ordoño I, rey de Castilla, a Musa Ibn Qasí, renegado de origen godo, «había en aquel tiempo un cierto varón, grande de ánimo, de raza goda, pero engañado por Abderramán con toda su casa y toda su familia, le impusieron el nombre de Muza, como otros tantos que por las diferentes argucias de los demonios caían en la trampa de la supersticiosa secta de Mahoma. Pero no me voy a callar lo que sé de cierto que ocurrió. Muza por su nombre, getulo de raza, abandonando la secta de Cristo pero no dejando su magnanimidad de origen, era en efecto entre todos los bárbaros el de familia más sobresaliente y el más fuerte en todo tipo de armas militares.»[134]

Según la crónica Albeldense, la batalla tuvo lugar en el reinado de Ordoño I y contra Musa, al que llamaban rey. Musa resultó herido de lanza y salvó a un amigo del ejército cristiano «En pareja lucha entró en Albelda, plaza muy fuerte, y su muy poderoso rey, llamado Muza, al que sorprendió en una emboscada en el Monte Laturce, una

[132] Inan, Muhammad. *Ibn Abd Allah Dawlat al-Islam fi l-Andalus*. Min al-fath ilá bidayat ahd al-Nasir Ed. Maktabat al-janiyi, El Cairo, 1997, Vol.1, Parte 1, pp. 297-298.
[133] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 97.
[134] Crónica Najerense. Ed. Juan A. Estévez Sola, Akal. Madrid, 2003. pp.123-124.

vez que su ejército había sido exterminado por la espada, y el propio Muza está herido de una lanzada, se sabe con seguridad que fue salvado por uno de los nuestros, amigo suyo, y que fue llevado a lugar más seguro por el caballo de tal amigo.»[135]

Atendiendo a la crónica de Alfonso III, Musa se dio a la fuga, y su yerno García I, resultó herido. Musa fue llamado el tercer rey de España como él había ordenado a la gente. «Unde ob tanti uictorie causam tantum in superbia intumuit, ut se a suis tertium regem in Spania apellare precepit. Aduersus quem Ordonius rex exercitum mobit et ad ciuitatem, quem ille nobiter miro opere instrux erat et Albeilda nomine inposuit. Rex cum exercituad eam uenit, et munitionem cirumdeit. Aduenit, [et] in montem, cui nomen est Laturzo, temptoria fixit. Rex uero Ordonius exercitum in duo capita diuisit. Unum qui ciuitatum in duo capita disuisit. Unum qui ciuitatem obsideret, alium qui contra Muzza dimicaret. Statimque prelium comittitur, et Muzza cum exercitu suo fugatur.»[136] Sin fecha siquiera aproximada, sólo se sabe que el rey de Asturias, Ordoño I, luchó contra Musa.

Por las fuentes árabes sabemos muy bien cómo murió el señor de la comarca superior, Musa Ibn Qasí. Con su lealtad relativa a la familia Omeya, según las circunstancias políticas, luchó contra su yerno Azraq en Wadi al-hejara (Guadalajara) y fue gravemente herido, muriendo antes de llegar a Tudela. Con la muerte de Musa Ibn Qasí cambió el panorama en la comarca superior. Toda la historia de este enfrentamiento fue contada detalladamente por Ibn al-Qutiyya y por Ibn Idari. En este texto, Ibn al-Qutiyya confirma por dos veces la enemistad entre el señor de la comarca superior, Musa Ibn Qasí, con los emires de Córdoba. La razón parece obvia ya que fue un señor totalmente independiente, ¿y hasta qué punto

[135] Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rótense y «A Sebastián»), p. 250.
[136] Crónica de Alfonso III. Textos Medievales, 3. Edición e índices preparados por Antonio Ubieto Arteta. Valencia, 1961, p. 60.

llegó Musa a conseguir esta independencia? En el año 247 h - 861 d.C., Musa envió un mensaje al emir Muhammad I mostrándole su queja porque su tierra había sufrido las consecuencias de la última aceifa, la dirigida por el general Muhammad Ibn al-Salim, y le pidió que sus soldados (los del emir) no entraran en su tierra.[137]

Musa reunió tropas para enfrentarse a Azraq Ibn Mantil.[138] Azraq, igualmente, se puso en movimiento para combatirle. Musa quería hacer ver a Azraq que no había venido para enfrentarse contra él, sino exclusivamente para que tomara a su hija como esposa «ha crecido para mí una hija guapa, ninguna en al-Ándalus más bella que ella, quiero que no se case sino con el mozo más guapo en al-Ándalus.»[139]

Llegó la notica de este matrimonio político al emir Muhammad I lo que le hizo enfadar enormemente, «y se da cuenta que va a perder la comarca media, como perdió la comarca superior.»[140] El emir envió un mensajero a Azraq Ibn Mantil para preguntar por este matrimonio. Al-Azraq fue a Córdoba en persona para tranquilizar al emir con estas palabras «Qué te importa que tu cliente folle a la hija de tu enemigo, si puedo hacer que este matrimonio atraiga la obediencia (de Musa) lo haré.»[141] Musa, con todas estas noticias, montó en cólera porque este matrimonio no siguió su planteamiento, esto es, unir la tierra de Guadalajara a su dominio. Musa volvió de nuevo a la guerra reuniendo sus tropas contra Azraq. Según Ibn Qutiyya, Azraq era el mejor lanzador, y en un enfrentamiento contra Musa le hirió gravemente con una lanza, muriendo antes de llegar a su base de Tudela.[142] Ibn Idari relata esta historia en pocas palabras, sin embargo es muy útil ya que podemos conocer el año en que tuvo lugar

[137] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 97.
[138] El señor de Wadi al-Hejara (Guadalajara). Azraq era de origen muldí, y fue fiel a la familia omeya.
[139] Ibn al-Qutiyya. *Tarij Iftitah al-Ándalus*, p. 111.
[140] *Ibídem,* p. 111.
[141] *Ibídem,* p. 111.
[142] *Ibídem,* p. 111.

este enfrentamiento entre los dos señores del norte de al-Ándalus; y ocurrió un año más tarde, después del mensaje que Musa envió al emir pidiéndole que las tropas del emirato no pasaran por su dominio, «En el año 248 h (862 d.C.), avanzó Muza Ibn Musa, para combatir con Ibn Salem[143] en Wadi al-Hejara (Guadalajara), resultó herido, lo que le impidió cabalgar y fue la causa de su muerte, y murió en este año.»[144]

Lévi-Provençal niega que las crónicas árabes mencionen la construcción y la demolición de Albelda, y además no acepta como histórico el relato de Ibn al-Qutiyya por considerarlo novelesco. Además del hijo de los godos, Ibn al-Qutiyya, esta historia también es contada por Ibn Idari y Ibn al-Atir.[145] Sánchez Albornoz, por un lado relata la muerte de Musa de dos formas diferentes en dos páginas distintas, y por otro lado cuenta que en la batalla de Clavijo Ramiro I luchó contra Abd al-Rahman II, lo que no tiene fundamento en las fuentes árabes y cristianas «Y, sin embargo, ningún estudioso que se asome a la historia española del siglo IX podrá negar con fundamento que se combatió en verdad en Clavijo, entre musulmanes y cristianos, sino en el reinado de Ramiro I, contra Abd al-Rahman II, y para liberar a la cristiandad española del fabuloso “tributo de las cien doncellas”, si mientras reinaba Ordoño I, contra el “Moro Muza”, “Tercer Rey de España”, y para asegurar las fronteras del reino frente a la amenaza que se cernía sobre ellas desde el Ebro central.»[146]

En el verano del año 248 h - 863 d.C. el emir Muhammad I aprovechó la desaparición del señor de la comarca superior, Musa Ibn Qasí, para recuperar el dominio emiral en la zona norte de la península. El emir Muhammad dirigió una gran campaña contra Álava y Castilla. El ejército de Castilla, encabezado por el rey

[143] Costumbre árabe de llamar al hombre con su familia.
[144] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 97.
[145] Lévi-Provençal. En: Historia de España, p. 254, nota nº 60.
[146] Sánchez-Albornoz C. *Orígenes del Reino de Pamplona. Su vinculación con el Valle del Ebro.* Introducción, recogida y ordenación de texto y capítulos y confección de los árboles genealógicos por Francisco Javier de Lizarza Inda. Ed. Institución Príncipe de Viana. Pamplona, 1981, p. 148.

Ordoño I, sufrió una derrota en la que murieron varios líderes de Castilla.[147] Al año siguiente, el emir dirigió otra campaña contra Álava y Castilla, acompañado por el general Abd al-Malik Ibn Abass al-Quarshi. En Álava no hubo enfrentamientos, más bien el ejército del emir permaneció allí por algún tiempo. En el camino de vuelta del ejército del emir, Ordoño I intentó poner en marcha su táctica preferida (emboscadas en el camino de vuelta) cerca del valle del Ebro, en un lugar conocido como Foz de al-Marcur. Sin embargo, el plan de Ordoño I frente al general Abd al-Malik Ibn Abass al-Quarshi y su caballería ligera, fracasó y el ejército de Castilla sufrió una matanza en la que los soldados de Castilla cayeron entre la espada y el ahogamiento en el río Ebro.[148]

El al-Bayan de Ibn Idari menciona varias aceifas en el año 251 h – 866 d.C. Una de las aceifas fue dirigida por Abd al-Rahmam, el hijo del emir Muhammad I, con dirección a Álava y Castilla, como la gran mayoría de las aceifas durante el periodo del emir Muhammad. El objetivo de esta aceifa era destruir un gran foso que el reino de Castilla estaba construyendo. El ejército omeya se hizo con el control del foso, y el ejército del reino de Castilla, en su intento fallido de recuperar el foso, fue derrotado y bajo el peso del ejército del emir rompió filas y huyó. El ejército de Castilla tomó el río en su espalda para protegerse, pero con la presión del ejército omeya se vio obligado a huir, y en la huida los soldados se ahogaron o fueron cautivos.[149] Al año siguiente, el mismo noble omeya, Abd al-Rahmam, el hijo del

[147] Inan, Muhammad Ibn Abd Allah. *Dawlat al-Islam fi l-Andalus.* Vol.1. Parte 1, pp. 297-299.
[148] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 98. Y Inan, Muhammad Ibn Abd Allah. *Dawlat al-Islam fi l-Andalus*. Vol. 1, Parte 1, pp. 297-299.
[149] *Ibídem,* p. 98.

emir Muhammad I, dirigió una algara pero esta vez el reino de Castilla se encontraba abatido por la última expedición del foso.[150]

El emir Muhammad I ideó un atrevido plan en respuesta al avance cristiano durante la ocupación del ejército emiral sofocando las rebeliones en todo al-Ándalus. La estrategia consistió en atacar Galicia desde el océano Atlántico. Los espías indicaron al emir que no poseían ni murallas ni fuerza suficiente para defender la ciudad desde el mar. El arsenal recién construido en Córdoba, al llegar a Galicia, fue destruido totalmente. «El emir Muhammad ordenó construir naves en Córdoba para enviarlas al al-Bahr al-Muhit (océano Atlántico) con Abd al-Hamid al-Roubaty, conocido como bi Ibn al-Mugith. Por alguien se tuvo noticia de que Galiquila (Galicia) no poseía un muro del lado del Bahr al-Muhit (océano Atlántico), y que su gente no podía defender a un ejército que venga desde el mar.»[151] Este fue el último intento, en el reinado del emir Muhammad I, de atacar a los reinos cristianos. Posteriormente estalló la rebelión de Umer Ibn Hafsun que consumió todas las fuerzas del ejército emiral de Córdoba. Las rebeliones de los últimos años del reinado de Muhammad I pusieron al emirato en verdadero jaque.

19.2.5. Emir Abdala

En el año 276 h - 889 d.C., el emir Abdala dirigió en persona la primera aceifa, cuyo objetivo fue recobrar el prestigio de su reinado. No hubo grandes acontecimientos bélicos, simplemente se quemaron y destruyeron las cosechas de alrededor de Bobastro. Ibn Hafsun no salió a enfrentarse con el emir. Cuando el ejército omeya marchó y llegó a Córdoba, Ibn Hafsun dirigió una campaña con gran éxito, conquistó

[150] *Ibídem,* p. 98.
[151] Al-Nuary. *Nehait el-Arab fi Fenon al-Dab. Revisado por Mufed Kamiah*. Vol. 20, p. 229. Y Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, pp. 103-104.

Écija, y después la fortaleza de Astaba y el castillo de Ashuna (Osuna).[152] El emir envió a su tío al-Mundir Ibn Abd al-Rahman con un ejército contra Ibn Hafsun. Antes de llegar el ejército para enfrentarse contra el rebelde, Ibn Hafsun pidió el amán que el emir aceptó, proclamándole por segunda vez gobernador de Rayya (Málaga).[153]

19.2.6. Periodo del Califato

Saltamos ahora al periodo del Califato, caracterizado como nos cuenta Dozy, por su auge militar contra todos los enemigos. No es preciso descender a los detalles de cómo transcurrieron las campañas del periodo del Califato, sobre todo del periodo de Abderramán III, y el Almanzor: «Lo que no había intentado nadie, Almanzor había resuelta realizarlo; quería demostrar que lo que era imposible para otros, no lo era para él, y tenía la pretensión de destruir el santuario más venerado por los enemigos del islamismo, el santuario del apóstol, que, según los leoneses, habla combatido muchas veces en sus filas.»[154]

19.2.7. La estrategia militar de los enemigos de los Omeya en al-Ándalus

Al considerar a los enemigos de los Omeya, hemos de referirnos a un acontecimiento, la lucha bélica de los cristianos del norte en la *batalla de*

[152] "De noticias procedentes de al-Idrisi y de Ibn Idari podemos deducir una importante ruta que pasaba por Osuna y en la que se citan las ciudades y distancias siguientes: Córdoba 35 millas a Écija a Osuna 35 millas" Al-Idrisi. *Los caminos de al-Ándalus en el siglo XII,* según "uns al-Muhay wa-Rawd al-Furay" (Solaz de corazones y prados de contemplación). Estudio, edición, traducción y anotaciones por Jassim Abid Mizal. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología. Madrid, 1989, p. 237.

[153] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus, Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue.* Vol. III, pp. 53-54.

[154] Dozy, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*. Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. III, p. 230; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España.* Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. II, Libro 49, pp.132-133; Dozy, R. *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides.* Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. III, pp. 207-208.

Covadonga. Una vez finalizada la conquista del al-Ándalus, los visigodos se refugiaron en las montañas de Cantabria. Algunas crónicas hablan sobre estos guerreros refugiados, que el hambre redujo a una cifra desde tres mil hombres a treinta. Ibn Hayyan, en Fatah al-Ándalus, menciona a estos guerreros visigodos en el periodo del valí Anbasa, al frente de don Pelayo[155] después de asegurar la muerte del rey Rodrigo, «En tiempos de Anbasa, un bárbaro perverso, uno de sus nobles, de nombre Balaya b. Fafila, se sublevó en tierras de Yilliquia contra árabes que dominaban los confines de esta región, expulsándolos de allí. Gobernó durante dos años, al cabo de los cuales subió al trono su hijo Fafila hasta su muerte, acaecida en año 133 [750-751]. Luego gobernó sobre los habitantes de Yilliquia Adfuns b. Bitra, antepasado de Bano Adfuns cuyo poder continúa hasta hoy.»[156]

Ajbar Machmua proporciona más detallas sobre estos guerreros «y se hizo dueño de Galicia, Álava y Pamplona, sin que quedase en Galicia alquería por conquistar, si se excepto la sierra, en la cual se había refugiado con 300 hombres un rey llamado Belay (Pelayo), a quien los musulmanes no cesaron de combatir y acosar, hasta el extremo de que muchos de ellos murieron de hambre; otros acabaron por prestar obediencia, y fueron así disminuyendo hasta quedar reducidos a 30 hombres, que no tenían 10 mujeres, según se cuenta. Allí permanecieron encastillados, alimentados de miel, pues tenían colmenas y las abejas de habían reunido en las hendiduras de la roca. Era difícil a los muslimes llegar a ellos, y los dejaron, diciendo: «Treinta hombres, ¿qué pueden importar?» Despreciárnoslos, por lo tanto, y llegaron al cabo a ser asunto muy grave, como, Dios mediante, referiremos en su

[155] Para dar legitimidad a Don Pelayo. La versión *Albeldense* de la *Crónica de Alfbnso III* le hace hijo del duque Favila, dato confirmado por algunas fuentes árabes. Véase: Crónica de Alfonso III. Textos Medievales. Tercera Edición. Índices preparados por Antonio Ubieto Arteta. Valencia, 1961, p.88.
[156] Fath al-Ándalus, p. 38.

lugar oportuno.»[157] En este texto, representativo de las fuentes árabes, no se encuentra noticia de esta batalla.

Tampoco las crónicas cristianas contemporáneas a esta hipotética batalla, como la crónica 754, reportan noticias acerca de dicha batalla. Sin embargo, hay muchas noticias en las crónicas cristianas posteriores, como la crónica Albeldense y la crónica de Alfonso III, tanto en su versión Rótense como en su versión Ovetense. La crónica 754 habla sobre el valí Anbasa enfrentado al duque Eduo, en la batalla de Poitiers «Entonces Abderraman, al ver ocupada toda la región por su multitudinario ejército, atraviesa las montañas de los vacceos, pasa por los terrenos pantanosos igual que l por los llanos, entra en territorio franco, y tan adentro pantera casteándolo con la espada, que al presentarle combate Eduo más allá del rió Garona y del Dordoña, la hace huir, y solo Dios sabe el número de muertos y desaparecidos. Continuando Abderramán la persecución del mencionado duque Eduo, mientras se detiene a destruir palacios y quemar iglesias, e intenta saquear la diócesis de Tours, se encuentra con Carlos, cónsul de Austria, hombre belicoso dese su infancia y muy versado en asuntos militares, de antemano advertido por Eduo. Después de atormentarse durante casi siete días unos y otros con pequeños enfrentamientos militares, al fin se despliegan en b batalla, y en dura pelea, permaneciendo las gentes septentrionales inmóviles como una pared y maniéndose en bloque como el hielo en época invernal (o en una región polar), pasan a espada en un abrir y cerrar de ojos a los árabes. Cuando la gente de Austria, sobresaliente por la robustez de sus miembros y por su vigorosa mano de hierro, mata, hiriéndolo en el pecho, al rey que le había salido al encuentro, la noche interrumpe al punto la batalla, y desdeñosamente levantan sus espadas, reservándose para la lucha de día siguiente, al ver la gran extensión del campamente árabe. Por la mañana, saliendo de sus habitáculos al amanecer, los europeos divisan las tiendas árabes dispuestas ordenadamente y sus tabernáculos tal como había sido colocado

[157] Ajbar Machmua, pp. 38-39.

el campamento. Sin saber que estaban totalmente vacías y creyendo que dentro de ellas se hallaban las falanges de los sarracenos preparadas para combatir, enviaron exploradores y pudieron averiguar que todos los ejércitos islamitas habían huido y que durante la noche, calladamente, en apretada a columna habían regresado a su patria.»[158]

Mientras que las crónicas posteriores han copiado esta historia con retoques «Sin caer en hipercriticismo iconoclasta parece que estos paralelismos apuntarían en el sentido de que el compilador de *Crónica de Alfonso III* se inspiró -retocándola ligeramente- en *Crónica 754*, para escribir su historia. No introdujo más que unos pocos cambios imperceptibles.»[159] En la crónica de Alfonso III del año 920 se cuenta que algunos godos después de la conquista islámica del al-Ándalus fueron a Francia mientras otros, la gran parte, se quedaron en Asturias con Pelayo, hijo de Fávila, de linaje real. Por eso los astures han elegido luchar contra los sarracenos por causa de la religión, y salvar a la Iglesia, y por honor (un matrimonio que no fue aceptado, el de la hermana de Pelayo con Munnuza, que era sarraceno). Según la crónica, todas estas razones de lucha contra los sarracenos hacen que Tarik envíe un ejército para presionar a Pelayo, ejército en el que se encuentra Oppa, el obispo de Toledo e hijo de Witiza, y don Julián, quienes constituyen la principal razón por la que los musulmanes conquistaron la península Ibérica. Tarik mandó un ejército formado por 187.000 hombres armados, y cuando llegaron a la iglesia de Santa María Virgen, la gran parte había muerto milagrosamente, y el resto en el combate.[160]

[158] Crónica Mozárabe del 754. Nº 80. Edición crítica y traducción por López Pereira. Ed. Anubar. Textos Medievales, 58. Zaragoza, 1980, pp. 99-101.

[159] Chalmeta Gendrón, P. *Invasión e Islamización*, p. 292. Con modificación en la caligrafía por Lafuente y Alcántara.

[160] Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rótense y «A Sebastián»), Crónica Albeldense (y «Profética»). Introducción y Edición Crítica de Juan Gil, F. Traducción y notas de Moralejo, J. L. Estudios preliminares de Ruiz de la Peña J.I. Publicación Universidad de Oviedo, 1985, pp. 201-203.

La crónica *Continuatio Hispana Isidoriana* habla de la derrota de los cristianos, lo que no tiene validez históricamente, ya que todas las crónicas árabes y algunas crónicas cristianas no apoyan la tesis de Covadonga, porque «Que los relatos oficiosos de las guerras de todos los tiempos y países suelen, incluso, convertir en victorias las derrotas.»[161] La única realidad que ofrecen las crónicas cristinas y árabes es el origen del reino de Asturias, es decir, la elección de Pelayo como rey por los nobles godos una vez asegurada la muerte del rey Rodrigo, y no el hecho de la batalla de Covadonga.

Tras la muerte de al-Samh, en la tierra de la Galia, como confirman las crónicas árabes, los soldados eligieron a Abd al-Rahman Ibn Abdala al-Gafiqui como valí hasta que llegó la orden del gobernador de África, Yazid Ibn Abi Muslim, quien designó a Anbasa Ibn Subhaym como valí. Anbasa, según las crónicas de Alfonso III, fue el general musulmán a quién Tarik mandó contra don Pelayo. En realidad, con Anbasa los musulmanes llegaron al punto más lejano de la Galia, con la ocupación de Carcasona, Nimes y Autun y con el acuerdo de pagar el Gizia (el impuesto islámico a los cristianos y judíos) «Per idem tempus in era DCCªLªVIIII, anno imperii Leonis secundo, Arabum centésimo tertio, Ambiza semis cum quattuor annos principatum Spanie accte retemtat. Qui et ipse cum gentes Francorum pugnas meditando et per directos satrapes insequendo infeliciter certat.»[162]

En tiempos de al-Hakam, los reinos cristianos del norte pusieron su pie muy firmemente en dichos reinos, que los emires o califatos fueron incapaces de eliminar, y el por qué es la gran pregunta en la historia de al-Ándalus? Porque no pueden o ¿no quieren?

[161] Sánchez-Albornoz, C. *Otra vez Guadalete y Covadonga*. Cuadernos de Historia de España I-II, 1944, p. 105.
[162] Crónica Mozárabe de 754. Nº 74, p. 88.

La reacción de los Omeya fue castigar a los reinos cristianos del norte en una línea de frontera que, verdaderamente, se vieron obligados a modificar, y en general ésta se situó en los pueblos del norte del valle del Duero o al sur de esta zona. Al mismo tiempo, los galos avanzaron en tiempos de al-Hakam, con la toma de Barcelona, ciudad muy importante en la frontera superior. Es chocante cómo las fuentes árabes trataron con tanta frialdad un acontecimiento tan importante. Y así, por ejemplo, al-Maqqari después de mencionar la toma de Barcelona por los galos, cuenta que al-Hakam, para resarcirse, envió a Malik a Galicia, "Al-Hakam mandó a Abd el Malik ibn Mughith a Galicia e hizo mucho daño"[163] con un ejército que hizo un gran daño, y consiguió mucho botines.

Qué bien se han aprovechado los reinos cristianos del norte y también los galos de la Galia del enfrentamiento omeya entre al-Hakam y sus tíos, según al-Maqqari «Debido a una fitna entre él y sus tíos el enemigo aprovechó la oportunidad en el país de los musulmanes, dirigiéndose a Barcelona y haciéndose dueño de ella.»[164] Dice Ibn Hayyan, «Ésta fue una gran desgracia para los musulmanes,»[165] y la verdad lo fue, pues con el tiempo los reinos cristianos del norte de la península Ibérica iban aumentando. Barcelona fue la cabeza de uno de estos reinos cristianos, el reino de Aragón.

Las crónicas cuentan con mucho orgullo la victoria musulmana contra los francos en el año 192 h - 814 d.C., después de la caída de Barcelona trece años más tarde. Esta expedición fue dirigida por el hijo de al-Hakam y Abd al-Rahman II. Casi todas las crónicas cuentan esta historia, aunque con la caída de Barcelona,

[163] Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 69.
[164] Al-Maqqarí. *Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib*. Vol. 1, p. 339.
[165] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II,* p. 36.

solamente Ibn Hayyan la menciona de una forma breve, «En este año Ludovico, rey de los francos, preparó muchos soldados para llegar a Tortosha (Tortosa o Tarragona). Al llegarle esta noticia a Al-Hakam, éste reunió a muchos soldados en un ejército enorme, dirigido por su hijo Abd al-Rahman. Este ejército fue seguido por muchos voluntarios, que encontraron a los francos en el límite de su país, antes de que éstos conquistaran algo de la tierra de los musulmanes. Los dos ejércitos combatieron y cada uno hizo su esfuerzo demostrando su capacidad. Alá bajó la victoria a los musulmanes y derrotó a los infieles, con muchos muertos y cautivos entre ellos, consiguiendo su dinero y sus cargos, y los musulmanes volvieron victoriosos.»[166] Ibn Hayyan y al-Maqqari mencionan esta batalla refiriéndose a la ciudad de Tortosa que fue un eje principal de la marca superior tras la caída de Barcelona.

En el año 197 h - 819 d.C. hubo una gran batalla dirigida por Ubaid Allah, hijo de Abdala el valenciano. En esta batalla se produjo una gran matanza a los francos, y aun así, los musulmanes no fueron capaces de recuperar Barcelona, y esto significó la rectificación de los Omeya en cuanto a la pérdida de esta plaza tan importante. «En este año tuvo lugar la campaña de Ubayd Allah, hijo de Abdala "el valenciano,'' conocido por "el de las aceifas," primo y yerno del califa, en la aceifa del año, acampando frente a la ciudad de Barcelona, arrebatada a los musulmanes y ocupada por inmensos contingentes de francos, enemigos de Ala, en el día en que los musulmanes plantaban allí sus reales, que fue jueves. Ansiaban estos combatirlos, pero su alcaide Ubayd Allah se lo prohibió terminantemente, al igual que durante las horas consecutivas del día siguiente, viernes, hasta que llegó la hora de la oración. Cuando, habiendo anteriormente ordenado los escuadrones y dispuesto los refuerzos cada cual en su sitio, se cercioró de que era momento del sermón en las mezquitas de los musulmanes, rezó la plegaria correspondiente a dos genuflexiones, montó y ordenó a su gente entablar combate con el

[166] Ibn al-Atir. *El-Kamel fi el Tarij.* Vol. 6, p. 56.

enemigo, lo que hicieron inmediatamente. Con los musulmanes más bondadosos lanzó carga tras carga, sin desistir hasta quebrar las filas y hacer montantadas de hombre y caballos, hasta que, sorprendidos los enemigo de Ala y con el terror metido en los corazones, fueron derrotados y sus cabezas, concedidas por Ala a los musulmanes, que desbarataron sus mesnadas y mataron a la mayoría.»[167]

En la guerra se hace mucho daño, pero hacer daño en la guerra no es el objetivo. Es más bien eliminar el deseo del otro de luchar o resistir. Este objetivo no se cumplió realmente, ni en tiempos de Abd al-Rahman II ni de al-Manzour. Lo que verdaderamente se buscó fue atacar al otro para hacerle daño y conseguir botines; cuanto mayor fuera el daño y los botines, mayor era el triunfo. Otro objetivo de estas guerras consistió en la fama, y por encima de todo, la fama. A los Omeya no les interesaron los terrenos del norte de la península, que eran terrenos de los desgraciados gallegos, porque sabían muy bien que no podían mantener la autoridad. Y así, por ejemplo, muchas zonas que estaban bajo el dominio omeya teóricamente, en la realidad carecían de autoridad; sólo se rezaba por el emir en las mezquitas, en la oración del viernes, y en algunas zonas se cobraban impuestos. Es decir, el valí tenía manos libres en su provincia, algo muy similar a los señoríos de la Europa de la Edad Media, y su lealtad se basaba en que el estado central recibía anualmente los tributos, y dejaba pasar a las tropas del ejército de los Omeya. Sin embargo, con el tiempo los Omeya colocaron a hijos de estos señoríos a los que confiaron su lealtad.

Tanto los reinos cristianos del norte como los rebelde tiene la misma táctica militar por ejemplo el estilo de rebeldía de Ibn al-Gallego es el prototipo de muchos rebeldes, que controlan un castillo, y desde el castillo controlan el alrededor. Cuando

[167] Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y Abd al-Rahman II,* pp. 51-52.

el rebelde siente que el ejército omeya se acerca, el rebelde abandona el castillo y se dirige hacia la montaña o en dirección al reino de Castilla. Y cuando el rebelde cree que puede derrotar una columna del ejército Omeya lo lleva a cabo, como ocurrió con una columna del ejército omeya que siendo enviada a Mérida fue derrotada por Ibn al-Gallego, quien mató a todos los soldados con ayuda de soldados del reino de Castilla.[168] Los rebeldes saben que el ejército omeya no puede estar lejos de Córdoba por mucho tiempo. La incapacidad del ejército para permanecer lejos de su base de Córdoba es un signo de fragilidad que, tanto los rebeldes como los reinos cristianos del norte, aprovechan al máximo. La táctica consistía en escapar hacia las montañas o castillos cuando el ejército se acercaba, dependiendo de la situación de la aceifa o de la campaña del ejército omeya. Los reinos cristianos del norte consiguieron mucho éxito con esta táctica de guerra.

En la historia del al-Ándalus, *las rebeliones fueron la causa principal que debilitó al emirato omeya*, y más tarde serán la razón del colapso del califato omeya. No fueron los vecinos galos del otro lado de los Pirineos, ni los vecinos cristianos peninsulares del norte, sino el mosaico social siempre descontento y encabezado por señores que movilizaban al pueblo en las ocasiones de debilidad del estado central, con el fin de conseguir la independencia en sus respectivas provincias.

La relación entre el emir Abdala y Ibn Hafsun podría compararse como con el juego del gato y el ratón, como lo expresa Lévi-Provençal. En el año 288 h - 901 d.C. Ibn Hafsun hizo entrega de rehenes, que fueron los mejores asesores del rebelde. El emir aceptó el amán, sin embargo un año más tarde, Ibn Hafsun atacó a los pueblos

[168] Ibn Jaldun. *Tarij Ibn Jaldon al-mosama, dyoan al mobatada wa al-jaber fi tarij al-arab wa al-barbar wa man asarhom men zoua al san al-akber.* Ajuste de los textos y márgenes por Khalel Shahada. Revisión por Sohil Zakar. Ed. Dar al-Fiker. Beirut, 2000. Vol. 4, p. 168.

de Córdoba por lo que el emir ordenó decapitar a los rehenes. Desde el año 291 h - 904 d.C. hasta el año 299 h - 912 d.C. tuvo lugar una aceifa contra Bobastro en la que las tropas del emir fueron destruyendo y matando a algunos miembros del ejército de Ibn Hafsun[169] sin llegar a acabar con esta rebelión. Pero gracias a esta guerra de desgaste, el heredero del emir Abdala, su nieto Abd al-Rahman III, terminó con Ibn Hafsun y otros rebeldes. Ninguna campaña en el periodo del emir Abdala fue eficaz; no hubo un plan firme de rodear la fortaleza de Ibn Hafsun y acabar con él, como ocurrió en el reinado del emir al-Mundir. La flojedad del ejército se fue reflejando en todas las provincias de al-Ándalus. Esta guerra podría caracterizarse como una guerra de desgaste, y este fue su valor. La guerra de desgaste es la opción de un estado poco vigoroso, y por ello el modo de relatar este tipo de guerras por los cronistas nos puede resultar un tanto anodino, hasta el punto de que la matanza de un caballo podía resultar una victoria.[170]

La destrucción o la eliminación del enemigo son estratégicamente las formas útiles de enfrentarse a él. Sin embargo, este tipo de guerras para hacer daño o conseguir botines es realmente inútil, pues a lo largo de la historia los reinos cristianos crecieron cada vez más fuertes porque aprendieron a evitar los golpes de las aceifas. Además, la forma de yihad que los Omeya instituyeron fue calando en las escuelas maliki de al-Ándalus y en el pensamiento de los emires y califas de Córdoba. El objetivo en la guerra de eliminar el deseo del otro de luchar o resistir no se cumplió realmente con Abd al-Rahman II, ni más tarde, con al-Manzour. Lo que verdaderamente se buscó fue atacar al otro para hacerle daño y conseguir botines;

[169] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus, Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue.* Vol. III, pp. 140-147.

[170] Por ejemplo, de la notica de Ibn Hayyan sobre la muerte de un caballo del sobrino de Ibn Hafsun, p. 144 de la crónica, o la muerte de un soldado, como las muchas noticias de Ibn Hayyan sobre estos individuos caídos en las últimas aceifas del reinado de Abd Allah, en la crónica de Ibn Hayyan.

cuanto mayor fuera el daño y los botines, mayor era el triunfo. Otro objetivo de estas guerras consistió en la adquisición de la fama. Los Omeya no estaban interesados en los terrenos del norte de la península, que pertenecían a los desgraciados gallegos, porque sabían que no podían mantener allí la autoridad. Y así, por ejemplo, muchas zonas que estaban bajo el dominio omeya, en la realidad carecían de su autoridad; sólo se rezaba por el emir en las mezquitas en la oración del viernes, y en algunas zonas se cobraban impuestos. Es decir, el valí gozaba de una gran libertad en su provincia, algo muy similar a los señoríos de Europa en la Edad Media, y su lealtad se basaba en que el estado central recibía anualmente los tributos, y dejaba pasar a las tropas del ejército omeya.

Ibn Hafsun, hombre inteligente, siguió en un principio la táctica de los reinos cristianos del norte de atacar cuando el ejército estaba en marcha, o cuando el ejército llegaba a su base de Córdoba. La petición del amán por Ibn Hafsun u otros rebeldes era una petición falsa. Hasta que no se cortó la cabeza a Ibn Hasfun y otros rebeldes no se detuvo la rebeldía. La solución de los problemas políticos era extrema, bien cortar la cabeza del rebelde o bien que éste pidiera el amán una y cien veces. Esto demostraba, en primer lugar, la inseguridad del estado omeya, y en segundo lugar, la incapacidad de éste para solucionar la rebelión de raíz, que se encontraba en la injusticia. Las medidas extremas en la política de los Omeya no solucionaron el problema de la rebeldía, al contrario, los rebeldes se encontraban en situación de espera de una oportunidad para empezar de nuevo, y esto se demuestra a través de toda la historia del estado omeya en al-Ándalus.

El año 278 h - 891 d.C. fue el año del auge de las rebeliones en al-Ándalus, como si se acercara el final del estado omeya. Umar Ibn Hafsun tenía como objetivo

el estrangulamiento del emirato conquistando cada vez un pueblo de Córdoba y eliminando cualquier prestigio de los Omeya. Llegó a atacar el mismo puente de Córdoba «y creció el poder de Umer Ibn Hafsun en tales términos, que pudo hacerse dueño del castillo de Aguilar (Poley), distante una jornada de Córdoba. Su caballería se extendió por los alrededores, y avanzaba cada día por la tarde y por la mañana hasta las ruinas de Secunda y el desfiladero de Almeida, sin encontrar resistencia, llegando las cosas hasta el extremo de que uno de los caballeros más animosos del ejército de Umer, que había hecho una incursión con su caballería hasta el desfiladero que domina a Córdoba, pasó el puente y arrojó su lanza contra la estatua que había sobre la puerta del mismo, volviendo después a reunirse con su compañeros.»[171] Más extremo fue quitar el Dawa[172] del emir omeya, en Rayya (Málaga), y sustituirlo por Ibrahem Ibn al-Qasim, es decir, sustituirlo por el gran enemigo de los omeyas de Córdoba, los abasíes en Basura, y más tarde por el chiita fatimí del norte de África.[173]

El emir Abdala, contra la amenaza de Ibn Hafsun, preparó una campaña aunque sus ministros y consejeros, tan acomodados, deseaban la tranquilidad y se oponían a una acción bélica. El emir Abdala no encontró otra alternativa que tomar la iniciativa por una vez de atacar a Ibn Hafsun, obligándole a enfrentarse en campo abierto lo que supuso el primer error mortal del rebelde. Ibn Hafsun estaba convencido de que iba a derrotar al ejército del emir, bastante inferior al ejército del rebelde, y a conquistar Córdoba. La campaña del ejército del emir estaba localizada

[171] Ajbar Machmua. Colección de traducciones, pp. 131-132.

[172] Se llama al-Dawa a la oración por el emir o califa en las mezquitas, y en las épocas islámicas de debilidad fue el único lazo entre el dueño de las provincias y el emir o califa, manteniendo al mismo tiempo la independencia fiscal, jurídica y de ejército. Por ejemplo, la gran parte de los estados abasíes fueron independientes. Y probablemente el dawa del emir Abd Allah en las zonas controladas por Umer Ibn Hafsun fue de este tipo.

[173] Ibn Hazm. *Rasael Ibn Hazm, Naqt al-Arus*. Vol. 2, p. 84; Ibn Jaldun. *Tarij Ibn Jaldun al-mosama, dyoan al mobatada wa al-jaber fi tarij al-arab wa al-barbar wa man asarhom men zoua al san al-akber*. Vol. 4, p. 173.

en el pueblo de Secunda. Ibn Hafsun intentó quemar el campo del emir pues era un experto en este tipo de incursiones, sin embargo la guardia del campo fue capaz de detenerle.[174] Al día siguiente[175] el ejército del emir estableció su campo en la orilla de Al-Foshkah (Carchenas),[176] a dos millas del castillo de Poley. Ibn Hafsun estaba más preocupado por el impacto de enfilar a su gran ejército[177] que de tomar posiciones correctas, permitiendo al ejército omeya que se organizara tomando a la montaña como protectora de la espalda del ejército de Córdoba. El ejército de Ibn Hafsun estaba acostumbrado a operaciones bélicas de piratería y no a enfrentarse como un ejército organizado; cuando el ala izquierda del ejército del emir destruyó el ala derecha del de Ibn Hasfun, el ejército del rebelde se dio a la fuga; algunos soldados se refugiaron en el castillo de Poley y el resto de ellos fueron perseguidos por las tropas del emir. Por la noche Ibn Hafsun con sus soldados huyeron a Archidona y después a su base en Bobastro. El castillo de Poley se quedó vacío, y el emir ordenó decapitar a cualquier hombre cuyo nombre no estuviera en la lista de los guardias del castillo.[178]

La batalla de Poley fue el punto de partida contra Ibn Hafsun, y así ocurre en la historia, una batalla inicia un nuevo periodo. El emir Abdala aprendió una buena lección, esto es, actuar con crueldad contra los enemigos rebeldes. Y gracias a esta

[174] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus, Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue.* Vol. III, pp. 102-103.
[175] Era el sábado 1 de safer de 278 h - 15 de mayo de 891 d.C., Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib.* Vol. 2, p. 123.
[176] Al-Foshkah (Carchenas) es un arroyo del río jous (Guandajos), afluente del río Guadalquivir.
[177] Según Ibn Adari, el ejército de Ibn Hafsun cuenta con treinta mil hombres, mientras el ejército del emir Abd Allah con dieciocho mil hombres. Ibn Idari, Muhammad. *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 2, p. 123. Sin embargo, la cifra de Ibn Hayyan es de treinta mil hombres, Ibn Hasfun es catorce mil del ejército del emir. Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus, Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue*. Vol. III, p. 104.
[178] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus. Chronique du régne du califa umaiyade 'Abd Allah à Cordoue.* Vol. III, pp. 94-97.

batalla se ahorraron muchas fuerzas para acabar con un buen número de enemigos. Hubo aceifas cada año contra Ibn Hafsun para agotar su propia fuerza o acabar con él si era posible. Tomar la iniciativa de atacar a Ibn Hafsun fue eficaz a largo plazo en la lucha contra él.

La batalla de Poley supuso un error para Ibn Hafsun por lo que fue clave en la lucha contra él. El propio Ibn Hafsun en el año 286 h - 899 d.C. cometió otro error fatal con su conversión al cristianismo. Con esta decisión perdió el apoyo de grandes generales ya que carecía de prestigio moral y había demostrado que no le importaba infringir cualquier código moral. Sin embargo, a Ibn Hafsun le importaba su imagen religiosa como caudillo. Gran parte de su fuerza se proclamó contra él, mientras el resto cayó en la guerra de desgaste contra el emirato.[179] Ibn Hafsun era un tipo raro y su rareza es plasmada por Ibn Hazm, quien en su libro naqt al-Arus cuenta cómo Ibn Hafsun mató a su hijo Ayoub mientras que se enfrentó a su hijo Suliman en una batalla de la que resultó herido y como consecuencia se sintió orgulloso.[180] Las acciones de Ibn Hafsun parecen tener su origen en su rareza, en sus intereses y en las circunstancias del momento.

El periodo del reinado del emir Abdala es un periodo de rebeliones por excelencia, cuyos rebeldes de todos los colores del mosaico social hacen frágil a al-Ándalus. El estado entra en parálisis por completo en todas las regiones; en cada una de ellas hay un reyezuelo, y en esta tragedia política cada reyezuelo controla una fortaleza o un plaza y proclama su independencia. El estado de al-Ándalus en el reinado de Abdala fue un “estado de taifas”, cuya diferencia esencial con taifas fue el

[179] Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus, Chronique du régne du califa umaiyade ‘Abd Allah à Cordoue.* Vol. III, p. 128. Y en Ibn Idari. *Muhammad.* Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib. Vol. 2, p. 129.
[180] Ibn Hazm. *Rasael Ibn Hazm, Naqt al-Arus.* Vol. 2, p. 89.

control del emir Abdala sobre la sede del gobierno central en Córdoba. La capital fue la única que no cayó en el vicio andalusí de la independencia.

Ibn Hayyan menciona otra campaña contra Ibn Hafsun y sus dominios, en el año 283 h - 896 d.C. Esta campaña fue muy larga, con una duración de cuatro meses y diez días, sin embargo no tuvo grandes resultados con respecto a daños materiales y botines.[181] La filosofía de los Omeya al gobernar las provincias de al-Ándalus consistió en el cobro de impuestos o la destrucción de las cosechas y los edificios. Para garantizar el cobro de impuestos los Omeya disponían de un cliente que tenía esta misión. Los plebeyos no encontraron gran diferencia con los rebeldes, que también cobraron impuestos. La gente buscaba seguridad de vida y la encontró con Ibn Hafsun, según cuenta Ibn Idari.[182]

Ibn al-Jatib nos ofrece una breve explicación de cómo era este "estado de taifas" en el reinado de Abdala. «Y no sabe Abdala a dónde girar su cara: a Ibn Hafsun, el gran jefe de los rebeldes que está al lado de Córdoba y conquistó gran parte del país como Elvira y Rayya (Málaga), entre otros lugares; a Ibn Hajaj que independizó Ashbilia (Sevilla) y Carmona, entre otros lugares; a Abd al-Rahman al-Gallego (el hijo del gallego), en Batlos (Badajos); a Abd al-Malik Ibn Aby al-Jaud en Bajat al-gharb (al oeste de Beja); a Ibn Salim en Shidona (Sidonia); a Ibn Elias del castillo que partencía a él; a Khair Ibn Shaker en Shozar (Jódar); a Umar Ibn Mudm al-Hartuly; a Said Ibn Hazel en la fortaleza de Monteleón;[183] a Banu Habel en el castillo en Jaén; a Isahaq Ibn Ataf en Mantasha (Mentesa) Jaén; a Said Ibn Salima Ibn Judy en Ghernata (Granada); a Muhammad Ibn Adaha, el jefe de los árabes en Elvira; a Aby Bakar Ibn Yahia en Shantamaria (Santa María, Algarve-

[181] *Ibídem,* pp.120-122.
[182] Ibn Idari, Muhammad. Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib. Vol. 2, p. 117.
[183] Esta fortaleza fue localizada por Lévi-Provençal, «más cerca de Jaén y no lejos de la plaza de Martos,..».

Portugal); a Salim Ibn Muhammad l-Shazony en Shirish (Jerez);[184] a Abd al-Wahab en Marín; a Yahih al Tajby al-Azkar en Saracosa (Zaragoza).»[185]

La crisis política tuvo una deducción económica grave. Las provincias independientes no pagaban tributos, y sin tributos el estado se quedaba sin dinero. La crisis económica se pudo paliar en cierta medida gracias al emir Abdala, que tuvo fama de ser ahorrador y, avaro, según algunas fuentes, y al ahorro del estado antes de esta crisis «Cuando aumentaron los rebeldes se redujo el al-Jaraj[186] y la gente suspendió el pago en las regiones. El jaraj en al-Ándalus era de trescientos mil dinares, cien mil para los ejércitos, cien mil para los gastos del estado que surgieran, y cien mil se almacenaban y ahorraban. Los ahorros en estos años se gastaron.»[187]

[184] "En la provincia de Sidonia en al-Ándalus, entre ella y Kalshanah (Calsena) hay 25 millas, y tiene mucha agricultura y se puede cultivar trigo. Al-Humarí al-Roud al-Matar fi ajbar al-Aktar, pp. 339-340.
[185] Ibn al-Jatib Tarij. *España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam,* p. 27. Lugares localizados por Al-Humarí al-Roud al-Matar fi ajbar al-Aktar y con la ayuda de Lévi-Provençal, en: Historia de España, pp. 216-219.
[186] Impuestos fiscales en el estado islámico que paga cada persona, por la agricultura y el comercio. La gran parte de los impuestos en al-Ándalus son por la agricultura.
[187] Ibn Jaldun. *Tarij Ibn Jaldun al-mosama, dyoan al mobatada wa al-jaber fi tarij al-arab wa al-barbar wa man asarhom men zoua al san al-akber*. Vol. 4, p. 170.

20. Conclusiones

20. Conclusiones

1. El Islam temprano tuvo que enfrentarse a los dos grandes imperios, el sasánida persa y el bizantino. En el ambiente de choque político y bélico entre el Islam y el imperio bizantino, Juan Damasceno aparece como protagonista intelectual. La fama del Damasceno, en el contexto del Islam, inspirará a los escritores europeos, sobre todo desde el segundo milenio, de forma que casi todos interpretarán el Islam como el anticristo. La leyenda de Bahīrā del Damasceno constituiría para occidente una base de la vida de Mahoma, considerado como falso profeta e inventor de una religión.

La manida excusa de la conquista árabe como un castigo divino sirvió para argumentar las derrotas que sufrieron algunos emperadores iconoclastas. El lento surgimiento del Islam suponía la creación y el establecimiento de una nueva religión, que cobró su mayor fuerza a lo largo de los siglos VII y VIII.

2. El impacto de la Cruzada y su finalidad, es decir, la lucha por la protección de la fe cristiana y por la conversión de los musulmanes, eran asuntos fundamentales para los intelectuales de la Iglesia. Pedro el Venerable surge como uno de los resultados de este choque y con un profundo significado en esta lucha en relación a la creación del proyecto de Cluny. Con el Venerable se produjo un sincero esfuerzo por comprender el Islam en sus fuentes y estudiarlo con mayor rigor.

3. La obra de Al-Kindī alcanzó una gran fama en la literatura anti-islámica. Al-Kindī fue uno de los primeros críticos eruditos de las doctrinas y tradiciones religiosas sarracenas y uno de los primeros polemistas cristianos contra el Islam, en lengua árabe.

4. Europa Central temía una continuación de las incursiones turcas que propiciaran un movimiento de apostasía en Europa y que ésta fuera invadida por el Islam. Por lo tanto, todos los cristianos deberían conocer el verdadero carácter del Islam. Las traducciones del texto del Corán catalogadas en conjunto como "traducciones latinas del Corán" pretendían proporcionar a los teólogos un material que les ayudara a fundamentar sus teorías de rechazo a la doctrina islámica.

La falsificación del significado en la traducción del texto del Corán para afirmar la doctrina cristiana fue una estrategia habitual en las obras posteriores sobre el Islam y en las obras de muchos orientalistas. Cabe pensar que el texto original del Corán hubiera sufrido los efectos de las traducciones. El planteamiento de la duda es inevitable tratándose de traducciones realizadas con una finalidad hostil y con el objetivo de que el texto resultase más repulsivo o erróneo.

Si en la época medieval, incluso en el Renacimiento, el Corán se analizó para combatirlo, a partir del siglo XVIII se estudió el Islam sin un fin polémico. El espíritu de la cruzada fue sustituido por el espíritu de colonización, y este cambio se debió principalmente a una orientación más documentada de la teología del Islam.

5. La visión de las Cruzadas que se refleja en los escritos en la Edad Media es la de una respuesta a los ataques externos de musulmanes y paganos y, a las amenazas internas de los herejes y cismáticos. La identidad de las Cruzadas fue cristalizando gradualmente como consecuencia de la labor de los cronistas y escritores medievales que recogieron en sus escritos las historias de las sucesivas expediciones militares a Tierra Santa. Aunque en el siglo XVI las Cruzadas tendían a ser amenazadas como parte de la historia nacional, sin embargo, el espíritu de la cruzada se mantuvo vivo tanto por el avance turco como por las guerras de religión.

6. Frente al impetuoso avance del imperio turco otomano, las potencias cristianas en Europa se plantearon cómo frenar dicho avance que amenazaba al imperio bizantino. La propaganda que surgió en contra de los turcos fue muy similar a la propaganda de la Cruzada en contra de los árabes; el turco era, por tanto, el anticristo. Las personalidades más influyentes en la vida política y religiosa de la época se mostraron partidarias de la cruzada guerrera. Sin embargo, en esta decisiva coyuntura surgió un defensor que se inclinó por una estrategia pacifista e intelectual: Juan de Segovia.

En el origen de la conciencia moderna de Europa y de la identidad europea, el Islam podría figurar entre los factores que la ayudaron a definirse, dada la reiterada agresión musulmana contra Europa, entre los siglos VII-VIII y X y entre los siglos XIV y XVIII.

A la pregunta, que tantos se han hecho y se hacen, sobre por qué el ejército otomano fue tan poderoso, se puede responder en primer lugar que, Dios utilizaría a los musulmanes como instrumento para castigar el pecado de los cristianos. En segundo lugar, encontramos respuesta en las cualidades humanas de sus militares: audacia, templanza, resistencia, disciplina, estrategia sin división de fuerzas o pérdida de esfuerzo y, finalmente, celo religioso.

Los turcos copiaron los modelos europeos en muchos aspectos de la vida hasta llegar a la autodestrucción. Los cristianos, finalmente, consiguieron quebrantar el imperio turco. Es por ello, por lo que la fuerza militar no es el único fundamento de un imperio. A pesar de todos sus defectos, el imperio turco fue el único defensor del Islam frente a la Europa cristiana y, más tarde, frente al imperialismo europeo, que con alma de Cruzada moderna, invadió a los países árabes e islámicos.

7. El interés contemporáneo por la Historia de España en Holanda empieza con el arabista Reinhart Dozy, a mediados del siglo XIX, quien se interesó por la Historia de España medieval, con su gran influencia arábiga. Dozy presenta un orientalismo colonizador; es un pensador con una idea preconcebida acerca de todo lo que no pertenezca a Europa, y en la cultura del Islam europeo no encuentra ningún elemento positivo, destacando siempre las deficiencias e indagando en las carencias y, al mismo tiempo, omitiendo aspectos relevantes.

El trabajo de Dozy que he analizado fundamentalmente ha sido la *Historia musulmana de España*, una de las obras de divulgación más importantes de la historia islámica de la Península Ibérica. Este trabajo no es una obra histórica desde el punto de vista historiográfico, sino más bien una obra de la literatura, con un estilo anecdótico, pintoresco, ingenioso y peregrino en la narración.

8. La *Historia de los musulmanes de España* es escasa en bibliografía, el mismo Dozy confesó que solamente utilizó las obras que encontró en Europa, aunque creyó haber encontrado casi todas las obras y manuscritos relativos a la Historia de los musulmanes en España. Al mismo tiempo, es cierto que esta obra contiene un gran número de notas de pie, pero los problemas que representan estas referencias no se discuten. Probablemente, Dozy no creería que este tipo de crítica de las fuentes fuera apropiada en su trabajo.

Dozy, al igual que la gran mayoría de los orientalistas, utilizó las obras de los viajeros europeos como fuente principal, de tal modo que la exageración se convirtió en hábito y estrtegia para llamar la atención.

9. Entre las obras de Burckhardt, Dozy seleccionó exclusivamente *Notas sobre los beduinos y los wahabíes durante sus viajes por el este.* Primeramente, el autor utilizó la mitad del título, ignorando la segunda mitad, *los wahabíes*. En segundo lugar, esta obra de Burckhardt versa principalmente sobre los wahabíes y las notas sobre los beduinos son algo introductorio. En tercer lugar, la pequeña parte referente a los beduinos fue utilizada por Dozy para hacer una presentación patética del árabe. De modo similar, al analizar la obra de Caussin, una fuente utilizada por Dozy y contemporánea a él, se puede comprobar que es su imaginación la que relata los hechos sobre los árabes. De alguna forma Dozy ha hecho cargar a otros autores con la culpa de sus prejuicios hacia los árabes.

10. En el entendimiento de Dozy, la conquista de al-Ándalus se llevó a cabo por la búsqueda de fortuna. Las crónicas latinas que fueron la fuente esencial que le permitió a Dozy construir una patética teoría sobre la conquista de al-Ándalus, al mismo tiempo, fueron rechazadas en tanto que, por ejemplo, mostraban el interés por ensalzar a Mío Cid. En realidad, la conquista de la península Ibérica fue una obra ambiciosa del Omeya de Damasco cuya intención era demostrar a los musulmanes que dicha conquista se llevaría a cabo del mismo modo en que lo habrían hecho los califas ortodoxos musulmanes.

Dozy disponía de formación insuficiente y de información errónea respecto a asuntos básicos de historia, de religión y de lengua árabe. Se atrevió a afirmar que sólo en la civilización islámica se produjeron guerras civiles, lo que no ocurrió en el Cristianismo; conclusión que carece de fundamento histórico pues son bien conocidas las guerras religiosas en Europa y, anteriormente, en el imperio romano desde el comienzo del Cristianismo. Una generalización que hace Dozy es afirmar

que los árabes no son religiosos, en contraste con los persas que son religiosos por naturaleza. Incluso su formación lingüística no parece ser tan extraordinaria, pues se encuentran errores en sus traducciones que podrían ser advertidos por arabistas y por el lector familiarizado con la Historia islámica y la Historia de al-Ándalus.

11. La literatura árabe fue una importante fuente histórica para Dozy, de forma que casi la mitad de las escasas fuentes que utilizó procedían de la literatura, como las obras de Ibn Basam el Masudi o el Muarid. La obra de el-Masudi es una colección de poemas que utilizó para su *Historia de los musulmanes de España*. Es curioso que tradujera literalmente numerosos poemas de esta obra aún concibiendo en su pensamiento que la poesía árabe careciera de imaginación.

12. Dozy explica la historia islámica utilizando conceptos nuevos del siglo XVIII, como ocurre en su narración acerca de la lucha de clases entre los primeros musulmanes. Dozy introduce el concepto de nacionalismo español en el siglo IX. Tal utilizara el término “español” para diferenciar a los cristianos de los árabes, pero en realidad lo utilizó con el sentido del siglo XIX, la complacencia del nacionalismo.

En la creación del héroe, Dozy extrae exclusivamente los datos que le interesaron de las fuentes, con el fin de plasmar una imagen distinta a la realidad histórica. Un ejemplo de ello es Ibn Jafsun, el héroe del nacionalismo español frente a los árabes. Además, entre los “personajes” de su obra, Dozy introduce numerosos diálogos, que parece imposible que se remonten a los orígenes e, incluso, se atreve a describir su estado de ánimo y a menudo con gran detalle.

13. No se pueden ignorar las obras de pensamiento que condujeron a Dozy a un prejuicio racial tan obvio. Dozy obtuvo información de obras como *Ensayo sobre la*

desigualdad de las razas humanas, de Gobineau, con un manifiesto prejuicio racial. Por tanto, los prejuicios que Dozy plasmó en su obra carecen de valor científico.

14. En cuanto a la ficción en *Historia de los musulmanes de España*, Dozy adopta el estilo de Juan Damasceno en el uso de la desacreditación dirigida sobre todo a Mahoma y a sus compañeros. En la transmisión de una información novelada y no siempre exacta, a pesar de la traducción de las fuentes, Dozy adoptó el estilo de Edward Gibbon.

15. En el análisis de la obra de Dozy es fundamental considerar otros aspectos que influirían probablemente en la deficiencia de su historicidad. Por un lado, la concepción de Dozy acerca de los árabes podría haberse debido a su anticlericalismo y a que los prejuicios cristianos contra el Islam habían influido en su juicio. Por otro lado, Dozy nunca viajó fuera de Europa y nunca visitó un país árabe. Pese a su ignorancia, resulta sorprendente su desprecio hacia España, considerada como nación carente de cultura, y hacia la cultura islámica. Finalmente, su carácter soberbio para reconocer sus errores y su gusto por los laureles literarios, que reconocieron algunos de sus contemporáneos, le incapacitarían en cierta medida en la búsqueda de la reconstrucción histórica.

21. Fuentes y Bibliografía

21.1. Introducción a las fuentes y a la bibliografía utilizada

En este trabajo he utilizado con frecuencia referencias bibliográficas pertenecientes a las fuentes primarias, así como a la literatura secundaria. He intentado ser fiel en la traducción de los textos de las fuentes a la lengua castellana, lo que me resultó fatigoso, pero en mi opinión ha sido imprescindible y ha merecido la pena y, para ello ha sido de gran provecho mi lengua madre, el árabe. Por otra parte, he utilizado en la medida de lo posible, estudios nuevos que se encuentran en obras anglosajonas, francesas, árabes, y como no, en lengua castellana.

En la primera parte de esta Tesis -los orígenes del orientalismo antiguo-, he aprovechado los estudios que sitúan la polémica anti-islámica en el contexto de los grandes acontecimientos y movimientos históricos. El análisis de los hechos históricos debe hacerse frente a su forma actual con el objetivo de explicar cómo las imágenes distorsionadas del Islam tomaron forma.

En la segunda parte, respecto a la obra de R. Dozy, he utilizado tres versiones del mismo libro con el fin de que mi traducción del francés al castellano respetara al máximo el texto original en francés. La primera, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, (711-1110)*, Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861. La segunda es la primera traducción del libro al castellano, realizada por Federico de Castro, catedrático de Historia de España de la Universidad de Sevilla, *Historia de los Musulmanes de España*, Ed. Turner. Madrid, 2004. Y por último, la versión de Magdalena Fuentes, *Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides*, Ed. Calpe. Madrid-Barcelona, 1920.

He de destacar que fue hartamente costoso, establecer comparaciones entre las tres versiones, en lo que se refiere a cada uno de los textos presentados en nuestro trabajo.

21.2. Fuentes

‘Abd Al-Malik B. Habîb (m. 853). Kitab Al-Ta'rîj. Edición y estudio por Jorge Aguadé. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. Madrid, 1991.

Abd Al - Rahman III Al-Nasir, editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices, por E. Levi-Provençal y Emilio Garcia Gómez. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín de Estudios Árabes. Madrid-Granda, 1950, p. 96.

Abo el-Fārj Muḥammad, conocido como el-Warāk (murió el 17 Septiembre de 995 ó 998). Kītāb al-Faḥrtlil-Nādīm. Ed. Rida Tajdad. Tihran, 1971.

Abo Baker Ahmad Ibn Ali Al-Jatib al-Bughdady (murió en 1070). Tarije Baghdad. Ed. Dar el-Kitab al-ilmi. Editada por Mustafa Abd al-Kader Ataa. Beirut, 1996.

Abo Naim Ahmed Ibn Abd Allah El-Asbahany (murió en 1038). Kitab Marafat al-Sahabah. Ed. Dar el-Watan lil-Nasher. El-Riad, 1998.

Abū ‘Alī Al-Husayn Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sīnā (Bujará 980-Hamadan 1037). Kitab Al Qanûn fi Al-Tibb. Ed. Al-Matabah Al-Amiria. El Cairo, 1877.

Abū l-Fidā (m.1331), Taqwīn al-Buldān. Ed. Dar Sader, Paris, 1850.

Abu Ubayd Al-Bakri. Geografía de España (Kitāb al-masālik wa-l-mamaālik). Introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal Beltrán. Ed. E. Vidal. Col. Textos Medievales Nº 53. Zaragoza, 1982.

‘Abu Ubayd al-Bakri (m. 1094). Geografía de España. Kitab al-Maslaik wa-l-mamalik. Introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal Beltrán. Ed. Textos Medievales. Nº 52. Zaragoza, 1982.

‘Aby Abd Allah Yakot Al-Hamuy. Mojam el-beldan (m. 1228). Ed. Dar Sader. Beirut, 1977.

Ajbar Machmua. Colección de traducciones. Trad. Lafuente y Alcántara, M. Real Academia de la Historia. Ed. Facsimilar de Madrid. Madrid, 1867.

Ajbar Machmua. Revisado por Ibrahim al-Abary. Ed. Dar al-Kitab al-Masry (El Cairo) y Dar al-Kitab al- Lubnany (Beirut), 1989.

Al-Balāḍārī, Ahmād Ibn Yāhīā (m. 892). Kītāta Fūtūuh al-Būldān. Ed. Dar wa maktabt el Helal. Beirut, 1988.

Al-Bîrûni (m.1048), Abī Al-Riḥan Muḥammad Ben Aḥmed Al-Bîrûni Al-khorzmī. Athâr ul-bâkiy an el Ômam “Chronologie Orietalischer Völker“. Editado por E. Sachan. Ed. Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1879.

‘Al-Daby. Boghiat al-Maltames fi Tarij rejal al-Ándalus (m. 1203). Revisado por Ebrahim al-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Masry (El-Cairo), y Dar al-Kitab al-Lubnany (Beirut), 1989. Vol. I.

Al-Ḏahab, Muḥammad b. Aḥmad b. Uṯmān b. Qaimāz b. Abd Allāh (m.1348). Ta'rīj Al-islāmwa-wafaīāt al-mashaḥīrwal-a‘lām. Editado por Omar Abd el Salam Tadmery. Ed. Dar el-Kitab el-Araby. Beirut, 1994.

Al-Himyari. Al-Roud al-Matar fi ajbar al-Aktar (m. siglo XV). Revisado por Ihasan Abas. Ed. Makabet Lubnan. Beirut, 1984.

Al-Himyari. Kitab Ar-Rawd Al-Mi’tar. Trad. Maestro González, Mª. P. Ed. Textos Medievales, 10. Valencia, 1963.

‘Al-Humedy (m.1095). Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus. Revisado por Dar al-Trath. Ed. al-Dar el-miria lil talif wa al-targama. El Cairo, 1966.

Ali Ibn Ibrahim Ibn Ahmad El-Halby (m.1044). Kitab el-sira al-Halabia “Insan el-Uion fi sirat al-amin, al-Mamoun.” Ed. Dar el-Kitab el-Almia. Beirut, 2006.

‘Al-Idrisi (m.1166). Los caminos de al-Ándalus en el siglo XII, según “uns al-Muhay wa-Rawd al-Furay.” Estudio, edición, traducción y anotaciones por Jassim Abid Mizal. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología. Madrid, 1989.

Al-Jāšnī, Abo Abd Allāh IbūAbdos (m. 899). Al-Wzārẗwākūtāb. Editado por Mustafa el Saqa; Ebrahim el-Abary; Abd el-Hafiz Shalby. Ed. Maktabat Mustafa el-Baby al-Halby. El Cairo, 1938.

Al Kandī, ‘Abd Al-Masih Ibn Ishaq. Risálat 'Abd Allah Ibn Ismà'ïl al-Hôshimïilà 'Abdal' Masïh Ibn Ishâq al-Kindîwa-Risâlat al-Kindîilà al-Hâshimî (The Apology of El-Kindi: A work of the Ninth Century written in Defence of Christianity by an Arab. London, Turkish Mission Aid Society, reimpr. El Cairo, 1880, ed. Calbert, London, 1885. Traducción latina de Pedro de Toledo, ed. Muñoz Sendino, J., «Al Kindi, Apología del Cristianismo,» Miscelánea Comillas XI y XII (1949), pp. 337-460. Traducción francesa de la versión árabe, Tartar, G., Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma’mûn (813-834). Les Epîtres d’Al-Hashimî et d’Al-Kindî. Nouvelles Éditions Latines, París, 1985.

Al-Khatīb Al-Baghdadī, Abu Bakr Ahmad Ibn ‘Ali ibnThabitibn Ahmad Ibn Mahdi al-Shafi’i (m. 1071). Ta’rikh Madint Al-Sālām wa Ajbar Muhad ithiaḥ w zīkrqātīniah Al-ôlmā men ghīr Aḥlaḥwaridiaḥ, conocido como Ta’rikh Baghdad. Editado, corregido y comentarios por Bashar Awad Marouf. Ed. Dar Al-Gharb al-Islamy. Beirut, 2001.

‘Al-Maqqari (m.1733). Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib. Crítica y revisión por Ehsan Abbas. Ed. Dar Sader. Beirut, 1988.

Al-Maqrizī, Taqi Al-Din Ahmad Ibn ‘Ali Ibn ‘Abd al-Qadir Ibn Muhammad al-Maqrizi (m.1442). Mawaiz wa Al-'i'tibar bi dhikr Al-khitat wa Al-'athar. Ed. Dar el Kitab Al-Almia. Beirut, 1997.

Al-Māwārdī, Alīibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Baṣrī (m.1058). Al-Ahkām al-Sūltānīāw’al-Wīlāyāt al-Dīnīyyā. Ed. Dar el-Hadith. El Cairo, 1997.

‘Al-Nuary (m.1332). Nehait el-Arab fi Fenon al-Dab. Revisado por Mufed Kamiah. Ed. Dar al-Kitab el-Elmia. Beirut, 2004.

Al-Qāftī, Gāmāl el-DīnAbī al-Ḥasān (m. 1248). Ajbar al-ÔlamāBīAjbar al-Ḥokamā. Ed. Makabt al-Mutanby, El Cairo.

Al-Qālqāshāndī, Šīhāb ad-DīnAbū l-Abbās Ahmād (m. 1418). ṣubḥ al-ašāfīṣnäẗ al-īnšā. Ed. Dar al-Kitab al-Almia. Beirut, 1997.

Al-Sūyūtī, ‘Abd al-Rāhmān Ibn Abī Bākr Ibn Muhāmmād (m. 1505). Dūr al-Mānthūr. Editado por Hamdy el-Dimrdah. Ed. Maktaba Nizar Mustafa al-Baz. El Cairo, 2004.

Al-Ṭābrī, Mūhāmmād Ibn Ŷārīr (m. 922). Tārīj al-Ṭābrī: Tārīj al-rūlwa al-mūlūk, wa ṣālāt tārīj al-Ṭābrī. Ed. Dar al-Turath. Beirut, 1967.

Al-Zahaby (m.1348). Tarij al-Islam wa wafiat almashir wa al-Alam. Revisado por Omar Abd al-Salm Tudmir. Ed. Dar al-Kitab al-Araby. Beirut, 1990.

Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rótense y «A Sebastián»). Crónica Albeldense (y «Profética»). Introducción y edición crítica de Juan Gil, F. Traducción y notas de Moralejo, J.L. Estudio preliminar de Ruiz de la Peña J. I. Publicación Universidad de Oviedo, 1985.

Crónica de Alfonso III. Textos Medievales. Tercera Edición. Índices preparados por Antonio Ubieto Arteta. Valencia, 1961.

Crónica de Veinte Reyes. Estudio histórico y estudio paleográfico Gonzalo Martínez Diez, estudio literario, estudio lingüístico y notas José Fradejas Lebrero, ed. Ayuntamiento de Burgos. Burgos, 1991.

Crónica General de España de 1344. Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el conde de Barcelos don Pedro Alfonso. Preparada por Diego Catalán y María Soledad de Andrés. Ed. Universidad de Madrid. Madrid, 1970

Crónica Mozárabe del 754. Edición, crítica y traducción por López Pereira. Ed. Anubar (Textos Medievales, 58). Zaragoza, 1980.

Crónica Najerense. Ed. Juan A. Estévez Sola, Akal. Madrid, 2003.

El-Masudi (m. 346). Murj el Dahb wa Madin el Johar.Ed. El-Shirkah al-almia lil Kitab. Beirut, 1989.

Fath al-Ándalus. Crónica anónima del siglo XII. Trad. Penelas, M. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Fuentes Arábico-Hispanas, 28. Madrid, 2002.

Ibn Abd al-Hakam (m. 871). Conquista de África del Norte y de España. Trad. Vidal Beltrán. Textos Medievales, 17. Ed. Anubar. Valencia, 1966.

Ibn AbīṢbaīa, Môfak el-DīnAbi al-Baas (1203-1270). Iôn al-anbāFīṬbākat al-Ṭebā. Editado por Nizar Rida. Ed. Dar Maktabat al-Haiah. Beirut, 1998.

Ibn Al-Abbar (m. 1260). Al-Hilaa el-Sira. Crítica y comentarios en los márgenes del libro por Hisen Mounis. Ed. Dar al-Marif. El Cairo, 1985.

Ibn al-Atir (1233). El-Kamel fi el Tarij. Revisado y corregido por Muhammad Yusuf al-Dakak. Ed. Dar el-Kitab el-Elmia. Beirut, 1987.

Ibn al-Jatib (m.1369). Ihatah fi-Ajbar Ghernatah. Revisión, introducción, y comentarios en los márgenes por Muhammad Abd Allah Anan. Ed. Maktabet al-Janjey. El Cairo, 1973.

Ibn al-Jatib (m.1369). Tarij España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam. Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Maslaik. Beirut, 1956.

Ibn Al-Kardabus. Historia De Al-Ándalus. Edita y traducida por Felipe Maíllo. Ed. Akal. Madrid, 2008.

Ibn al-Nādīm, Abu'l-Faraj Muhammad bin Is'hāq (m. 995). Kitāb al-Fihrist. Editado por Ebrahem Ramadan. Ed. Dar al-Marfa, Beirut, 1997.

Ibn al-Qutiyya (m. 978). Tarij Iftitah al-Ándalus. Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1989.

Ibn Anas al-Udhri (m. 1085). Al-Msalik Ila Gami al-Masalik. Fragmentos Geográficos e Históricos. Crítica por Abd al-Aziz al-Ahwany. Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid. Madrid, 1956.

Ibn Hayyan (m.1031). Kitab al-Muqtabis fi Akhabar Rijal al-Ándalus. Chronique du régne du califa Umaiya de ‘Abd Allah à Cordoue. Editado por Melchor Martínez Antuña. Ed. Librairie Orientalist. París, 1937. Vol. III.

Ibn Hayyan (m.1031). Al-Muqtabis. Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994.

Ibn Hayyan (m.1031). Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I]. Traducción, notas e índices de Muhamad Ali Makki y Federico

Corriente. Publicación del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza, 2001.

Ibn Hazm (m. 1064). Jamhart Ansab el-Arab. Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar el-Marif bi Misr. El Cairo, 1948.

Ibn Hazm (m. 1064). Rasael Ibn Hazm. Naqt al-Arus. Revisado por Ehsan Abass. Ed. Al-Mosash al-Arabia lil-Drasat wa al-Nasher. Beirut, 1987.

Ibn Hisham, Abd el-Malik (murió en 799) Sirat al-Naby "Salah Allah aliah wa Salam." Editado por Majdy Fatahy El-Said. Ed. Dar al-Sahab alil Truath. Tanta, 1995.

Ibn Idari al-Bayan al-Magreb nuevos fragmentos almorávides y almohades, traducidos y anotados por Ambrosio Huici Miranda. Ed. Textos medievales, 8. Valencia, 1963.

Ibn Idari, Muhammad (m.1312). Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib. Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998.

Ibn Jaldun (m.1406). Tarij Ibn Jaldon al-mosama, dyoan al mobatada wa al-jaber fi tarij al-arab wa al-barbar wa man asarhom men zoua al san al-akber. Ajuste de los textos y márgenes por Khalel Shahada. Revisión por Sohil Zakar. Ed. Dar al-Fiker. Beirut, 2000.

Muhammad Ibn Ahmad Shames el-Din al-Cortoby (murió en 1272). Al-Jamia li- Ahkam al-Quran (Tafser al-Cordoby). Revisado por Ahamad al-Bardony; Ibrahim Atlish. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1964.

Muhammad Ibn Ismail Al-Bujari (murió en 870). Sahih Al Bujari, kitab al-Manakeb. Ed. El-Maktaba al-Ameria. El Cairo, 1893.

Muhammad Ibn Jarir el-Tabary. Gamea el- Baian Fi Tawil al-Quran. Revisado por Ahamad Muhammad Shakir. Ed. Mosassat al-Risalh. Damasco, 2000.

Muhammad Ibn Umar Ibn Mubark (murió en 1523). Hadak el-Annouar wa Matalia el Asrar Fi Sirat al Naby al-Mujtar. Editado por Muhammad Ghasan Nasouh. Ed. Dar el-Menahaj. Jada, 1998.

Una descripción anónima de al-Ándalus. Editada y traducida por Molina, L. Tomo II: Introducción y estudio. Madrid, 1983.

21.3. Bibliografía

Abd Al - Rahman III Al-Nasir, editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices, por E. Levi-Provençal y Emilio Garcia Gómez. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín de Estudios Árabes. Madrid-Granda, 1950, p. 96.

Abel, A. L'apologie d'al-Kindī et sa place dans la polémique islamo-chrétienne. En: Atti del convegno internazionnale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civilità. Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno, 62, 1964, pp. 501-523.

Abo Baker Ahmad Ibn Ali Al-Jatib al-Bughdady (murió en 1070). Tarije Baghdad. Ed. Dar el-Kitab al-ilmi. Mustafa Abd al-Kader Ataa (ed.). Beirut, 1996.

Abo el-Fārj Muḥammad, conocido como el-Warāk (murió el 17 Septiembre de 995 ó 998). Kītāb al-Faḥrtlil-Nādīm. Ed. Rida Tajdad. Tihran, 1971.

Abo Naim Ahmed Ibn Abd Allah El-Asbahany (murió en 1038). Kitab Marafat al-Sahabah. Ed. Dar el-Watan lil-Nasher. El-Riad, 1998.

Abū 'Alī Al-Husayn Ibn 'Abd Allāh Ibn Sīnā (Bujará 980-Hamadan 1037). Kitab Al Qanûn fi Al-Tibb. Ed. Al-Matabah Al-Amiria. El Cairo, 1877.

Abu Baler Ihn 'Omar Ibn al¬Qutlyya al-Qurtubl, Ta Sikh /ßitah al-Andalus. Edición y traducción al español (Historia de la Conquista de España) por Julián Ribera, Madrid, 1926.

Abu Ubayd Al-Bakri. Geografía de España (Kitāb al-masālik wa-l-mamaālik). Introducción, traducción, notas e índices por Eliseo Vidal Beltrán. Ed. E. Vidal. Col. Textos Medievales Nº 53. Zaragoza, 1982.

Ainslie, D. Theory & History of Historiography. Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London, 1921.

Ajbar Machumua. Revisado por Ibrahim al-Abary. Ed. Dar al-Kitab al-Masry (El Cairo) y Dar al-Kitab al-Lubnany (Beirut), 1989.

Alamin, F. Impugnacion contra el Talmud de los Judios, alcoran de Mahoma, y contra los hereges, y segunda parte de la religion christiana, apostolica, catholica y romana. Ed. La Imprenta de Lorenço Francisco Mojados. Madrid, 1727.

Al-Balāḍārī, Ahmād Ibn Yāhīā (murió en 892). Kītāta Fūtūuh al-Būldān. Ed. Dar wa maktabt el Helal. Beirut, 1988.

Al-Bîrûni (973-1048), Abī al-Riḥan Muḥammad Ben Aḥmed Al-Bîrûni Al-khorzmī. The Chronology of Ancient Nations. Translate and Edited by Sachan E. Ed. Oriental Translation Found of Great Britain & Ireland. London, 1879.

Al-Bîrûni (973-1048), Abī Al-Riḥan Muḥammad Ben Aḥmed Al-Bîrûni Al-khorzmī. Athâr ul-bâkiy an el Ômam “Chronologie Orietalischer Völker.” E. Sachan (ed.). Ed. Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1879.

Al-Daby. Boghiat al-Maltames fi Tarij rejal al-Ándalus. Revisado por Ebrahim al-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Masry (El-Cairo), y Dar al-Kitab al-Lubnany (Beirut), 1989. Vol. 1.

Al-Ḏahab, Muḥammad b. Aḥmad b. Uṯmān b. Qaimāz b. Abd Allāh (1274-1348). Ta'rīj Al-islāmwa-wafaīāt al-mashaḥīrwal-a‘lām. Omar Abd el Salam Tadmery (ed.). Ed. Dar el-Kitab el-Araby. Beirut, 1994.

Al-Himyari. Al-Roud al-Matar fi Ajbar al-Aktar. Revisado por Ihasan Abas. Ed. Makabet Lubnan. Beirut, 1984.

Al-Humedy. Gizout al-Muqutabes fi zicr walat al-Ándalus. Revisado por Dar al-Trath. Ed. al-Dar el-miria lil talif wa al-targama. El Cairo, 1966.

Al-Idrisi. Los caminos de al-Ándalus en el siglo XII, según “Uns al-Muhay wa-Rawd al-Furay”. Estudio, edición, traducción y anotaciones por Jassim Abid Mizal. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filología. Madrid, 1989.

Ali Ibn Ibrahim Ibn Ahmad El-Halby (murió en 1044). Kitab el-sira al-Halabia “Insan el-Uion fi sirat al-amin, al-Mamoun.” Ed. Dar el-Kitab el-Almia. Beirut, 2006.

Al-Jāšnī, Abo Abd Allāh IbūAbdos (murió en 899). Al-Wzārẗwākūtāb. Editado por Mustafa el Saqa; Ebrahim el-Abary; Abd el-Hafiz Shalby. Ed. Maktabat Mustafa el-Baby al-Halby. El Cairo, 1938.

Al-Kalby Kais. Prophet Muhammad: The last Messenger in the Bible. Thomas H. Bandolin; Rebecca Wheeler (eds.). Ed. American Muslim Cultural Association. New York, 2005.

Al Kandī, ‘Abd Al-Masih Ibn Ishaq. Risálat 'Abd Allah Ibn Ismà'ïl al-Hôshimïilà 'Abdal' Masïh Ibn Ishâq al-Kindîwa-Risâlat al-Kindîilà al-Hâshimî (The Apology of El-Kindi: A work of the Ninth Century written in Defence of Christianity by an Arab. London, Turkish Mission Aid Society, reimpr. El Cairo, 1880, ed. Calbert, London, 1885. Traducción latina de Pedro de Toledo, ed. Muñoz Sendino, J., «Al Kindi, Apología del Cristianismo,» Miscelánea Comillas XI y XII (1949), pp. 337-460. Traducción francesa de la versión árabe, Tartar, G., Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma’mûn (813-834). Les Epîtres d’Al-Hashimî et d’Al-Kindî. Nouvelles Éditions Latines, París, 1985.

Al-Khatīb Al-Baghdadī, Abu Bakr Ahmad Ibn ‘Ali ibnThabitibn Ahmad Ibn Mahdi al-Shafi’i (1002-1071). Ta’rikh Madint Al-Sālām wa Ajbar Muhad ithiaḥ w zīkrqātīniah Al-ôlmā men ghīr Aḥlaḥwaridiaḥ, conocido como Ta’rikh Baghdad. Bashar Awad Marouf (ed.). Ed. Dar Al-Gharb al-Islamy. Beirut, 2001.

Al-Maqqari. Nafah el-Taib fi khosn al-Ándalus al-Ratib. Crítica y revisión por Ehsan Abbas. Ed. Dar Sader. Beirut, 1988.

Al-Maqrizī, Taqi Al-Din Ahmad Ibn ‘Ali Ibn ‘Abd al-Qadir Ibn Muhammad al-Maqrizi (1364-1442). Mawaiz wa Al-'i'tibar bi dhikr Al-khitat wa Al-'athar. Ed. Dar el Kitab Al-Almia. Beirut, 1997.

Al-Māwārdī, Alīibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Baṣrī (murió en 1058). Al-Ahkām al-Sūltānīāw’al-Wīlāyāt al-Dīnīyyā. Ed. Dar el-Hadith. El Cairo, 1997.

Al-Munyid fi-l-lugha wa-l-'Alam: Tab'a yadida munaqqaha. Bayrut: Dar el-Mashriq, 2002.

Al-Nuary. Nehait el-Arab fi Fenon al-Dab. Revisado por Mufed Kamiah. Ed. Dar al-Kitab el-Elmia. Beirut, 2004.

Al-Qāftī, Gāmāl el-DīnAbī al-Ḥasān (1172-1248). Ajbar al-ÔlamāBīAjbar al-Ḥokamā. Ed. Makabt al-Mutanby, El Cairo.

Al-Qālqāshāndī, Šīhāb ad-DīnAbū l-Abbās Ahmād (murió en 1418). ṣubḥ al-ašāfīṣnāẗ al-īnšā. Ed. Dar al-Kitab al-Almia. Beirut, 1997.

Al-Sūyūtī, ‘Abd al-Rāhmān Ibn Abī Bākr Ibn Muhāmmād (murió 1505). Dūr al-Mānthūr. Editado por Hamdy el-Dimrdah. Ed. Maktaba Nizar Mustafa al-Baz. El Cairo, 2004.

Al-Ṭābrī, Mūhāmmād Ibn Ŷārīr (murió en 922). Tārīj al-Ṭābrī: Tārīj al-rūlwa al-mūlūk, wa ṣālāt tārīj al-Ṭābrī. Ed. Dar al-Turath. Beirut, 1967.

Al-Zahaby. Tarij al-Islam wa wafiat almashir wa al-Alam. Revisado por Omar Abd al-Salm Tudmir. Ed. Dar al-Kitab al-Araby. Beirut, 1990.

Anawati, G. C. Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Euntes Docete, 22, 1969, pp. 380-392.

Arnold, J. H. History A Very Short Introduction. Ed. Oxford University Press. New York, 2000.

Asad, M. Islam at the Crossroads. Ed. Fourteenth Revised Edition. Dar al Andalus Ltd., Gibraltar, 1982.

Ashcroft, B.; Kadhim, H. Edward Said and the Post-colonial. Ed. Nova Science Publishers, Inc. Huntington, New York, 2001.

Atiya, Aziz Suryal. The crusade in the later Middle Ages. Ed. Kraus Reprint Co. New York, 1970.

Ayala, C. Origen, Significado y Tipología de las Órdenes militares en la Europa Medieval. En: F. Novoa Portela y C. de Ayala Martínez (eds.). Las Órdenes Militares en la Europa Medieval. Ed. Lunwerg. Barcelona, 2005. pp. 13-43.

Baarda, T. J. A Syriac Fragment of Mar Epheraem's Commentary on the Diatessaron. New Testament Studies, 8, 1962, pp. 287-300.

Badawi, A. J. Muhammad in the Bible. Ed. Al-Falah Foundation. El Cairo, 2005.

Ballestín, X. Al-Mansur y la dawla □amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval. Ed. Universitat Barcelona. Barcelona, 2004.

Barbero de Aguilera, A.; Loring García, M. I. et al. Vol. II. El reino visigodo y la transición al mundo medieval. En: Historia de España (Dir: Ortiz, A.D). Ed. Planeta. Barcelona, 1988.

Bádenas de la Peña, P. El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno. En: M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.) Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005.

Barkai, R. El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España Medieval. Ed. Rialp. Madrid, 2007.

Baron Carra de Vaux. La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran. Revue de l'Orient chrétien, 2, 1897, pp. 439-454.

Batho, E. C. The Art of History, With Special Reference to Historians of the Nineteenth Century. Ed. University of London, London, 1915.

Bayle, P. A general dictionary, historical and critical: in which a new and accurate translation of that of the celebrated Mr. Bayle is included. Ed. James Bettenham. London, 1735.

Beckingham, C. F. Between Islam and Christendom: travellers, facts and legends in the Middle Ages and the Renaissance. Ed. Variorum Reprints. London, 1983.

Benedicto Ceinos, I. Apéndice sobre la data y origen de la Historia de Mahoma. Archives d'Historia Doctrinale et Littéraire de Moyen Age, 37, 1970, pp. 165-168.

Bennett, C. In Search of Muhammad. Ed. Cassell. New York, 1998.

Bentley, M. Companion to Historiography. Ed. Routledge. London, 1997.

Bernard, D. K. A History of Christian Doctrine. The post Apostolic Age to the Middle Ages A.D. 100-1500. Ed. Pentecostal Pub House. USA, 1999.

Bernard, L. Islam and the West. Ed. Oxford University press. New York, 1993.

Bertaina, D. The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam. En: D. Thomas (ed.) The Bible in Arab Christianity. Ed. Brill. Leiden, Boston, 2007.

Bibliander, T. Le Coran à la Renaissance: Plaidoyer pour une traduction. Introducción, traducción y notas de Henri Lamarque. Ed. Presses Universitaires du Mirail. Toulouse, 2007.

Bignami-Odier-G, J. Levi Della Vida. Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira. Mélanges d'archéologie et d'histoire, 62(1), 1950, pp. 125-148.

Biosca i Bas, A. Rasgos islámicos de la Carta de Samuel. En: M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.) Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005.

Blair, A. The rise of note-taking in Early Modern Europe. Intellectual History Review 20(3), 2010, pp. 303-316.

Blanks, D. R. Western Views of Islam in the premodern period. En: M. Frassetto y David R. Blanks (eds.) Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of other. Ed. Basingstoke, Macmillan, 1999.

Bobzin, H. Latin Translations of the Koran. A short overview. Islam, 70, 1993, p.193.

Bobzin, H. A Treasury of Heresies: Christian polemics against the Koran. En: Stefan Wild (ed.). The Qu'ran as Text. Ed. E.J. Brill, Leiden, 1996.

Boettcher, S. R. German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568. Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East, 24(2), 2004, pp. 101-115.

Bowersock, G. W. From Gibbon to Auden: Essay on the classical tradition. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2009.

Božidar, J. Imagining 'the Turk'. Ed. Cambridge Scholars Publishing. Newcastle, 2010.

Bravo García, A. Una frontera no es solo política: Bizancio y el Islam. Revista de Ciencias de las Religiones. Cuadernos *Ilu,* 2, 1999, pp. 65-96.

Breisach, E. Historiography, Ancient, Medieval, & Modern. Ed. The University of Chicago Press. Chicago, 1994.

Browne, L. E. The Patriarch Timothy and caliph al-Mahdi. The Moslem World, 21(1), 1931, pp. 38-45.

Browning, R. The Byzantine Empire. Ed. The Catholic University of America Press. Washington DC, 1992.

Brownworth, L. Lost to the West: The Forgotten Byzantine Empire That Rescued Western Civilization. Ed. Crown Publishers. New York, 2009.

Brugman, J. Dozy, a scholarly life according to plan. En: W. Otterspeer (ed.) Studies in the History of Leiden University V - Collection of 19, Leiden Oriental Connections 1850-1940. Ed. E.J. Brill / Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989.

Burckhardt, J. L. Travels in Nubia. Ed. John Murray, Albf. Mar. London, 1819.

Burckhardt, J. L. Travels in Arabia, comprehending an account of those territories in Hedjaz, which the Mohammedans regard as sacred. Ed. Henry Colburn. London, 1829.

Burckhardt, J. L. Notes on the Bedouins and Wahabys, during his travels in the east. Ed. Henry Coldurn and Richard Bentley. London, 1831.

Burckhardt, J. L. Arabic proverbs: or the manners and customs of the modern Egyptians, illustrated from their proverbial saying current at Cairo. Ed. Bernard Quaritch London, 1870.

Burckhardt, J. L. Travels among the Arab tribes inhabiting the countries east of Syria and Palestine, including a journey from Nazareth to the Mountains beyond the dead sea, and from thence through the plains of the Haiiran to Bozr a, Damiscus, Tripol y, Lebanon, Baalbeck, and by the valley of the Orontesto Seleucia, Antioch, and Aleppo. Ed. Longman, Hurst, Refs, Orme, Brówn, and Green. London, 1925.

Buresi, P. Al-andalous entre orient et occident l'invention des origines. En: Al-Andalus/España. Historiografías en contraste siglos XVII-XXI. Edición. Manuela Marin. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 2009.

Burman, Thomas E. Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo. Speculum, 73(3), 1998, pp. 703-732.

Burman, Thomas E. Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140-1560. Ed. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania, 2007.

Burton, R. F. Personal narrative of a pilgrimage to Medinah and Meccah. Ed. Brown, Green, Longmans, and Brother. London, 1857.

Burton, R. F. Unexplored Syria visits to the Libanus, the Tulul el safe, the anti-libanus, the northern Libanus, and the 'Alah. Ed. Tinsley Brothers, London, 1872.

Burton, R. F. Zanzibar; city, island, and coast. Ed. Tinsley brother. London, 1872.

Burton, R. F. The land of Midian. Ed. C. Kegan Paul & Co. London, 1879.

Burton, R. F. Plain and literal translation of the Arabian nights' entertainments. Ed. Burton Cub for Private, Athena, 1885.

Burton, R. F. The Jew the Gypsy and El Islam. Ed. Hutchinson & Co. London, 1898.

Cabanelas Rodríguez, D. Juan de Segovia y el problema islámico. Ed. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1952.

Cabrera Muñoz, E. Historia de Bizancio. Ed. Ariel. Barcelona, 1998.

Camille, M. The Gothic idol: ideology and image-making in medieval art. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989.

Campbell, M. B. The witness and the other world: exotic European travel writing, 400-1600. Ed. Cornell University Press, New York, 1988.

Carbonell i Cortés, O. Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo. Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997.

Cárdenas Piera, E. Propuestas, Solicitudes y Decretos de la Real y muy distinguida Orden de Carlos III. Ed. Instituto Salazar y Castro. Hidalguía. Tomo V. Madrid, 1996.

Cardini, F. Nosotros y el Islam: historia de un malentendido. Ed. Crítica, D. L. Barcelona, 2002.

Carr, E. H. What is History? Ed. Penguin Books Ltd. Harmondsworth, 1987.

Caspar, R. Para una visión cristiana del Islam. Traducción por Ricardo Sanchís Cueto. Ed. Sal Terrae, Santander, 1995.

Catalán, D.; de Andrés, M. S. Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344 que ordenó el conde de Barcelona don Pedro Alfonso. Ed. Universidad de Madrid. Madrid, 1970.

Caussin de Perceval, A. P. Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'á la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. Ed. Librairie de Firmin Didot Frères. Paris, 1847.

Cavallaro, D. Cyberpunk and Cyberculture, Science fiction and the work of William Gibson. Ed. The Athlone Pres. London, 2000.

Chalmeta Gendrón, P. Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus. Ed. Universidad de Jaén. Jaén, 2003.

Chao Espina, E. Los Normandos en Galicia y otros temas Medievales. Ed. Separatas, La Coruña, 1977.

Chase, F. H. The Writings of St. John of Damascus. Fathers of the Church, Vol. 37, New York, 1958.

Cheikho, L. El diálogo religioso entre el Patriarca Timoteo y califa al-Māhdī, المحاورة الدينية بين الخليفة المهدي وطيماثاوس الجاثليق. Al-Machriq XIX, 1921.

Chew, Samuel C. The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance. Ed. Oxford University Press. New York, 1937.

Ciola, N. Cristología y Trinidad. Ed. Secretariado Trinitario. Salamanca, 2005.

Çirakman, A. From the “Terror of the world” to the “Sick Man of Europe:” European Images of Ottoman Empire and Society form the Sixteenth Century to the Nineteenth. Ed. Peter Lang, New York, 2002.

Claassens, Geert H. M. Jacob van Maerlant on Muhammad and Islam. En: J. V. Tolan (ed.) Medieval Christian Perceptions of Islam. Ed. Routledge, New York & London. London, 2000.

Conde, J. A. Historia de la dominación de los árabes en España: sacada de varios manuscritos y memorias arábigas. Ed. Imprenta que fue de García. Madrid, 1820.

Corriente, F. Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East. A Dictionary of Andalusi Arabic. Ed. Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1997.

Crone, P. Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm. Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2, 1980, pp. 59-95.

Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rótense y «A Sebastián»). Crónica Albeldense (y «Profética»). Introducción y edición crítica de Juan Gil, F. Traducción y notas de Moralejo, J.L. Estudio preliminar de Ruiz de la Peña J. I. Publicación Universidad de Oviedo, 1985.

Crónica de Alfonso III. Textos Medievales. Tercera Edición. Índices preparados por Antonio Ubieto Arteta. Valencia, 1961.

Crónica de Veinte Reyes. Prólogo de Manuel Alvar. Estudio histórico de Gonzalo Martínez Díez. Estudio literario de José Fradejas Lebrero. Estudio paleográfico y transcripción de José Manuel Ruiz Asencio. Estudio lingüísitco y notas de César Hernández Alonso. Ed. Ayuntamiento de Burgos. Burgos, 1991.

Crónica Mozárabe de 754. Edición, crítica y traducción por López Pereira. Ed. Anubar (Textos Medievales, 58). Zaragoza, 1980.

Crónica Najerense. Ed. Juan A. Estévez Sola, Akal. Madrid, 2003.

Crouch, D. The Normans, the History of a Dynasty. Ed. Hambledon and London. New York, 2002.

Cruz Hernández, M. El pensamiento de Ramón Llull. Ed. Fundación Juan March: Castalia, D.L. Madrid, 1977.

Cunliffe-Jones, H. A history of Christian doctrine. Ed. Edinburgh, T. and T. Clark Ltd. New York, 1978.

Curthoys, A.; Docker, J. Is history fiction? Ed. University of New South Wales Press. Sydney, 2006.

Curtis, M. Orientalism and Islam, European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2009.

D'Alverny, M. T. Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 22, 1949, pp. 87-96.

D'Alverny, M. T. Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart. Al-Andalus, 16, 1951, p. 99.

Damasceno, J. Exposición de la Fe. Preparado por J. P. Torrebiarte. Ed. Ciudad Nueva. Madrid, 2003.

Daniel, N. Islam and the west making of an image. Ed. Edinburgh. The University Press. London, 1960.

Daniel, N. Islam, Europe and Empire. Ed. Edinburgh. Edinburgh University Press. Great Britain, 1966.

Daniel, N. The Arabs and mediaeval Europe. Ed. Longman. London, 1975.

Daniel, N. Heroes and Saracens: an interpretation of the Chansons de Geste. Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, Great Britain, 1984.

Davis, L. J. A Social History of Fact and Fiction: Authorial Disavowal in the Early English Novel. En: Literature and Society Selected Papers from the English Institute. Preface by Edward W. Said. Ed. The Johns Hopkins University Press. Baltimore & London, 1980.

De Goeje, M. J. Biographie de Reinhart Dozy. Traducción del holandés por Victor Chauvir. Ed. E.J. Brill. Leide, 1883.

De la Cruz Palma, O. La Vita Magumethi de Voragine - Iacobus a Voragine (Iacopo da Varazze) c.1226-1298. Mirandum, 19, 2008, pp. 5-34.

De la Cruz Palma, O. La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2006.

De la Cruz Palma, O. La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142-1143).

De la Cruz Palma, O. Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull. Cahiers d'Etudes Hispaniques Medievales (CEHM), 28, 2005, pp. 253-266.

De Tricalet. Biblioteca Portátil de los Padres, Doctores de la Iglesia, desde el tiempo de los apóstoles. Ed. La Imprenta Real. Vol. 9. Madrid, 1791.

Deedat, A. What the Bible says about Muhammad (peace be upon Him). Ed. Islamic Affairs. Qatar, 2005.

Dermenghem, É. The life of Mahomet. Ed. George Routledge & Son. London, 1930.

Dew, N. The order of Oriental knowledge: the making of d'Herbelot's Bibliothèque Orientale. En: Debating World Literature. Ed. Christopher Prendergast. London, 2004.

Dew, N. Orientalism in Louis XIV's France. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2009.

D'Herbelot, B.; Galland, A. Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'orient. Ed. La Haye. J. Neaulme et N. Van Daalen (eds.), 1777-1778.

Díaz y Díaz, M. C. Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles. Archivos d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 27, 1971, pp. 149-64.

Diccionario de la Real Academia Española (Corpus Diacrónico del Español, CORDE). Madrid, 2009.

Dick, I.; Boutros, P. Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem. Ed. Sophia Press, Boston, 1993.

Dobson, M.; Ziemann, B. Reading Primary Sources The interpretation of texts from nineteenth- and twentieth-century history. Ed. Routledge. London, 2009.

Domínguez Prats, A. B. José Antonio Conde (1766-1820) Autor de Historia de la dominación de los árabes en España (Madrid 1820/21), descubridor de la literatura aljamiada, y primer historiador español moderno que usó las fuentes árabes en lengua original. En: Espacio y Tiempo en la Percepción de la Antigüedad Tardía Antig. Crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 883-897.

Donald R. K. Fortunes of History, Historical Inquiry from Herder to Huizinga. Ed. Yale University Press, New Haven, 2003.

Donner, F. M. Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests. En: A. Cameron (ed.) The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Resources and Armies. Ed. The Darwin Press. New Jersey, 1995.

Douglas A. Theory & History of Historiography. Ed. George G. Harrap & Co. Ltd. London, 1921.

Dozy, R. Dictionnaire détaille des noms des vêtements chez les arabes. Ed. Jean Müller. Amsterdam, 1845.

Dozy, R. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age. Ed. E. J. Brill. Leyde, 1849.

Dozy, R. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age. Ed. E. J. Brill. Leyde, 1860, Tome II.

Dozy, R. Le Cid d'après de nouveaux documents. Ed. Leyde E. J. Brill. Leiden, 1860.

Dozy, R. Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110). Ed. E. J. Brill. Leyden, 1861, Vol. I.

Dozy, R. Scriptorun Arabia Loci de Abbadidis. Ed. Leyde, E. J. Brill, 1863.

Dozy, R. Essai sur l'histoire de l'islamisme. Ed. Maisonneuve & Cie. Paris, 1879.

Dozy, R. Corrections sur les textes du Bayáno 'l-Mogrib d'Ibn-Adhárí (de Maroc), des fragments de la chronique d'Aríb (de Cordoue) et du Hollato 's-siyará d'Ibno-'l-Abbár. Ed. Leyde. E. J. Brill, 1883.

Dozy, R. Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain. Ed. Chatto & Windus. London, 1913.

Dozy, R. Historia de los Musulmanes de España, Hasta la conquista de los Almorávides. Ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, Vol. I.

Dozy, R. Historia de los Musulmanes de España. Ed. Turner. Madrid, 2004, Vol. I, Libro 1.

Dray, W. H. History as re-enactment. R. G. Collingwood's Idea of History. Ed. Oxford University Press. New York, 1995.

Du Ryer, A. L'Alcoran de Mahomet, Traduit de L'Arabe. Ed. P. Mortier. Amsterdam, 1775.

Ducellier, A. Le Miroir de l'Islam: musulmans et chrétienne d'Orient au Moyen Age (VIIe.-XIe. siècles). Ed. Réné Julliard. Le Mirail, 1971.

Dugat, G. Histoire des Orientalistes de L'Europe du XIIe au XIXe siécle, précédeé d'une Esquisse Historique des études orientales. Ed. Maisonneuve et Cie. Paris, 1868, Vol. 2.

Ebrāḥīm Ôād. RisalahTafhayotant bah al-Mbashron, htk el sitar ama fi Risalat Abd al-Misih al-knadi al-hamar men awar. Citas de artículos en Jaridat Maser al hora. El Cairo, 2007.

Edrisi. Description de l'Afrique et de l'Espagne. Texte arabe publié pour la première fois d'après les man de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes et un glossaire par R. Dozy et M. J. de Goeje. Ed. Leyde, E. J. Brill, 1866.

El-Manjad fi al-ghah wa al-Alaam. Al-Munyid fi-l-lugha wa-l-'Alam: Tab'a yadida munaqqaha. Bayrut: Dar el-Mashriq, 2002.

El-Masudi. Murj el Dahb wa Madin el Johar. Ed. El-Shirkah al-Almia lil Kitab. Beirut, 1989.

Elukin, J. Judaism: From Heresy to Pharisee in Early Medieval Christian Literature. Traditio, 57, 2002, pp. 49-66.

Emmerson, R. K. Antichrist in the Middle Ages: a study of medieval apocalypticism, art, and literature. Ed. Manchester University Press. Manchester, 1981.

Ewis, A. Ehrak Tarik Ibn Zayad lil-sufn estoura la-Tarij! Ed. Dar-El-Sahoua. El Cairo, 1995.

Faruk Zein, M. Christianity, Islam and Orientalism. Ed. Saqi. London, 2003.

Fath al-Ándalus. Crónica anónima del siglo XII. Traducción por Penelas, M. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Fuentes Arábico-Hispanas, 28). Madrid, 2002.

Fernández Parrilla, G.; Feria García, M. C. Orientalismo, exotismo y traducción. Ed. La Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca, 2000.

Fierro, M. Algunas cartas de arabistas españoles dirigidos a R. Dozy y M. J. de Gorje. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, 40-41(1), pp. 111-125, Universidad de Granada, 1991-1992.

Fierro, M. Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun. Al-Qantara, 16:2, 1995, p. 221.

Fierro, M. Violencia, política y religión en al-Ándalus durante el s. IV/X: El reinado de 'Abd Al-Rahman III. En: Maribel Fierro (ed.). De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Ándalus. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2004, pp. 37-101.

Fierro, M. Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Península: Narratives, Images, Contemporary Perceptions. Comparative Literature Studies, 45(2), 2008, pp. 137-164.

Finlay, G. Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII. Ed. William Blackwood and Sons. London, 1853.

Fletcher, R. The Quest for El Cid. Ed. Oxford University Press. Oxford, 1991.

Flinders Petrie, W. M. Some Sources of Human History. Ed. London, Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1919.

Flórez, E.; Risco, M.; Canal, J.; Merino, A.; Sainz de Baranda, P.; Fuente, V.; Ramon Fort, C. España Sagrada, teatro geográfico-histórico de la iglesia de España, origen, divisiones y límites de todas sus provincias, antigüedad, traslaciones y estado antiguo y presente de sus sillas, con varias disertaciones críticas. Ed. La Real Academia de la Historia. Madrid, 1879.

Flori, J. La Guerre Sainte: La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétient. Ed. Aubier. París, 2001.

Flori, J. Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'Islam. Ed. Seuil. París, 2002.

Flori, J. La Guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano. Ed. Trotta. Universidad de Granada. Madrid, 2003.

Foucault, M. L'archéologie du savoir. Ed. Gallimard. Paris, 1969.

Frassetto, M.; Blanks, D. R. Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other. Ed. Palgrave Macmillan. New York, 1999.

Gabrieli, F. Islam in the Mediterranean World. En: J. Schacht; C. E. Bosworth (eds.) The Legacy of Islam. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974.

Gaddis, J. L. The landscape of history, How Historians Map the Past. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002.

García de Cortázar, F. Atlas de Historia de España. Ed. Planeta Historia y Sociedad. Barcelona, 2005.

García Masegosa, A. La Praefatio de la traducción latina del Corán de Germán de Silesia. Faventia, 27(2), 2005, pp. 121-131.

García Moreno, L. A. El fin del reino visigodo de Toledo, decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica. Universidad Autónoma. Madrid, 1975.

García Moreno, L. A. Historia de España Visigoda. Ed. Cátedra, Historia Mayor. Madrid, 1989.

Garcin de Tassy, J. H. La Leyenda de Mahoma, adornada con su retrato. Ed. Herederos de Roca. Barcelona, 1840.

Gayangos, P. The history of the Mohammedan dynasties in Spain: Extracted from the Nafhu-t-tíb Min Ghosni-l-Andalusi-r-rattíb Wa Táríkh Lisánu-d-Dín Ibni-l-Khattíb del autor Ahmed Ibn Mohammed Al-Makkarí. Ed. Oriental Translation Fund. London, 1840.

Geanakoplos, D. J. Medieval Western civilization and the Byzantine and Islamic worlds: interaction of three cultures. Ed. D. C. Heath & Company. Lexington, Massachusetts, 1979.

Geert, H. M. Claassens. Jacob van Maerlant on Muhammad and Islam. En: J. V. Tolan (ed.) Medieval Christian Perceptions of Islam. Ed. Routledge New York and London. London, 2000.

Gibb, H. A. R. Arab-Byzantine relations under the Umayyad caliphate. Dumbarton Oaks papers, 12, 1958, pp. 223-233.

Gibbon, E. the History of the Decline and fall the Roman Empire. J. B. Bury (ed.) con una introducción de W. E. Lecky. Ed. Fred de Fau Co. New York, 1906.

Gilly, A. La historia como crítica o como discurso del poder. En: C. Pereyra (ed.). Historia ¿para qué? Ed. Siglo Veintiuno. México, 2005.

Glick, T. F. Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Ed. Princeton University Press. Princeton, 1979.

Glick, T. F. Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 2005.

Gobineau, A. Essai sur l'inégalité des races humaines. Ed. Librairie de Firmin-didot et Cie. Paris, 1884.

González-Blanco, E. Sarracín, Sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto. Intralingüística, 17, 2007, pp. 445-454.

González Muñoz, F. Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de al-Hāšimī y al-Kindī. Collectanea Christiana Orientalia, 2, 2005, pp. 43-70.

González Muñoz, F. Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás. En: Consideraciones sobre la versión latina de las cartas de al-Hāšimī y al-Kindī. Collectanea Christiana Orientalia, 2, 2005, pp. 43-70.

Gónzález Muñoz, F. Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hãšimi y al-Kindi. Ed. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións. A Coruña, 2005.

González Muñoz, F. Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma. La Vita Mahometi del ms. Pisa, Biblioteca del Seminario 50 y el tratado Sobre la seta mahometana de Pedro de Jaén. Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispânico, Lisboa, 2006, pp. 591-598.

Gooch, G. P. History and historians in the nineteenth century. Ed. Longmans, Green, and Co. London, 1913.

Gottheil, R. (1898-1903) A christian Bahira Legend. Zeitschrift für Assyriologie XIII, 119-210; XIV, 203-268; XV, 56-102; XVII, pp. 125-166.

Grafton, A. What was History? The art of history in early modern Europe. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2007.

Gregory, T. E. A History of Byzantium. Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005.

Griffith, S. H. Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century. Jewish History, 3, 1988, pp. 65-94.

Griffith, S. H. Faith and Reason in Christian Kalám: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion. En: Samir Khalil Samir y Jørgen S. Nielsen (eds.) Christian Arabic apologetics during the Abbasid period, 750-1258. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1994.

Griffith, S. H. The beginnings of Christian theology in Arabic: Muslim-Christian encounters in the Early Islamic period. Ed. Ashgate. Aldershot, 2002.

Griffith, S. H. The church in the shadow of the mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Ed. Princeton University Press, 2008.

Griffin Stokes, F. Biographical Introduction. Spanish Islam: A History of the muslims in Spain. Ed. Kessinger, 2008.

Guillén Robles, F. Necrología: Reinhart Dozy. Boletín de la Real Academia de la Historia, 4, 1884, pp. 291-311.

HaCohen, R. Reclaiming the Hebrew Bible: German-Jewish reception of biblical criticism. Ed. Walter de Gruyter. New York, 2010.

Haldar, P. Law, orientalism, and postcolonialism: the jurisdiction of the lotus-eaters. Ed. Routledge-Cavendish. Abingdon, 2007.

Haldon, J. Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204. Ed. University College of London. London, 2003.

Haldon, J. The Palgrave Atlas of Byzantine History. Ed. Palgrave Macmillan. New York, 2010.

Hamilton, B. The Crusades. Ed. Sutton Publishing. Gloucestershire, 1998.

Harpur, J. The Crusades: the two hundred years war: the clash between the cross and the crescent in the Middle East 1096-1291. Ed. Carlton Books. London, 2005.

Harris, J. P. The New Art History A critical introduction. Ed. Routledge. London, 2001.

Haywood, J. The Penguin Historical atlas of the Vikings. Ed. Penguin Group. London, 1995.

Helms, M. W. Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance. Ed. Princeton University Press. Princeton, 1988.

Henares Díaz, F. El Anticristo: Teología política, escatología, Juicio Final. Criticón, 84-85, 2002, pp. 259-276.

Henery, N. J. An Essay on the development of Christian doctrine. Ed. Jones Toovey. London, 1895.

Hermans, H. Con la guerra nació el hispanismo en Holanda. Memorias para el futuro. I Congreso de Estudios Hispánicos en el Benelux. Ministerio de Educación y Ciencia, Subdirección General de Información y Publicaciones, Consejería de Educación en Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo. Ed. Prof. Robin Lefere, Université Libre de Bruxelles, 2004.

Herrin, J. Byzantium: The surprising life of a Medieval Empire. Ed. Penguin Group. London, 2007.

Hitchcock, R. Hispano-Arabic Historiography: The Legacy of J. A. Conde. En: Ian R. Netton (ed.) Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States: Essays in Honour of M. A. Shaban's 60th Birthday. Ed. Barnes & Noble Imports, Totowa, 1986.

Hughes-Warrington, M. Fifty key thinkers on history. Ed. Routledge. London, 2008.

Ibn Abd al-Hakam. Conquista de África del Norte y de España. Traducción por Vidal Beltrán. E. Textos Medievales, 17. Ed. Anubar. Valencia, 1966.

Ibn AbīṢbaīa, Môfak el-DīnAbi al-Baas (1203-1270). Iôn al-anbāFīṬbākat al-Ṭebā. Nizar Rida (ed.). Ed. Dar Maktabat al-Haiah. Beirut, 1998.

Ibn al-Abbar. Al-Hilaa el-Sira. Crítica y comentarios en los márgenes del libro por Hisen Mounis. Ed. Dar al-Marif. El Cairo, 1985.

Ibn al-Atir. Al-Kamel fi el Tarij. Revisado y corregido por Muhammad Yusuf al-Dakak. Ed. Dar el-Kitab el-Elmia. Beirut, 1987.

Ibn al-Jatib. Tarij España el Islamia O kitab al Amal el Alan fi man poia kabel el-Hitelam men molok al-Islam. Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Maslaik. Beirut, 1956.

Ibn al-Jatib. Ihatah fi-Ajbar Ghernatah. Revisión, introducción, y márgenes por Muhammad Abd Allah Anan. Ed. Maktabet al-Janjey. El Cairo, 1973. Vol. 4.

Ibn al-Jozy. Al-muntazem fi Tarij el-muluk wa al-omam. Estudio y critica por Muhammad Abd al-Karim Ata y Mustafa abda l-Kadir Ata. Corrección y revisión por Naiem Zarzour. Ed. Dar al-Kitab al-Almia. Beirut, 1992.

Ibn al-Kardabus. Kitaba al-Iktifa'. Historia de al-Ándalus. Traducción por Maíllo Salgado, F. Ed. Akal. Madrid, 1986.

Ibn al-Nādīm, Abu'l-Faraj Muhammad bin Is'hāq (995). Kitāb al-Fihrist. Ebrahem Ramadan (ed.). Ed. Dar al-Marfa. Beirut, 1997.

Ibn al-Qutiyya. Tarij Iftitah al-Ándalus. Revisado por Ebrahim el-Barry. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1989.

Ibn Anas al-Udhri. Al-Msalik Ila Gami al-Masalik. Fragmentos Geográficos Históricos. Ed. Crítica por Abd al-Aziz al-Ahwany, publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. Madrid, 1956.

Ibn Hayyan. Al-Muqtabis. Crítica, introducción y comentarios de Muhammad Alí Maki. Ed. Wizart el-wkaf, lajenat Ahia el truath el-islam. El Cairo, 1994.

Ibn Hayyan. Crónica de los emires Alhakam I y Abdarahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I]. Traducción, notas e índices de Muhamad Ali Makki y Federico Corriente. Publicación del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza, 2001.

Ibn Hazm. Jamhart Ansab el-Arab. Crítica y revisión por Lévi-Provençal. Ed. Dar el-Marif bi Misr. El Cairo, 1948.

Ibn Hazm. Rasael Ibn Hazm. Naqt al-Arus. Revisado por Ehsan Abass. Ed. Al-Mosash al-Arabia lil-Drasat wa al-Nasher. Beirut, 1987, Vol. 2.

Ibn Hisham, Abd el-Malik (murió en 799) Sirat al-Naby “Salah Allah aliah wa Salam.” Majdy Fatahy El-Said (ed.). Ed. Dar al-Sahab alil Truath. Tanta, 1995.

Ibn Idari, Muhammad. Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib. Crítica y revisión por Kulan, Y.S. y Lévi-Provençal. Ed. Dar al-Thakafa. Beirut, 1998, Vol. 2.

Ibn Jaldun. Tarij Ibn Jaldon al-mosama, dyoan al mobatada wa al-jaber fi tarij al-arab wa al-barbar wa man asarhom men zoua al san al-akber. Ajuste de los textos y márgenes por Khalel Shahada. Revisión por Sohil Zakar. Ed. Dar al-Fiker. Beirut, 2000. Vol. 4.

Inan, Muhammad Ibn Abd Allah. Dawlat al-Islam fi l-Andalus. Vol.1, parte 1ª, Min al-fath ilá bidayat ahd al-Nasir Ed. Maktabat al-janiyi, El Cairo, 1997.

Irwin, R. G. Saladin and the Third Crusade: A case study in historiography and the historical novel. En: Michael Bentley. Companion to Historiography. Ed. Routledge. London, 1997.

Irwin, R. For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies. Ed. Penguin Books. London, 2007.

Ismael Ibn Amer Ibn Kurish (1331-1373). Tafser Ibn Kather, Tafser el Corán. Ed. Tar Tibaa, Sami Muahammad al-Samah (ed.). El-Riad, 2002.

James, L. Byzantium: a very short Introduction. En: Liz James (ed.) A Companion to Byzantium. Ed. Wiley-Blackwell. West Sussex, 2010.

Jeffery, A. Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leo III. The Harvard Theological Review, 37(4), 1944, pp. 269-332.

Jenkins, K. On “What is History?” From Carr and Elton to Rorty and White. Ed. Routledge. London, 2005.

John Adams Library (Boston Public Library) BRL; Du Ryer, André, ca. 1580-ca. 1660, tr; Adams, John, 1735-1826, former owner. The Koran: commonly called the Alcoran of Mahomet. Ed. Springfield [Mass.]: Printed by Henry Brewer, for Isaiah Thomas, 1806.

Jomier, J. The Bible and the Qur’an. Ed. Ignatius, New York, 1964.

Jugie, M. La Vie de saint Jean Damascéne. Echos d’Orient, 23, 1924, pp. 137-161.

Kaegi, W. E. Byzantium and the early Islamic conquests. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1992.

Kaegi, W. E. Byzantium and Islamic Conquest. Ed. Cambridge University Press. New York, 2005.

Kaegi, W. E. Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641-c 850). En: J. Shepard (ed.) The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492. Ed. Cambridge University Press. New York, 2008.

Kaegi, W. E. Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2010.

Kalin, I. Roots of misconception: Euro-American perceptions of Islam before and after September 11. En: Joseph E. B. Lumbard (ed.) Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars. Ed. World Wisdom Inc. USA, 2009.

Kazhdan, P. A. The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. Oxford University Press. New York, 1991.

Kenndy, H. The Byzantine and Early Islamic Near East. Ed. Ashgate Publishing Limited. Hampshire, 2006.

Kenneth, M. S. Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom. Ed. American Philosophical Society. Philadelphia, 1992.

Khalil, S. Abū Qurrah: vida, bibliografía y obras. Traducción del árabe por Juan Pedro Monferrer Sala. Ed. Universidad de Córdoba. Córdoba, 2005.

Khoury, A. T. Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs, (VIIIe - XIIIe S.). Ed. Nauwelaerts. Louvain, 1969.

Kraus, P. Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte (Das Kitâb az-zumurrud̲ des Ibn-ar-Râwandî). Revista degli Studi Orientali, 14, 1933, pp. 93-129; 15, 1934, pp. 335-379.

Kritzeck, J. Peter the Venerable and Islam. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1964.

Lacueva F.; Ropero, A. Diccionario teológico ilustrado. Ed. Clie, Barcelona, 2001.

Lambert, P.; Schofield, P. Making History, An introduction to the history and practices of a discipline. Ed. Routledge. London, 2004.

Lamoreaux, J. C. Theodore Abu Qurrah and John the Deacon. Greek, Roman and Byzantine studies, 42, 2001, pp. 361-386.

Lamoreaux, J. C. Theodore Abū Qurrah. Ed. Brigham Young University Press. Provo, Utah, 2005.

Lamprecht, K. What Is History? Five Lectures on the Modern Science of History. Ed. The Macmillan Company. New York, 1905.

Lane, E. W. Selecction from the Ḳur-án. Con una introducción de Stanley Lane Poole. Ed. Trübuer & Co. Ludgate Hill, London, 1879.

Lane-Poole, S. The moors in Spain. Ed. G. P. Putnam's Sons. New York, 1903.

Langlois, Ch. V.; Seignobos, Ch. Introduction Aux Études Historiques. Ed. Librairie Hachette et Cª, Paris, 1899.

Laurens, H. Aux sources de l'orientalisme: la Bibliothèque Orientale de Barthélemi d'Herbelot. Ed. Département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 6. Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1978.

Le Coz, R. Écrits sur l'Islam. Ed. Les Éditions du Cerf. París, 1992.

Lemon, M. C. The Discipline of History and the History of Thought. Ed. Routledge. London, 2002.

Leonard C., Riccard A., Zarri G. Diccionario de los Santos. Ed. San Pablo. Madrid, 2000, Vol. 2 (J-Z), pp. 1302-1306.

Lévi-Provençal E. et al. España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C). Trad. De García Gómez. En: Historia de España (Dir. R. Menéndez Pidal). Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1967.

Lewis, B. Politics and War. En: Eds: J. Schacht; C.E. Bosworth (eds.) The Legacy of Islam. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974.

Lewis, B. The Muslim discovery of Europe. Ed. Weidenfeld and Nicolson. London, 1982.

Lewis, B. Islam and the West. Ed. Oxford University Press. New York, 1993.

Lewis, B. Cultures in conflict: Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery. Ed. Oxford University Press. New York, 1996.

Lewis, R. Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem. Ed. I.B. Tauris, London, 2004.

Liz, J. Byzantium: a very short Introduction. En: Liz James (ed.). A Companion to Byzantium. Ed. Wiley-Blackwell. West Sussex, 2010.

Loofs, F. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Ed. Cambridge Press. Cambridge, 2005.

López García, B. Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo. En: Africanismo y Orientalismo en España (1860-1930). Awraq, anejo al Vol. XI, 1990, pp. 35-69.

López García, B. Enigmas de al-Ándalus: una polémica. Revista de Occidente, 224, Enero 2000, pp. 31-50 (en el monográfico "Al-Ándalus frente a España: un paraíso imaginario").

López-Morillas, C. The Qur'an in sixteenth century Spain: six morisco versions of Sura 79. Ed. Tamesis Books Limited, D.L. London, 1982.

Louth, A. St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2002.

Lupton, J. H. The Father for English Readers. St. John of Damascus. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. New York, 1882.

Luttwak, E. N. The Grand Strategy of the Byzantine Empire. Ed. The Belknap Press of Harvard University Press. Massachusetts, 2009.

Luz Vázquez, M.; Gómez, C.; Lugo, C. Historia Universal 1: De la Antigüedad al Renacimiento. Ed. Limusa. Grupo Noriega Editores. México, 2002.

Lynn Sumida Joy. Gassendi the Atomist, Advocate of history in an age of science. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2002.

Madden, F. T. Crusades the illustrated history. Ed. The University of Michigan Press. Michigan, 2004.

Maghltay, Ala el-Din. MujtaserTarij al-Julfa. Asia KilbanAli al-Bakry (ed.). Ed. Dar al-Fajar lilnasherwa al-Tawzia. El Cairo, 2001.

Maler, T. C. Crusade propagande and ideology, model sermons for the preaching of the cross. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2000.

Manzanares de Cirre, M. Arabistas Españoles del siglo XIX. Ed. Instituto Hispano Árabe de Cultura. Madrid, 1971.

Marchand, S. L. German Orientalism in the Age of Empire, Religion, Race, and Scholarship. Ed. German Historical Institute Washington, D.C. and Cambridge University Press. Washington D.C, 2009.

Margolis, J. The Flux of History and the Flux of Science. Ed. University of California Press. California, 2003.

Martín, J. L. La Península en la Edad Media. Ed. Teide-Barcelona. Barcelona, 1978.

Martin L. D. Historics: Why History Dominates Contemporary Society. Ed. Routledge. London, 2006.

Martínez Díez, G. El Cid histórico. Ed. Editorial Planeta, S. A. Barcelona, 1999.

Martínez Gázquez, J. Finalidad de la primera traducción latina del Corán. En: M. Barceló, J. Martínez Gázquez (eds.). Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005.

Martínez Gázquez, J. El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable. Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale, 28(28), 2005, pp. 243-252.

Martos Quesada, J. Fuentes jurídicas para la historia social de al-Ándalus. J. L. Garrot; J. Martos Quesada (eds.). Ed. G. Martin. Madrid, 2006.

Martos Quesada, J. El alto Guadalquivir, baluarte fronterizo de los musulmanes en el siglo XII. En: J. Martos y M. Bueno (eds.). Fronteras en discusión: la Península Ibérica en el siglo XII. Ed. Almudayna, Madrid, 2012, p. 39.

Massignon, L. Encyclopédie de l'Islam. Ed. E. J. Brill. Leyde-París, 1927.

McAuliffe, J. D. The Cambridge Companion to the Qur'an. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

McCullagh, C. B. The Truth of History. Ed. Routledge. London, 2003.

McKenzie, D. W. The Antichrist and the Second Coming: A Preterist Examination. Volume I: Daniel and 2 Thessalonians, Ed. Xulon Press, 2009.

Menéndez Pidal, J. Leyendas del último rey godo. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid, 1906.

Menéndez Pidal, R. Cantar de mío Cid. Texto, gramática y vocabulario. Ed. Real Academia Española. Madrid, 1908.

Menéndez Pidal, R. La España del Cid. Ed. Espasa-Calpe. Barcelona, 1939.

Metlitzki, D. The matter of Araby in medieval England. Ed. Yale University Press. London, 1977.

Meyendorff, J. Byzantine views of Islam. En: Michael Bonner (ed.) Arab-Byzantine relations in Early Islamic Times. (The Formation of the Classical Islamic World 8). Ed. Ashgate/Variorum. Burlington, 2004.

Michael, C. The Gothic idol: ideology and image-making in medieval art. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1989.

Mika de Epalza. Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos: (siglos VI-XVII). Ed. Universidad de Granada. Granada, 1999.

Mika de Epalza; Forcadell, J. V.; Perujo, J. M. El Corán y sus traducciones propuestos. Ed. San Vicente del Raspeig (Alicante): Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2008.

Mingana, A. The Apology of Timothy the patriarch before the caliph Mahdi. Bulletin of the John Rylands Library, 12, 1928, pp. 137-226.

Mitre Fernández, E. Entre el diálogo y el belicismo: dos actitudes ante el turco desde el occidente a fines del medievo. Hispania Sacra, 62(126), 2010, pp. 513-538.

Molina, L. Un relato de la conquista de al-Ándalus. Al-Qantara, 19(1), 1998, p. 39.

Monroe, J. T. Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (sixteenth century to the present) Leiden E. J. Brill, 1970.

Montgomery Watt, W. A History of Islamic Spain. Ed. Edinburgh University Press. Edinburgh, 1965.

Moreta Velayos, S. Entre la historia y la literatura: el cid la creación de un personaje histórico. En: Martín F. Ríos Saloma (ed.). La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX). Ed. Ciudadela. Buenos Aires, 2011.

Muhammad Asad. Islam at the Crossroads. Ed. Fourteenth Revised Edition. Dar al Andalus Ltd. Gibraltar, 1982.

Muhammad Ibn Ahmad Shames el-Din al-Cortoby (murió en 1272). Al-Jamia li- Ahkam al-Quran (Tafser al-Cordoby). Revisado por Ahamad al-Bardony; Ibrahim Atlish. Ed. Dar al-Kitab al-Misry. El Cairo, 1964.

Muhammad Ibn Ismail Al-Bujari (murió en 870). Sahih Al Bujari, kitab al-Manakeb. Ed. El-Maktaba al-Ameria. El Cairo, 1893.

Muhammad Ibn Jarir el-Tabary. Gamea el- Baian Fi Tawil al-Quran. Revisado por Ahamad Muhammad Shakir. Ed. Mosassat al-Risalh. Damasco, 2000.

Muhammad Ibn Umar Ibn Mubark (murió en 1523). Hadak el-Annouar wa Matalia el Asrar Fi Sirat al Naby al-Mujtar. Muhammad Ghasan Nasouh (ed.). Ed. Dar el-Menahaj. Jada, 1998.

Muir, W. The apology of al Kindy, written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830), in defense of Christianity against Islam. With an essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. Ed. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1887.

Munslow, A. Deconstructing History. Ed. Routledge. London, 1997, pp.128-129.

Muñoz Sendino, J. La apología del cristianismo de al-Kindi. Miscelanea Comillas, 11, 1949, pp. 339-460.

Nau, F. Un colloque du patriarche Jean avec L'Émir des Agaréens. Journal Asiatique, 11(5), 1915, pp. 226-279.

Neander, A. General History of the Christian religion and Church. Ed. Crocker & Brewster. London, 1849.

Netton, R. Orientalism Revisited Art, Land and Voyage. Ed. Routledge. London, 2012.

Newman, N. A. The early Christian-Muslim dialogue: a collection of documents from the first three Islamic centuries, (632-900 A.D.): translations with commentary. Ed. Interdisciplinary Biblical Research Institute, cop. Hatfield, 1993.

Newman, J. H. An Essay on the development of Christian doctrine. Ed. Jones Toovey. London, 1895.

Nicolas de Cusa (1401-1464). La paz de la fe; Carta a Juan de Segovia / Nicolás de Cusa. Ed. Tecnos, D.L. Madrid, 1999.

O'Brien, K. Narratives of Enlightenment, Cosmopolitan history from Voltaire to Gibbon. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1997.

Oman, C. W. C. The Story of Nations-The Byzantine Empire. Ed. T. Fisher Unwin. New York, 1892.

Oort, H. The worship of Baalim in Israel based upon the work of Dr. R. Dozy, "the Israelites at Mecca." Ed. Longmans, Green. London, 1865.

Orlandis, J. Historia Social y Económica de la España Visigoda. Ed. Confederación Española de Caja de Ahorros. Madrid, 1975.

Orlandis, J. Historia de España. La España visigótica. Ed. Gredos. Madrid, 1977.

Ostrogorsky, G. Historia del Estado Bizantino. Ed. Akal. Madrid, 1983.

Otterspeer, W. Studies in the history of Leiden University. Leiden Oriental Conections 1850-1940. Ed. E.J. Brill/Universitaire pers Leiden. Leiden, 1989.

Pagden, A. Worlds at war: the 2,500-year struggle between East and West. Ed. Oxford University Press. Oxford, 2008.

Pérez González, M. La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy. Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval. León, 2002, pp. 347-358.

Petrus i Pons, N. Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán. En: M. Barceló y J. Martínez Gázquez (ed.) Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005.

Putman, H. L'église et l'islam sous Timothée I (780-823): étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbâsides: avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdī. Ed. Dar el-Machreq. Beirut, 1975.

Puyol, J. El Cid de Dozy. Ed. Kessinger Publishing. Montana, 1910.

Ribadeneyra, P. Flos Sanctorvm, O libro de las vidas de los santos. Barcelona, 1688.

Richter, G. Johannes von Damaskos. Philosphische Kapitel, Bibliothek der Griechischen Literatur, 15, 1982, pp. 2-24.

Riley-Smith, J. The crusades Christianity and Islam. Ed. Columbia University Press. New York, 2008.

Rippin, A. The Qur'an and its Interpretative Tradition. Ed. Ashgate Variorum, Aldershot, 2001.

Rippin, A. Western scholarship and the Qur'ān, en The Cambridge Companion to the Qur'an. McAuliffe Jane Dammen (ed.). Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2007.

Roberts, D. D. Nothing but History, Reconstruction and Extremity after Metaphysics. Ed. University of California Press. Los Angeles, 1995.

Roberts, M. Intimate Outsiders: the Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature. Ed. Duke University Press. Durham, 2008.

Rodinson, M. The Western Image and Western Studies of Islam. En: J. Schacht; C. E. Bosworth (eds). The Legacy of Islam. Ed. Clarendon Press. Oxford, 1974.

Rodinson, M. La fascinación del Islam. Ed. Júcar Universidad. Madrid, 1989.

Roggema, B. The Legend of Sergius Bahira, Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in response to Islam. Ed. Brill. Leiden, 2009.

Ronald, H. F. Invented Knowledge, False History, Fake Science and Pseude-religions. Ed. Reaktion Books Ltd. London, 2009.

Rorty, R. Truth and Progress. Philosophical papers. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 1999.

Rose H. J. A new general biographical dictionary. Ed. T. Fellower. London, 1857.

Rosser, H. J. Historical Dictionary of Byzantium. Ed. Scarecrow Press. Boston, 2001.

Roth, K. Cultura del imperio Bizantino. Ed. Labor. Barcelona, 1926.

Rougemont, D. Tres milenios de Europa: la conciencia europea a través de los textos. De Hesíodo a nuestro tiempo. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963.

Rozemond, K. La christologie de saint Jean Damascène. Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959.

Rubio Tovar, J. Poder y Seducción de la Imagen Románica. Ed. Fundación Santa María la Real – C.E.R. Aguilar de Campoo, 2006.

Ruiz, P. Discursos sobre la historia: lecciones de apertura de curso en la Universidad de Valencia (1970-1987). Ed. Universitat de Valencia, Valencia, 2000.

Runciman, S. The Decline of the Crusading Ideal. The Sewanee Review, 79(4), 1971, pp. 498-513.

Ruthven, M.; Nanji, A. Historical Atlas of the Islamic World. Ed. Harvard University Press. Harvard, 2004.

Sahas, D. J. John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites. Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1972.

Said, E. W. Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world. Ed. Pantheon Books, Cop. New York, 1981.

Said, E. W. Orientalism. Ed. Penguin Book. London, 2003.

Samir, K. Abu Qurrah: vida, bibliografía y obras. Traducción del árabe por J.P. Monferrer Sala. «Studia Semitica. Series Minor» 1 (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005.

Sánchez-Albornoz, C. Otra vez Guadalete y Covadonga. Cuadernos de Historia de España I-II, 1944.

Sánchez-Albornoz C. Orígenes del Reino de Pamplona. Su vinculación con el Valle del Ebro. Introducción, recogida y ordenación de texto y capítulos y confección de los árboles

genealógicos por Francisco Javier de Lizarza Inda. Ed. Institución Príncipe de Viana. Pamplona, 1981.

Sandoval Martínez, S. La figura de Mahoma en contra perfidia mahometi, de Dionisio cartujano. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antig. crist. (Murcia) 23, 2006, pp. 627-645.

Santa Biblia. Antiguo y Nuevo testamento. Publicada por La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Salt Lake City, Utah, E.U.A. Reina-Valera, 2009.

Sanz Santacruz, V. Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente el Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana. Anuario de Historia de la Iglesia, 16, 2007, pp. 181-194.

Sanz Serrano, R. Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo. Ed. La Esfera de los libros. Madrid, 2009.

Sarat, A.; Kearns, T. R. History, Memory, and the Law. Ed. The University of Michigan Press. Michigan, 2005.

Sardar, Z. Extraño Oriente: historia de un prejuicio. Ed. Gedisa, S.A. Barcelona, 2004.

Scales, Peter C. The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusis in Conflict (Medieval Iberian Peninsula, Vol 9). Ed. Brill Academic Pub. Leiden, 1994.

Schacht , J.; Bosworth, C. E. The legacy of Islam. Ed. Clarendon Press. Oxford. 1974.

Schaff, P. History of the Christian church. From the Birth of Christ to the reign of Constantine, A.D. 1-113. Ed. Charless Scribner. New York, 1893.

Schapiro, M., Finn, D. The Romanesque sculpture of Moissac. Ed. G. Braziller, New York, 1985.

Schmidt-Glintzer, H.; Mittag, A.; Rüsen, J. Historical Truth, Historical Criticism, And Ideology: Chinese Historiography And Historical Culture From A New Comparative Perspective. Ed. Koninklijke Brill NV, Leiden. Netherlands, 2005, Vol. I.

Schulze, I. La leyenda negra de España: propaganda en la guerra de Flandes (1566-1584). Ed. Complutense. Madrid, 2008.

Segura Graíño, C. Musulmanes y cristianos en los romances fronterizos. J. L. Garrot Garrot; J. Martos Quesada (eds.). Ed. G. Martin. Madrid, 2006.

Setton, K. M. Western Hostility to Islam and prophecies of Turkish Doom. Ed. American Philosophical Society. Philadelphia, 1992.

Shahab el-Din Abo Abd Allah Yakout el-Romy (murió en 1228). Al-Jazal wa al-Dail Bin Aldowr wa al-Darrat wa Al-Diraha. Beirut, 2008.

Shepard, J. The Cambridge History of the Byzantine Empire, C 500-1492. Ed. Cambridge University Press. New York, 2008.

Sidney, H. G. Theodore abo Qurrah's Arabic tract on the Christian practice of venerating images. Journal of the American Oriental Society, 105(1), 1985, pp. 53-73.

Sidney, H. G. Faith and Reason in Christian Kalám: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion. En: Samir Khalil Samir y Jørgen S. Nielsen (eds.) Christian Arabic apologetics during the Abbasid period, 750-1258. Ed. E.J. Brill. Leiden, 1994.

Simonet, F. J. Examen de libros Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110). La Ciencia Cristiana, 11, 1879, pp. 69-77 y 156-170.

Sivan, E. L'Islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions Musulmanes aux croisades. Ed. Librairie d'Amérique et d'Orient. París, 1968.

Smith, E. A dissertation on the prophecies relative to Antichrist and the last times; exhibiting the rise, character, and overthrow of that terrible power: and a treatise on the seven apocalyptic vials. Ed. Samuel T. Armstrong. Charlestown, Massachusetts, 1811.

Schmidt-Glintzer, H.; Mittag, A.; Rüsen, J. Historical Truth, Historical Criticism, And Ideology: Chinese Historiography And Historical Culture From A New Comparative Perspective. Ed. Koninklijke Brill NV, Leiden. Netherlands, 2005, Vol. I.

Sourdel, J; Sourdel, D. Dictionnaire historique de l'Islam. Presses Universitaires de France, París, 1996.

Southern, R. W. Western Views of Islam in the Middle Ages. Ed. Harvard University Press, 1978.

Stanford, M. A Companion to the Study of History. Ed. Blackwell Publishing Ltd. Oxford UK & Cambridge. Headquarters, California, 1994.

Streeter J.; Whitby M. Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy. Ed. Oxford University Press. New York, 2006.

Studer, B. Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. Ed. Ettal (Buch-Kunstverlag), 1956.

Teggart, F. J. Prolegomena to History the Relation of History to Literature, Philosophy, and Science. Ed. University of California Press. Berkeley, 1916.

The Noble Quran Translation of the meaning in Spanish language. Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio. Ed. Complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán. El Medina el Minora, 1996.

Theophanes Confessor. The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History. AD. 282-813. Traducción, introducción y comentario de Cyril Mango y Roger Scott con la asistencia de Geottrey Greatrex. Ed. Oxford University Press. New York, 1997.

Theophanes Confessor. The Chronicle of Theophanes. An English Translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813). Traducción e introducción de Harrry Turtledove. Ed. University of Pennsylvania Press, 1997.

Thompson, E. A. Los Godos en España. Alianza Editorial. Madrid, 1971.

Tibawi, A. L. English-Speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism. Part 1: Islamic Quarterly 8, 1-2, Enero-Junio 1964, p. 25.

Tibawi, A. L. English-Speaking Orientalists. A Critique of their approach to Islam and Arab Nationalism: Part 2: Islamic Quarterly 8, 3-4, Julio-Diciembre 1964, p. 73.

Timothy, E. G. A History of Byzantium. Ed. Blackwell Publishing. Malden, 2005.

Tolan, J. V. Medieval Christian Perceptions of Islam. Ed. Routledge New York and London. London, 2000.

Tolan, J. V. Las traducciones y la ideología de reconquista: Marco de Toledo. En: M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.) Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Ed. Universitat Autónoma de Barcelona. Bellaterra, 2005.

Tolan, J. V. Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea. Ed. Universitad de Valencia. Valencia, 2007.

Torres M. et al. Tomo III. España visigoda (414-711 de J.C.). En: Historia de España (Dir: R. Menéndez Pidal). Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1980.

Treadgold, W. A History of the Byzantine State and Society. Ed. Stanford University Press. Stanford, California, 1997.

Troupeau, G. Encyclopédie de l'Islam Nouvelle édition. Tome V, KHE – MAHI Ed. J. Brill París. Leiden, 1986, pp. 123-124.

Tyerman, C. The Invention of the Crusades. Ed. Basingstoke: Macmillan Press. Hong Kong, 1998.

Una descripción anónima de al-Ándalus. Tomo II: introducción y estudio. Editada y traducida por Molina, L. Madrid, 1983.

Vaca, A. Educación y transmisión de conocimientos en la historia. Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2001.

Vasiliev, A. A. History of the Byzantine Empire. Ed. University of Wisconsin Press. Wisconsin, 1958.

Venning, T. A Chronology of the Byzantine Empire, with an introduction by Jonathan Harris. Ed. Palgrave MacMillan. New York, 2005.

Viguera Molins, M. J. El establecimiento de los musulmanes en Spania – Al-Ándalus. V Semana de Estudios Medievales. Instituto de Estudios Riojanos, 1995.

Viscount Haldane. The Meaning of Truth in History. Ed. University of London Press, London, 1914.

Vlassopoulos, K. Unthinking the Greek Polis, Ancient Greek History beyond Eurocentrism. Ed. Cambridge University Press. Cambridge, 2007.

Voorhis, J. W. John of Damascus on the Muslim Heresy. The Moslem World, 24, 1934, pp. 391-398; 25, 1935, pp. 266-273.

Waardenburg, J. J. Islam and Christianity: mutual perceptions since the mid-20th Century. Ed. Peeters Bublishers. Leuven, 1998.

Wade, M. R.; Ehrstine, G. Foreign Encounters. Case Studies in German Literature before 1700. Ed. Daphnis. Amsterdam, 2004.

Wang, Q. E.; Iggers, G. G. Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective. Ed. The University of Rochester Press. New York, 2002.

Wansbrough, J. E.; Rippin, A. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Ed. Prometheus Books, New York, 2004.

Warren, T. A History of the Byzantine State and Society. Ed. Stanford University Press. Stanford, California, 1997.

Wasserstein, D. J. The Muslims and the golden age of the Jews in al-Andalus en the dhimmi: Jews and Christians under Islam. Uri Rubin & D. J. Wasserstein (eds.). Ed. Fairleigh Dickinson University Press. New Jersey, 1985.

Weil, G. Geschichte der Chalifen. Ed. Mannheim, F. Bassermann. 1846

Wellhausen, J. Arab wars with the Byzantines in the Umayyad period. En: M. Bonner (ed.) Arab-Byzantine relations in Early Islamic Times. (The Formation of the Classical Islamic World 8). Ed. Ashgate/Variorum. Burlington, 2004.

Wengert, T. J. Harvesting Martin Luther's Reflections on Theology, Ethics, and the church. Ed. Lutheran Quarterly Books, Michigan, 2004.

Whitaker, J. Gibbon's History of the decline and fall of the Roman Empire. Ed. J. Murray. London, 1791.

White, R. The Antichrist: What you can know! What you need to know! Ed. Xulon Press. USA, 2010.

Whittow, M. The Making of Byzantium, 600-1025. Ed. University of California Press. Los Angeles, 1996.

William, G. T.; Shedd, D. D. A history of Christian Doctrine. Ed. Charles Scribner. New York, 1863.

Woolf, D. R. Erudition and the Idea of History in Renaissance England. Renaissance Quarterly, 40, 1, 1987, pp. 11-48.

Wright, R. Textos asturianos de los siglos IX y X: ¿latín bárbaro o romance escrito? LIA 41, 1991, pp. 21-34.