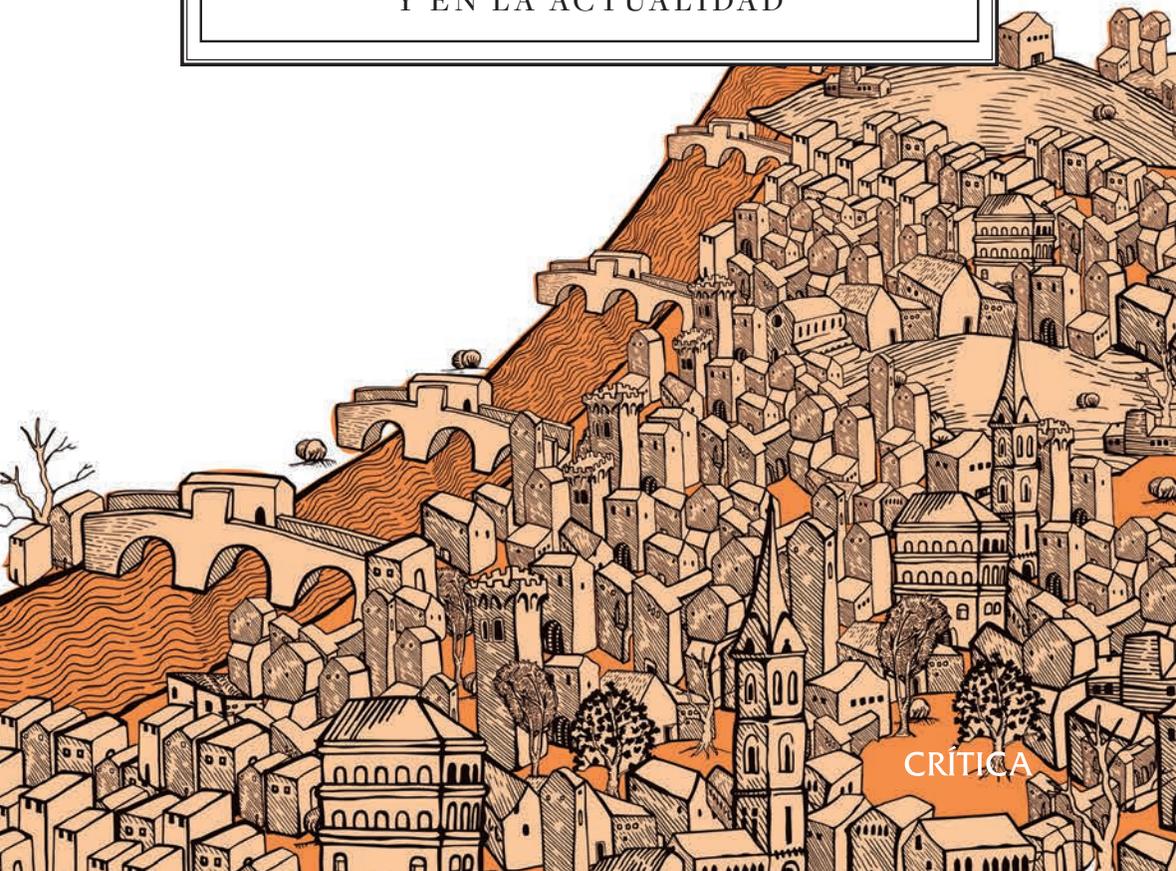


DAVID  
NIRENBERG

RELIGIONES  
VECINAS

CRISTIANISMO, ISLAM  
Y JUDAISMO EN LA EDAD MEDIA  
Y EN LA ACTUALIDAD



CRÍTICA

DAVID NIRENBERG

# RELIGIONES VECINAS

Cristianismo, Islam y Judaísmo  
en la Edad Media y en la actualidad

Traducción castellana de  
Efrén del Valle

CRÍTICA  
BARCELONA

Primera edición: mayo de 2016

*Religiones vecinas*

David Nirenberg

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.  
Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Neighboring Faiths*

© 2014 by The University of Chicago. All rights reserved.

© de la traducción, Efrén del Valle, 2016

© Editorial Planeta S. A., 2016  
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)  
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

[editorial@ed-critica.es](mailto:editorial@ed-critica.es)  
[www.ed-critica.es](http://www.ed-critica.es)

ISBN: 978-84-9892-960-7  
Depósito legal: B. 7736 - 2016

2016. Impreso y encuadernado en España por Liberduplex

## CONTENIDO

<i>Introducción</i> . . . . .	7
1. Cristiandad e Islam . . . . .	21
2. Amor entre musulmanes y judíos . . . . .	43
3. Política desviada y amor judío . . . . .	67
4. ¿Masacre o milagro? . . . . .	89
5. Conversión, sexo y segregación . . . . .	105
6. Figuras de pensamiento y figuras carnales . . . . .	135
7. Conversión en masa y mentalidades genealógicas . . . . .	163
8. ¿Existía la raza antes de la era moderna? . . . . .	191
9. Islam y Occidente . . . . .	215
<i>Agradecimientos</i> . . . . .	239
<i>Abreviaturas</i> . . . . .	241
<i>Notas</i> . . . . .	243
<i>Bibliografía de obras citadas</i> . . . . .	353
<i>Índice analítico</i> . . . . .	401

## CRISTIANDAD E ISLAM

Habida cuenta de la gran variedad de culturas cristianas y musulmanas de la Edad Media, no debería sorprender que las relaciones entre ambas desafíen cualquier síntesis. Las relaciones que mantenían con el Islam los numerosos cristianos que vivían en tierras musulmanas, por ejemplo, eran muy distintas de las de aquellos cristianos que vivían en la Bizancia cristiana ortodoxa o la Europa latina católica. Por tanto, el término «cristiandad» que aparece en el título de este capítulo refleja un compendio marcado pero necesario del tema, centrándose únicamente en aquellas tierras que se consideraban a sí mismas la «cristiandad», esto es, la Europa occidental católica, desde los reinos ibéricos hasta el húngaro. Formularé tres preguntas interrelacionadas. En primer lugar, ¿qué sabían los cristianos acerca del Islam? En segundo lugar, ¿cómo afectó su idea del Islam a la formación del concepto mismo de cristiandad? Y, por último, ¿cómo experimentaba el Islam la cristiandad? Ya que, durante nuestro período, no solo se produjeron numerosas incursiones cristianas en las tierras del Islam (por medio del peregrinaje, el comercio, las cruzadas y las misiones), sino que también había muchos musulmanes viviendo en el seno de la cristiandad.

Las primeras dos preguntas, por supuesto, son bastante diferentes de la tercera, ya que guardan menos relación con el estudio de los contactos históricos y los vínculos entre el Cristianismo y el Islam en la Edad Media y más con el estudio del papel que desempeñan las ideas cristianas sobre el Islam en la formación de las conceptualizaciones cristianas del mundo y el lugar del Cristianismo en él. La tercera pregunta, por otro lado, versa sobre encuentros históricos concretos entre cristianos y musulmanes. Abordaré brevemente las formas más conocidas de esos en-

cuentros, es decir, el comercio y las cruzadas. Pero concederé más espacio al fenómeno no tan conocido de la práctica del Islam en tierras cristianas. Solemos concebir la Europa católica medieval como una región prácticamente carente de Islam, «Muslimrein». Aunque reconozcamos la presencia del Islam en la cristiandad, rara vez nos paramos a pensar en cómo pudo afectar el contexto cristiano al tipo de Islam practicado en él. Pero, en realidad, durante nuestro período, Europa contenía comunidades islámicas cuya experiencia de «ser musulmán» era bastante distinta de la experiencia de los musulmanes que habitaban tierras mucho más islámicas.

## 1

Mi primera pregunta, «¿Qué sabían los cristianos medievales acerca del Islam y cuándo lo aprendieron?», a menudo es formulada por los estudiosos, pero es, al menos en un sentido, mucho menos interesante de lo que parece. Los cristianos sabían casi todo lo que creían necesitar saber sobre el Islam desde el momento en que comenzó su gran viaje desde la península Arábiga a mediados del siglo VII: el Islam no era el Cristianismo, y era poderoso en la guerra. Desde un punto de vista cristiano, las victorias de aquellos no cristianos solo podían significar dos cosas: o bien el Cristianismo era una religión incorrecta que debía ser abandonada a favor del Islam, o bien los cristianos habían acertado en su elección religiosa pero estaban siendo castigados por un Dios enojado. La primera opción fue adoptada por los innumerables cristianos que decidieron convertirse al Islam de sus conquistadores. Por supuesto, los escritos cristianos sobre el Islam normalmente eran creados por quienes optaban por la teodicea. Predicando el día de Navidad del año 634, en mitad de las invasiones, el patriarca de Jerusalén explicó a su tembloroso rebaño que Dios había enviado a los «sarracenos impíos» como castigo por «innumerables pecados y faltas muy graves». «Corrijámonos —exhortó—. Si nos contemos ... veremos su destrucción final.»<sup>1</sup>

El contenido de la fe de los sarracenos era irrelevante para Sofronio, a quien solo le interesaba dilucidar el papel de los musulmanes en la historia sagrada cristiana. El hecho de que la penitencia no frenara las invasiones tampoco le hizo tomarse más en serio la etnografía. Cuando el califa 'Umar entró triunfalmente en Jerusalén, cuentan que el patriarca

proclamó: «En verdad, esta es la abominación de la desolación en un lugar sagrado, tal como ha sido anunciado a través del profeta Daniel».<sup>2</sup> Máximo el Confesor, escribiendo desde Alejandría más o menos por la misma época, lo expresaba con más contundencia. Los invasores eran «bestias salvajes e indómitas que simplemente han adoptado forma humana». Eran, añadía, judíos y seguidores del Anticristo.<sup>3</sup> En resumen, los musulmanes eran el azote de Cristo para la mejora de la cristiandad o las tropas de asalto del Apocalipsis, relacionados de un modo u otro con otros enemigos de Dios (como los judíos, los idólatras y los herejes). En cualquier caso, sus contemporáneos no veían motivo alguno para estudiar sus creencias religiosas o sus prácticas culturales, salvo para condenarlas o demostrar que eran erróneas.

Como norma muy general, esto es cierto durante toda la Edad Media. Desde el siglo VII hasta finales del siglo XV, la idea cristiana del Islam se predicó a partir de dos axiomas básicos. En primer lugar, el Islam era una religión falsa. En segundo lugar, era una religión carnal que glorificaba la violencia y la sexualidad. Es sorprendente lo pronto que cristalizaron esas posiciones. Ya en el año 634, por ejemplo, un autor cristiano trataba las conquistas del Islam como un signo de falsedad: «¿Vienen los profetas con espadas y carros?» (por supuesto, el mismo autor habría interpretado las victorias militares cristianas como indicios de la verdad de dicha religión).<sup>4</sup> La sexualidad también pasó a ocupar de inmediato una polémica posición preponderante, en la cual los cristianos aseguraban que la religión del Islam había sido fundada por Mahoma para satisfacer sus pasiones y que la vida eterna que prometía a los seguidores que morían por él era enteramente carnal. Un conocimiento cada vez mayor del Islam no alteró el tono de esas polémicas y, por el contrario, no hizo sino intensificarlo. Juan Damasceno (Yuhana b. Mansur b. Sarjun), por ejemplo, hablaba árabe con fluidez (de hecho, el griego era para él un segundo idioma) y fue un importante administrador económico de la corte de los califas omeyas ‘Abd al-Malik y Walid I (685-715). Sin embargo, su obvio conocimiento del Islam no alteró las líneas generales de la polémica que escribió contra él. Los ismaelitas, afirmaba, fueron los precursores del Anticristo. Estos adoradores de Afrodita se vieron seducidos por «un falso profeta Mamed ... quien, habiendo estado expuesto casualmente al Viejo y al Nuevo Testamento, y habiéndose encontrado supuestamente con un monje arriano, formó una herejía propia». Según Juan, los motivos de Mahoma eran eminentemente sexuales: de ahí que ahondara so-

bremanera en el tratamiento coránico de la poligamia y el divorcio y en las numerosas esposas de Mahoma.<sup>5</sup>

Estas son algunas de las crónicas cristianas más tempranas sobre el Islam. Son anteriores a nuestra época y fueron creadas fuera de las fronteras de la región que nos ocupa. Sin embargo, no difieren notablemente de lo que decían los cristianos sobre el Islam siglos después y más al oeste. Todos estos temas, desde monjes herejes hasta idolatría y sexualidad desenfrenada, pueden hallarse en escritos cristianos de los siglos XI al XVI (incluso a día de hoy se esgrimen esos tropos en las polémicas antimusulmanas). Eso no significa que los conocimientos que se tenían del Islam en Occidente fueran inamovibles. Por el contrario, si tanto los poetas vernáculos del siglo XII (como el autor de *El cantar de Roldán*) como los clérigos latinos (por ejemplo, los abogados canónicos de las epístolas decretales) continuaron presentando a los musulmanes como adoradores de Apolo o Afrodita no era por falta de fuentes que lo desmintieran. Pero, incluso en el caso de las fuentes mejor informadas, el nuevo aprendizaje solo pretendía dar a unas polémicas más que trilladas un carácter más afilado. Por ejemplo, el autor de *Liber denudationis*, una obra escrita en árabe por un cristiano ibérico del siglo XII, sabía mucho acerca del Islam y sin duda conocía los comentarios árabes sobre el Corán. Pero leyó esas fuentes para afianzar en lugar de cuestionar sus prejuicios, escudriñándolas en busca de pruebas que secundaran el ancestral *topos* del materialismo y la hipersexualidad musulmanes. De este modo anunciaba con gran regocijo una tradición islámica marginal y esotérica (por no decir fantástica) según la cual, en el paraíso, todo creyente musulmán virtuoso será recompensado haciéndole crecer el pene de tal modo que necesitará setenta cristianos y otros tantos judíos para que lo acarreen.<sup>6</sup>

La dedicación a los textos islámicos no alteró las interpretaciones cristianas de los mismos porque, al igual que la dedicación islámica a los textos cristianos y judíos o la dedicación judía a los textos islámicos y cristianos, estaba estructurada eminentemente por la polémica. Por supuesto, «eminente» no significa «completamente», y hubo excepciones en las tres fes. Por ejemplo, en el siglo XII, el sabio judío Maimónides insistía en que «los musulmanes no son idólatras en absoluto ... reconocen la unidad de Dios. Solo porque nos acusen falsamente ... no podemos mentir nosotros también diciendo que son idólatras ... Si alguien

afirma que la casa [en La Meca] donde Lo alaban es un templo idólatra que oculta en su interior al ídolo que veneraban sus ancestros [la Kaaba], [deben saber que] quienes se inclinan ahora ante él solo tienen a Dios en mente. Los rabinos ya han explicado en el Sanedrín que si uno se inclina en un templo idólatra pero cree que es una sinagoga, su corazón está dedicado a Dios». <sup>7</sup>

Esas excepciones nos resultan atractivas como historiadores porque parecen denotar que un mayor conocimiento histórico conlleva una mayor comprensión e incluso tolerancia. Pero es igual de importante darse cuenta de que los esfuerzos medievales por estudiar las religiones de otros solían tener por objeto ofrecer unos cimientos más sólidos a las baterías de la polémica. Las notas al margen de las traducciones medievales del Corán, por ejemplo, decían a los lectores cristianos exactamente qué debían extraer de él, como en este caso: «Nótese que Él promete en todo momento un paraíso de delicias terrenales, tal como habían hecho antes otras herejías». <sup>8</sup> De hecho, estas traducciones no se llevaron a cabo para ampliar los conocimientos sobre el Islam, sino para reafirmar lo que todo cristiano sabía ya. Pedro el Venerable, de Cluny, el clérigo más poderoso de su época y organizador a mediados del siglo XII de la primera traducción del Corán y otros textos árabes al latín, lo explicaba de manera sencilla en su manifiesto antiislámico: «He traducido del árabe al latín toda esta secta, además de la execrable vida de su malvado inventor, y lo he expuesto al escrutinio de nuestra gente para que se sepa la herejía sucia y frívola que es». <sup>9</sup>

Los historiadores modernos a menudo subrayan la importancia de las sutiles diferencias en las descripciones cristianas medievales del Islam y buscan pruebas de un verdadero conocimiento sobre la práctica islámica, que a menudo valoran positivamente como un signo de relación e intercambio culturales. Para el crítico moderno, supone una gran diferencia que un autor cristiano medieval tildara a los musulmanes de idólatras, de judaizantes o de herejes monoteístas (de hecho, la mayoría de los comentaristas medievales sobre el Islam lo presentaban como una mezcla de paganismo, Judaísmo y herejías cristianas como el arrianismo). Pero estas sutiles distinciones pasan por alto un argumento básico: la gran mayoría de los cristianos medievales (al menos aquellos cuyas opiniones han llegado hasta nosotros) estaban convencidos de que el Islam era una creencia falsa y peligrosa y, con muy pocas excepciones, su estudio del mismo iba dirigido enteramente a su condena y derrota.

Eso no les impidió desarrollar toda una serie de conocimientos, una «ciencia del Islam» que supuso recabar y traducir abundante información. La ciencia que desarrollaron seguía siendo estándar al principio de la era moderna e incluso transmitió parte de su contenido ideológico al aprendizaje «orientalista» de los estudiosos franceses y británicos en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, el valor verdadero de esta ciencia se medía por el grado en que se adecuaba a la teología cristiana y la reforzaba, y no por su consonancia con la experiencia histórica y religiosa de los musulmanes. Cuando un cronista medieval como Otón de Freising señala que los musulmanes reverencian a Mahoma como profeta y no como Dios, está intentando demostrar lo leído que es, no tratando de educar a sus lectores sobre el Islam o atenuar su antipatía hacia él. Él y sus contemporáneos habrían coincidido en que no tiene sentido preocuparse demasiado por los detalles cuando se escribe la historia de un error. Tal como expresaba Gautier de Compiègne en su biografía de Mahoma, escrita en el siglo XII, «un hombre puede tranquilamente hablar mal de otro hombre cuya malignidad trasciende y sobrepasa cualquier maldad que pueda ser dicha sobre él».<sup>10</sup>

## 2

El marcado aumento de la información sobre el Islam disponible en la Europa latina durante el período de 1000 a 1500 no redirigió significativamente los canales polémicos por los cuales discurría ese conocimiento. Uno de los motivos es la creciente importancia del trabajo que hubieron de desempeñar esos canales a lo largo de la Edad Media. Curiosamente, esa importancia es inversamente proporcional a la amenaza militar que planteaba el Islam para la propia Europa latina. Antes del siglo XI, cuando el alcance militar del Islam era mayor (los musulmanes saquearon Génova aún en 993, por ejemplo, y capturaron al abad Maiolus de Cluny en los Alpes en 972), la polémica sobre el Islam seguía siendo relativamente insignificante en las principales regiones de Europa occidental.<sup>11</sup> A partir del año 1000, precisamente en el momento en que el poder cristiano latino empezó a extenderse una vez más por el Mediterráneo, esa polémica comenzó a adquirir un cariz ideológicamente central. Podemos ver un ejemplo importante de esta centralidad en el nuevo papel asignado al Islam en el pensamiento cristiano sobre la violencia y la guerra. Las mismas décadas que fueron testigo de la conquista cristiana del sur de Italia,

Cerdeña y Sicilia y de grandes partes del al-Ándalus musulmán llevaron al papa Alejandro II a afirmar que, si bien el derramamiento de sangre está prohibido para el cristiano, era «justo luchar» contra los sarracenos, «quienes persiguen a los cristianos y los expulsan de sus ciudades y lugares de residencia». <sup>12</sup> Esto no es una coincidencia: en los siglos XI y XII, las ideas sobre el Islam desempeñaron un importante papel en la creación de una potente versión de la cristiandad europea, una cristiandad que se veía cada vez más unida por un destino común para conquistar un mundo en su conjunto imaginado como musulmán. <sup>13</sup>

Lo que hoy denominamos las cruzadas es, por supuesto, el ejemplo más famoso de este proceso. Aunque los guerreros, mercaderes y peregrinos occidentales habían estado presentes desde hacía mucho tiempo en el Mediterráneo oriental, el díscolo avance de los cruzados franceses, normandos, occitanos, alemanes e italianos en su larga marcha hacia Jerusalén durante la primera cruzada, en 1096, era algo nuevo para los observadores. La princesa bizantina Ana Comnena contaba que, de repente, los bosques del norte se habían vaciado en el Mediterráneo. Para los gobernantes musulmanes del este, la entrada de los ejércitos cruzados en sus dominios suponía la primera intrusión importante de Europa occidental en su conciencia política, y la forma que adoptó esa primera impresión es interesante. Los mandatarios musulmanes no consideraban a los primeros cruzados parte de un ataque coherente y continuado de los cristianos contra el Islam: esa conciencia tardaría más de un siglo en aflorar. Pero sí veían desde el principio a los heterogéneos ejércitos cruzados como un pueblo unificado. Durante siglos, los musulmanes llamaron a todos los miembros de estos ejércitos «firandj», o «francos», con independencia de su procedencia real. El término significó «europeo» en árabe, chino y muchas otras lenguas de Asia y su subcontinente hasta bien entrada la era moderna. Si el pueblo que Colón confundió, como es de todos sabido, por los «indios» en 1492 hubiera sido tal cosa, sin duda habrían llamado «franco» a este genovés que navegaba bajo la bandera de Castilla. <sup>14</sup>

Si bien era un producto de una etnografía demasiado cruda, la homogeneización musulmana de la Europa de las cruzadas era análoga a un objetivo explícito de los propios organizadores de las cruzadas. Para el papa Urbano II, la primera cruzada pretendía tanto instaurar la paz y la unidad en Occidente como prestar ayuda a Bizancio o arrebatarse Jerusalén al Islam. Todos los informes que nos han llegado sobre sus sermones insisten en lo mismo: la guerra contra los musulmanes como antídoto con-

tra la guerra civil entre cristianos. El resumen de Baudri de Bourgueil, arzobispo de Dol, es representativo:

Escuchad y entended. Os habéis ceñido el cinturón soldadesco y os pavoneáis con orgullo en los ojos. Asesináis a vuestros hermanos y creáis facciones entre vosotros. Esto, que dispersa el redil del Redentor, no es el ejército de Cristo ... Debéis desprenderos lo antes posible de ese cinturón soldadesco o salir valientes y presurosos como soldados de Cristo en defensa de la Iglesia oriental ... Debéis impedir que vuestras manos asesinas destruyan a vuestros hermanos y, en nombre de vuestros parientes en la fe, oponeros a los gentiles ... Debéis estremeceros, hermanos, debéis estremeceros al levantar una mano violenta contra los cristianos; es menos perverso blandir vuestra espada contra los sarracenos. Esta es la única guerra justificada.<sup>15</sup>

Roberto el Monje atribuía a Urbano unas palabras ligeramente distintas pero el mismo argumento:

Esta tierra que habitáis es demasiado angosta para vuestra numerosa población; tampoco abunda en ella la riqueza, y apenas produce comida suficiente para sus cultivadores. Por eso os matáis unos a otros, por eso libráis guerras y frecuentemente perecéis por heridas mutuas ... Por tanto, dejad que el odio os abandone, terminad vuestras riñas, cesad vuestras guerras y permitid que toda disensión y controversia sea acallada. Enfilad el camino hacia el Santo Sepulcro, erradicad la raza maligna de esa tierra y sometedla a vosotros.<sup>16</sup>

Las consecuencias de esos discursos, según Otón de Freising, fueron dramáticas: «Y así, cuando innumerables pueblos y naciones ... se vieron empujados a aceptar la cruz, de súbito, casi todo Occidente quedó tan quieto que no solo la guerra, sino llevar armas en público estaba mal visto».<sup>17</sup> Urbano, Bernardo y Pedro el Venerable eran todos estudiantes muy capaces de Durkheim y Frederick Jackson Turner. Fomentaron la paz y la unidad en la cristiandad proyectando la discordia hacia la «frontera gentil»: *Intus pax, foris terrores*, esto es, «paz dentro, terror fuera».<sup>18</sup>

Las cruzadas fueron concebidas para otorgar a la cristiandad occidental un proyecto y un propósito comunes, además de pacificarla. No fueron tarea de un solo rey, noble o nación, sino un *negotium christianum*, un negocio cristiano. La idea de la *christianitas* se extendió desde los sermo-

nes sobre las cruzadas de papas como Inocencio III hasta la idea de un *populus christianus*, «un pueblo cristiano», y de ahí al concepto de «cristiandad», definido colectivamente por su lucha contra todas las naciones extranjeras infieles. Por supuesto, desde el punto de vista papal, una única entidad requiere un líder único, y ese líder había de ser el papa, el vicario de Cristo. No es coincidencia que los mismos teólogos que defendían las cruzadas desarrollaran este título de «vicario de Cristo» (en lugar de, por ejemplo, el más antiguo título papal de «vicario de Pedro»). Bernardo de Claraval fue el primero en aplicárselo solo al papa (en lugar de incluir a todos los obispos e incluso los príncipes laicos), e Inocencio III fue el primero en utilizarlo públicamente.<sup>19</sup>

En otras palabras, Urbano, Bernardo, Inocencio y otros artífices del poder papal eran tanto politólogos como sociólogos, lectores de Carl Schmitt y de Durkheim. Poniendo énfasis en el peligro que constituía un enemigo externo y declarándole la guerra, no solo pretendían pacificar la Europa latina, sino también fortalecer una forma emergente de soberanía sobre ella, la soberanía del papado, conocida entre los medievalistas como «monarquía papal». Esta soberanía no era simplemente una cuestión de enfrentamientos por títulos como el de «vicario de Cristo». También pretendía crear instituciones paneuropeas y ejercer un poder paneuropeo, y en esta creación, la cruzada contra los «enemigos musulmanes de Dios y de toda la cristiandad» desempeñó un papel vital. Como señalaba un destacado historiador a mediados del siglo XX, «las cruzadas y la cristiandad nacieron juntas en una creación recíproca».<sup>20</sup>

La historia de los impuestos ofrece un buen ejemplo de este proceso. La necesidad de recaudar dinero para las cruzadas (y la posibilidad de utilizarla las cruzadas para justificar la recaudación de dinero) permitió al papado implantar el primer sistema de impuestos regulares de Occidente. Los impuestos para las cruzadas (o diezmo) se recaudaban en el ámbito local (parroquia, diócesis, etc.) y luego se trasladaban al papa en su condición de líder del movimiento. A su vez, el papa repartía el dinero entre los reyes o nobles que hubieran cerrado un acuerdo con él para llevar a cabo una cruzada. Fue Inocencio III quien obtuvo un consenso al menos teórico de que todos los beneficiados debían aportar un porcentaje de sus réditos a apoyar las cruzadas aprobadas papalmente. Los papas posteriores perfeccionaron el sistema. Gregorio X (1271-1276), por ejemplo, dividió la cristiandad en un sistema de veintiséis regiones tributarias para la recaudación de un diezmo verdaderamente universal. Y, por supuesto,

una vez que el sistema estuvo instaurado, sus exacciones se convirtieron en algo habitual, de modo que se recaudaban impuestos incluso cuando no se libraba ninguna cruzada, con el fin de prepararse para la siguiente (de hecho, en España, el impuesto siguió recaudándose hasta bien entrada la era moderna).<sup>21</sup>

El impuesto es un ejemplo de lo que hoy se conocería como «institución europea transnacional». El término es anacrónico para la Edad Media. Pero aquí lo importante es sencillamente que las cruzadas favorecieron el proyecto de la creación de instituciones paneuropeas centradas en la autoridad y el control papales. Otro ejemplo de institución de esa índole, tal vez el más importante en cuanto a sus consecuencias para el futuro de la expansión y la colonización europeas, es la idea de la cruzada en sí misma, es decir, de la guerra santa autorizada por el papa.

En todos estos sentidos, la idea de una guerra cristiana contra el Islam dio a la Europa medieval una idea mucho más unificada y consciente de misión histórica.<sup>22</sup> Pero sería un error exagerar hasta qué punto este despertar de una idea de cristiandad expansionista en Europa occidental dependía de un enfrentamiento con el Islam o de la creación de un «enemigo musulmán», si bien la tendencia es comprensible a la luz de los acontecimientos que se han producido en el siglo XXI. Es indudable que los bastiones musulmanes del sur de Italia influyeron especialmente en los primeros esfuerzos papales por aprobar o controlar de forma directa la guerra, ya que amenazaban sus intereses territoriales. También es cierto que las más tempranas justificaciones sobre las cruzadas apuntaban contra el Islam. Sin embargo, esto guardaba tanta relación con la geografía de lo sagrado como con el Islam. Solo porque los musulmanes estaban ocupando «el lugar de nacimiento de Cristo», «la tierra que había pisado», el «legado» de Dios, debían ser derrotados, una derrota que no debía extenderse más allá de Tierra Santa.<sup>23</sup>

Si las cruzadas empezaron como un proyecto para recuperar el feudo de Dios y su lugar de nacimiento en Tierra Santa, pronto fueron interpretadas de forma más general como «la guerra de Dios para la expansión de la cristiandad», «*bella Domini ... ad dilationem Christianitatis*».<sup>24</sup> Sin embargo, esta ideología expansionista más general ya no estaba particularmente motivada por el enfrentamiento con el Islam. Podía apuntar a cualquier no cristiano o hereje y, de hecho, con el tiempo dejó de tener por objetivo principal (salvo excepciones muy significativas) a las tierras musulmanas. Es más, numerosos tratados teológicos sobre las cruzadas ni

siquiera mencionan al Islam. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, codificó una influyente justificación de las cruzadas en su *Suma teológica*: «Los fieles a Cristo a menudo libran la guerra contra los infieles, no a fin de obligarlos a creer (pues, incluso si hubieran de conquistarlos y hacerlos prisioneros, les permitirían ser libres de creer, si así lo desean), sino a fin de impedirles que entorpezcan la fe cristiana» (II-IIae, Q. X, art. 8). Asimismo, argumentaba que los cruzados tenían derecho a destruir gobiernos no cristianos aunque estuvieran aprobados por la ley humana. Tales gobiernos podían ser «justamente eliminados por la sentencia u ordenanza de la Iglesia que tiene la autoridad de Dios: puesto que los infieles en virtud de su infidelidad merecen perder el poder a manos de los fieles que son convertidos en hijos de Dios» (art. 10). Argumentos como estos serían de tremenda utilidad para los expansionistas europeos precisamente porque no guardaban relación exclusiva con los musulmanes, sino que hablaban de forma más general de *gentiles e infieles*.

En resumen, el Islam fue solo el primer y cada vez más infrecuente blanco de una cristiandad expansionista. Se incorporaron más territorios a Europa gracias a las conquistas alemanas en Europa del Este que comenzaron con la segunda cruzada que en todas las guerras contra el Islam juntas, incluida la «reconquista» ibérica. De hecho, el que quizá sea el logro más espantoso de las cruzadas no tuvo lugar en el Viejo Mundo, sino en el Nuevo, donde una lógica como la que expresaba Santo Tomás justificó la destrucción de los aztecas, los incas y otros sistemas gubernamentales nativos, así como la subyugación y evangelización de sus pueblos.

Las cruzadas tampoco esbozaron una imagen monolítica del musulmán como «enemigo» durante la Edad Media. Es cierto, tal como señala Tomaž Mastnak, que los sermones y la propaganda sobre las cruzadas convirtieron «sarraceno» en un importante término peyorativo en la imaginación cristiana, un término que en ocasiones podía aplicarse de forma genérica: normandos, eslavos, habitantes del Europa del Este en general, sajones, daneses, escoceses, irlandeses o vikingos son denominados en un momento u otro del siglo XII «sarracenos», «agarenos», etcétera.<sup>25</sup> Sin embargo, este uso era poco habitual. A diferencia de «judío», «sarraceno» no se convirtió en un insulto habitual entre los cristianos medievales. Fuera de regiones como la península Ibérica o los fugaces estados cruzados tampoco podemos detectar una idea generalizada de que el Islam constituía una amenaza existencial para el orden cristiano. Para eso debe-

mos esperar hasta el final del período medieval, con la caída de Constantinopla (1453) y el comienzo de la expansión otomana hacia el oeste.

Asimismo, aunque la propaganda de las cruzadas podía presentar a los musulmanes como un enemigo casi inhumano al que había que destruir (el *Cantar de Roldán* es un buen ejemplo), tales representaciones no eran en modo alguno hegemónicas en el seno de la cristiandad. Podían encontrarse visiones más pragmáticamente etnográficas en aquellas regiones donde la interacción con los poderes musulmanes era un hecho cotidiano (comparemos el *Cantar de mio Cid* con el de Roldán). Para los cristianos que vivían en Iberia y los estados cruzados, o para cualquiera que deseara participar en las grandes redes económicas del Mediterráneo y el mar Negro, el objetivo no era (o, mejor dicho, no era solo) vilipendiar al Islam y fantasear con su destrucción, sino también, y a menudo simultáneamente, mantener relación con él de manera constructiva y provechosa.<sup>26</sup> Por ejemplo, entre los primeros compendios de la ley islámica traducidos a lenguas vernáculas europeas figura un manual en catalán creado para un señor cristiano a fin de que pudiera maximizar los beneficios judiciales obtenidos de sus súbditos musulmanes, cuyas transgresiones debían ser juzgadas según la ley musulmana.<sup>27</sup> El considerable conocimiento generado por esas empresas no tuvo un efecto perceptible en las representaciones del Islam manifestadas por polemistas o predicadores de la cruzada, ya que los dos proyectos tuvieron lugar en registros diferentes de una compleja cultura cristiana.

Otro ejemplo de un registro cultural que da pie a visiones muy distintas sobre los musulmanes de las de esos polemistas o predicadores es el de las propias élites militares. Pese a la marcada polarización que encontramos en una *chanson de geste* como el *Cantar de Roldán*, ya en el siglo XII aparecieron nuevos géneros de literatura laica en los que el ideal de las cruzadas podía coexistir e incluso fomentar el reconocimiento de una cultura común que unía a los caballeros cristianos con sus homólogos musulmanes. En ocasiones, esta idea de comunidad era producto de un enfrentamiento militar directo: cruzados del siglo XIII como Joinville no dudaban en reseñar la dignidad, el coraje y el sufrimiento de sus rivales, así como el de sus correligionarios. Pero incluso en regiones muy alejadas de los verdaderos musulmanes, la imagen del soldado musulmán estaba modelada por un emergente ideal caballeresco cuya valoración de la violencia se basaba en el trato adecuado a un enemigo digno. El resultado fue que, a finales del siglo XII y mucho después del final del período, los

lectores de toda la Europa meridional esperaban encontrar caballeros musulmanes deambulando por los paisajes de sus romances cortesianos. En *Parzival* incluso encontramos a uno (Feirefiz Angevin) que es descendiente de un matrimonio cristiano-musulmán y tiene la piel moteada de color blanco y marrón. Esas historias no denotan un conocimiento real del Islam, pero sí sugieren que, en la literatura cortesana, el Islam no era una categoría de pura hostilidad y no suponía impedimento alguno para una solidaridad imaginada de las élites militares. Es esta solidaridad, tanto imaginaria como (en el mundo medieval tardío de ejércitos mercenarios) bastante real, la que Chaucer representa y critica por medio del Caballero de *Los cuentos de Canterbury*, un soldado de «precio soberano» para señores cristianos y musulmanes por igual.<sup>28</sup>

Incluso en el ámbito de la propia ideología política, la Europa cristiana medieval era capaz de imaginar sistemas de gobierno pluralistas: «Un reino integrado por un solo pueblo y una costumbre es débil y frágil», aseguraba un clérigo húngaro en el siglo XI o XII. En regiones como Hungría o la península Ibérica, se interpretaba que la realeza cristiana, e incluso la propia cristiandad, dependían de los servicios de personas no cristianas, y esto pese a las objeciones papales. Tal como escribió el rey Bela IV a Inocencio IV hacia 1250: «Por el bien de la cristiandad ... defendemos nuestro reino hoy gracias a los paganos ... y pisoteamos a los enemigos de la Iglesia con la ayuda de paganos». Asimismo, en 1266, el rey Jaime de Aragón *el Conquistador* ignoró (igual que harían sus sucesores durante siglos) la orden de Clemente IV de que expulsara a todos los judíos y musulmanes de sus reinos: lo contrario habría significado la destrucción de su prosperidad y sus territorios.<sup>29</sup>

Obviamente, esas convicciones se debilitaron en el transcurso del período, pero nunca desaparecieron, ni siquiera con la conquista de Granada y la expulsión de los judíos de España en 1492. En ese mismo año, por ejemplo, un cronista anónimo completaba un «breve resumen» de la historia de los reyes de España, empezando por Hércules, dirigida al rey de Nápoles. El cronista interpreta la sucesiva incorporación de numerosos pueblos en España como la base de su fortaleza. Y, si bien insiste en todo momento en que la reconquista de la península Ibérica contra el Islam es la tarea más gloriosa de un monarca cristiano, también subraya que el maltrato a los musulmanes o los judíos debilita al reino y la monarquía. La supuesta crueldad que dispensaba el rey Pedro a sus vecinos musulmanes en el siglo XIV, por ejemplo, ayuda al cronista a explicar su posterior

caída en una sangrienta guerra civil. Asimismo, la expulsión sin precedentes de los judíos en su época, según insinúa el cronista discreta pero claramente, es un error que solo puede debilitar al reino.<sup>30</sup> El argumento, en resumen, es que incluso en aquellas regiones más frecuentemente enfrentadas al Islam, e incluso en un momento culminante de victoria cristiana en ese conflicto armado, la relación de la cristiandad con los musulmanes y el Islam sigue siendo mucho más que mera enemistad. Pese a su actual importancia política, el estudio crítico de esas relaciones sigue siendo un campo por explorar. Uno de sus mayores desafíos cuando madure será conseguir que la crónica de esas relaciones refleje dicha complejidad.

## 3

La autodefinición de la cristiandad con respecto al Islam en la que nos hemos centrado hasta el momento guarda poca relación con la presencia de un Islam real en la Europa latina, aunque hubo poblaciones de musulmanes viviendo dentro de la cristiandad durante toda la Edad Media. Los musulmanes constituían una minoría en Hungría, algunas zonas del sur de Italia y, sobre todo, la península Ibérica (todavía no había musulmanes en los Balcanes, ya que hasta el final del Medievo, Bizancio seguía interponiéndose entre el Islam y Occidente). La más grande de estas comunidades y la única que sobrevivió durante todo nuestro período fue la ibérica, y su ejemplo puede darnos una idea de las peculiaridades que entrañaba el ser musulmán en la Europa medieval.<sup>31</sup>

Los musulmanes ibéricos que vivían bajo mandato cristiano eran conocidos como «mudéjares» y eran un fenómeno novedoso e importante en la historia islámica: comunidades de musulmanes de la «diáspora» que vivían voluntariamente en la «Casa de la Guerra», es decir, en un sistema gubernamental no musulmán. Hoy, millones de musulmanes viven en países no musulmanes. Algunos de ellos, como los antiguos mudéjares, habitan zonas «reconquistadas» a sus ancestros por parte de los cristianos (por ejemplo, los musulmanes de las antiguas Yugoslavia o Unión Soviética). Otros son emigrantes que se han instalado en tierras más prósperas. Estos contextos distan mucho del de la península Ibérica medieval. No obstante, las cuestiones de aculturación y asimilación y el mantenimiento de la identidad grupal a las que hacen frente en la actualidad estas poblaciones musulmanas guardan más que un leve parecido con aquellas que

experimentaron los mudéjares. Los mudéjares eran musulmanes *de pacis*, es decir, musulmanes que habían aceptado o, con más frecuencia, cuyos antepasados habían aceptado vivir en paz con los cristianos y sometidos a ellos. En este sentido, diferían esencialmente de los musulmanes *de guerra*, que seguían enfrentados a los cristianos y, por tanto, podían ser asesinados o esclavizados legalmente por ellos. En principio, los derechos de los mudéjares se estipulaban en un tratado firmado en el momento de la conquista. Habida cuenta de que la conquista de la península Ibérica abarcó medio milenio y varios reinos, no es de extrañar que esos tratados variaran. Sin embargo, las concesiones más importantes fueron bastante estándar a lo largo del tiempo y son fáciles de enumerar. A cambio de su mano de obra y sus impuestos, los mudéjares recibían: (1) seguridad y confirmación de derechos de propiedad; (2) garantía de libre práctica de la religión, incluido el derecho a orar en sus mezquitas, enseñar el Islam a sus hijos e ir de peregrinación; (3) derecho a gobernarse de acuerdo a la ley musulmana (Sharia), a ser juzgados conforme a ella en casos en los que solo se vieran involucrados musulmanes y a nombrar a sus autoridades religiosas y judiciales; (4) confirmación de concesiones pias ya existentes a perpetuidad; y (5) limitación de los impuestos, que debían ser más o menos similares a aquellos abonados bajo el gobierno musulmán.<sup>32</sup>

Estos privilegios son las piedras fundacionales de la existencia mudéjar, lo cual no significa que no pudieran ser violados o ignorados. Los mudéjares no eran ingenuos en este sentido: eran conscientes de que, aun cuando lo desearan, los reyes cristianos no siempre podían obligar a sus violentos súbditos a que cumplieran las disposiciones de los tratados que habían rubricado.<sup>33</sup> Con todo, estos tratados estipulaban la base contractual para la existencia continuada de los musulmanes en la Iberia cristiana en unos términos legales formales que eran sorprendentemente estables. El tratado firmado cuando se produjo la rendición de Granada en 1492 habría sido completamente inteligible para los musulmanes de Toledo que habían entregado su ciudad, igual de magnífica que la primera, a los cristianos unos cuatrocientos años antes.

Esa sumisión voluntaria por parte de los musulmanes a la jurisdicción cristiana era controvertida entre los juristas islámicos, que la asociaban a la vulnerabilidad cultural, la corrupción y el declive. El más citado de esos escritores es el jurista norteafricano del siglo xv al Wansharīsī, cuya opinión sobre el mudéjar no era ambivalente: «Su residencia es

prueba manifiesta de su espíritu vil y vulgar»; «Exaltar la autoridad cristiana y despreciar la musulmana es una gran y desastrosa ruina ... y el que lo hace roza la infidelidad». El muftí (¿y emigrante de la Iberia cristiana?) de finales del siglo XIV Ibn Miqlash ilustra esta vulnerabilidad cultural en un inusual pasaje que plasma el destino del Islam bajo mandato cristiano en términos sexuales. El mudéjar, aseguraba, se mezcló con idólatras y perdió su fervor. Su esposa dependía de (y, por tanto, era sexualmente vulnerable a) su señor cristiano. ¿Qué destino podía ser peor, preguntaba, que el de una persona sin fervor, ya fuera por su religión o por su mujer?<sup>34</sup>

La mayoría de los juristas eran menos gráficos. Insistían no en la degradación de la esposa del mudéjar, sino en la de su cultura religiosa y legal. Demostrando que los mudéjares eran deficientes en cultura legal según la definían los estudiosos malikíes, estos juristas aducían que no eran musulmanes completos. Ya en el siglo XII, una autoridad como Ibn Rushd determinó que los mudéjares eran «de una credibilidad dudosa» y que «su testimonio no puede ser aceptado en las cortes de justicia y no se les puede permitir que dirijan la oración». La autoridad legal de los estudiosos mudéjares era dudosa, aseguraban los juristas, porque sus jueces eran nombrados por infieles y porque eran ignorantes, una ignorancia que se convirtió en una suerte de *topos* en los escritos de los juristas del norte de África y Granada.

Por supuesto, había opiniones menos duras sobre la cuestión mudéjar entre otros juristas malikíes, pero estas ofrecen un claro ejemplo de cómo podía traducirse una clasificación jurisdiccional en una identidad cultural.<sup>35</sup> El problema de los musulmanes que residían de forma voluntaria y permanente en las tierras de los enemigos cristianos y que con su trabajo apoyaron directamente a esos enemigos en su larga y triunfal guerra contra los gobiernos islámicos obligó a los juristas a enfrentarse a la pregunta de qué constituía a un musulmán y a utilizar las características resultantes, que presentaban como normativas, para distinguir la naturaleza particular y corrupta del Islam bajo dominio cristiano.

Estos juristas abordaban los efectos corruptores del mudejarismo por medio de dos lógicas bastante diferentes. La primera era estrictamente jurisdiccional: la vida islámica no podía cumplirse bajo gobierno cristiano. ¿Cómo iba a seguir uno la ley musulmana si los estudiosos, los jueces y las autoridades eran nombrados por mandatarios cristianos? ¿Cómo, sin un jefe de estado musulmán al que pagárselo, iba a cumplir uno la obliga-

ción de abonar el *zakat*? El segundo planteamiento era más explícitamente cultural. Tal como lo expresaba Al-Wansharīsi:

Uno debe ser cauteloso con el omnipresente efecto de la forma de vida [de los cristianos], de su idioma, su vestimenta, sus hábitos cuestionables y su influencia en la gente que vive con ellos durante mucho tiempo, como ha sucedido en el caso de los habitantes de Ávila y otros lugares, pues han perdido su árabe y, cuando la lengua árabe muere, también lo hace la devoción a ella, y sobreviene el consiguiente abandono del culto la oración expresada verbalmente en toda su riqueza y extraordinaria virtud.<sup>36</sup>

Según este modelo, la vital naturaleza islámica de la cultura mudéjar podía ser evaluada respecto de ciertos marcadores culturales extraídos del Islam normativo en territorios musulmanes más centrales: lengua, procedimiento legal, atuendo, ritual y costumbres. La ridiculización de la lengua árabe mudéjar era una estrategia muy común en este contexto. Las críticas a los conocimientos legales de los mudéjares era otra, por ejemplo, cuando un emigrante mudéjar de Orán afirmaba hacia finales del siglo XIV que, entre los mudéjares, la innovación (*al-bida'*) había «apagado la luz de la ley musulmana».<sup>37</sup> Podríamos resumirlo diciendo que, para los musulmanes medievales que vivían en tierras islámicas, la idea del «Islam en el seno de la cristiandad» era una especie de oxímoron.

Sin embargo, los musulmanes medievales que habitaban territorios cristianos no lo veían así. Desde luego, la mayoría de los eruditos mudéjares consideraban que la suya era una cultura en declive. «Debido a la distancia de nuestro hogar y a nuestra separación de nuestros correligionarios, nadie está estudiando o escribiendo»: tales lamentos eran moneda común entre los estudiosos mudéjares y dejaban entrever la brecha que percibían entre su práctica textual y lo que interpretaban como normativo. La práctica textual tampoco era el único indicador de identidad islámica que precisaba defensa y traducción en un mundo gobernado por los cristianos. Ya hemos visto que los alfaquies malikíes insistían en que la dominación cristiana conducía a la degradación de varias señas específicas e indispensables de identidad musulmana: el árabe, la adherencia a los castigos coránicos (*hudūd*) o la inaccesibilidad de las mujeres musulmanas a los hombres no musulmanes. A estos cabría añadir, como hacían los muftíes africanos, la incapacidad de identificar el comienzo del Ramadán, de abandonar los territorios cristianos para emprender un peregrinaje o de

cumplir la obligación de pagar el *zakat*, todos ellos mandatos cruciales para el creyente según la ley musulmana. Sin embargo, pese a su firme idea de declive cultural, los mudéjares trabajaban de forma constante para mantener los límites que consideraban cruciales para la expresión de la identidad musulmana, y en el proceso forjaron lo que hoy podríamos denominar un Islam de la diáspora.

En el caso de ciertas obligaciones, esta labor era relativamente sencilla. Por ejemplo, los mudéjares solían sustituir el *zakat* (que requería un gobierno musulmán) por la *ṣadaqa*, o caridad, y concretamente por limosnas para la redención de los musulmanes esclavizados o cautivos. En el período morisco encontramos incluso a algunos muftíes del norte de África que abogan por esta solución. Otros límites requerían algo más que una reclasificación para seguir siendo reconocibles. Tal vez aquel cuya defensa pasaba mayor factura era el que se erigía entre mujeres musulmanas y hombres no musulmanes. El argumento de que, bajo señores cristianos, los mudéjares no podían proteger a las musulmanas de las insinuaciones sexuales de no musulmanes era esgrimido de forma habitual entre juristas granadinos y norteafricanos (como el anteriormente citado Ibn Miqlash). Sin el poder para aplicar las prohibiciones legales islámicas al coito entre mujeres musulmanas y hombres no musulmanes o castigar la transgresión con castigos coránicos, ¿cómo podían mantener los musulmanes de la diáspora esta limitación esencial?

Esta no era una cuestión teórica. Los archivos cristianos contienen referencias a miles de mujeres musulmanas que mantuvieron relaciones sexuales con cristianos y judíos. Pero esas referencias no son tanto el resultado de una erosión cultural como de nuevas maneras de mantener unas limitaciones consideradas esenciales. Una y otra vez, las comunidades mudéjares compraban privilegios que les permitían condenar a muerte a musulmanas acusadas de adulterio o sexo interreligioso, aunque el castigo *hudūd* fue necesariamente conmutado por la muerte social de la esclavitud a la corona. En repetidas ocasiones, padres mudéjares acusaron a sus mujeres e hijas y a las de sus vecinos de transgredir esos límites y las entregaban para que fueran castigadas. La naturaleza cristiana de los archivos que documentan las consecuencias legales de estas acciones no deben ocultar el hecho de que detrás de ellas se encuentran comunidades e individuos musulmanes que tradujeron las prescripciones legales islámicas a idiomas mudéjares.<sup>38</sup> Al igual que el riesgo que entrañaba la Casa de la Guerra para las musulmanas estimuló una mayor concienciación del

papel delimitador de las mujeres por parte de los mudéjares, la posibilidad de conversión propició una mayor sensibilidad a los indicadores de identidad religiosa. Podríamos decir incluso que, en la diáspora, la responsabilidad de reconocer el Islam y mantener sus límites recayó más marcadamente en el individuo musulmán. Este proceso fue crucial para la creación de una identidad que reconocía su «declive» al tiempo que insistía con determinación en su Islam. Pongamos por caso el auge entre los musulmanes ibéricos del aljamiado, es decir, de las lenguas romances escritas con caracteres árabes. El uso cada vez más frecuente del aljamiado se ha citado a menudo como un indicio de ocaso cultural, una consecuencia de la erosión del árabe. Pero podría estudiarse como ejemplo tanto de la expansión del aprendizaje islámico entre los mudéjares como de su contracción. El hecho de que las peculiares condiciones de la dominación cristiana en la península Ibérica posibilitaran que los musulmanes justificasen una extendida práctica de glosa y traducción pudo significar que el conocimiento que estaba cada vez más restringido a la «clase culta», o *ulama*, en territorios islámicos más centrales penetrara más en las clases «populares» o «ignorantes» de la Península.<sup>39</sup>

El argumento queda conmovedoramente ilustrado en una fatua descubierta hace poco y escrita por al-Muwwaq, principal cadí de Granada en sus últimos años. A la pregunta de cómo debía comportarse un musulmán en la Casa de la Guerra, respondió fusionando, en lugar de oponer, el estatus de alguien instruido en la tradición islámica fidedigna con el del individuo que se esfuerza en realizar las discriminaciones necesarias para mantener una identidad musulmana entre infieles. El individuo mudéjar, escribía, debía «ser un alfaquí de sí mismo» (*faqīh al-nafs*). «Se enseña a sí mismo y debería distinguir la buena acción que se presenta de la mala que sobreviene.»<sup>40</sup> Este traspaso de la responsabilidad para el reconocimiento de los límites entre el Islam y otras fes de la élite culta a los asediados creyentes es una de las consecuencias culturales más destacadas de la diáspora islámica en la Europa cristiana medieval.

A juzgar por las pruebas que aportan los manuscritos, uno de los medios más importantes por los que se consiguió esta transferencia fue la polémica religiosa. Empezando con Ibn Ḥazm (994-1064), que escribió tras la debacle del califato de Córdoba y al principio de la expansión cristiana, a los musulmanes al parecer les preocupa mucho más la polémica contra el Cristianismo y el Judaísmo que a los musulmanes de tierras más centrales, y esto cobra cada vez más veracidad a medida que avanza la

denominada reconquista. Los mudéjares dependían entonces de un creciente corpus de textos polémicos que ellos mismos crearon, distribuyeron, glosaron y tradujeron. El caso del norteafricano Muhammad al-Qaysi (MS 1557 en la Biblioteca Nacional de Argel) es un buen ejemplo. Al-Qaysi, cautivo de la Corona de Aragón a principios del siglo XIV, hilvana una conmovedora descripción de los efectos culturales que tenía el vivir entre cristianos, como la afirmación de que su alma le había traicionado y su interior y exterior se habían vuelto no árabes. Pero al-Qaysi también aporta el texto de lo que, asegura, fue su disputa con un sacerdote en presencia del rey de Aragón. Titulado «La clave de la religión [*Kit āb Mift āḥ al-Dīn*], o la disputa entre cristianos y musulmanes», el texto fue traducido rápidamente en la primera mitad del siglo XIV y sobreviven versiones del mismo en cuatro manuscritos aljamiados.<sup>41</sup>

Al-Qaysi no es único, como tampoco la frontera musulmano-cristiana es la única polémicamente controlada. Una polémica árabe escrita a mediados del siglo XIV por un mudéjar contra los judíos, la «Defensa de la fe» (*Ta'yīd al-millah*), existe en múltiples manuscritos árabes, algunos de los cuales contienen extensas glosas interlineales aljamiadas y otras que son traducciones completas y adaptaciones.<sup>42</sup> Las múltiples supervivencias de estas polémicas son muy inusuales para tratarse de una crónica tan fragmentaria y atestiguan su popularidad. Asimismo, de todos los géneros, estos figuran entre los primeros que fueron glosados y traducidos, proceso que ya estaba en marcha a principios del siglo XIV. Estas traducciones no eran para los eruditos, sino para el público más general integrado por los mudéjares, lo cual permitía a todos ellos, en esa «tierra de politeísmo», convertirse en defensores de su fe.

La importancia de las polémicas para los musulmanes que vivían en el seno de la cristiandad nos recuerda las conclusiones extraídas en este mismo capítulo sobre los encuentros cristianos con el Islam. Contrariamente a las expectativas de las tendencias más ingenuamente progresistas de la modernidad, una mayor proximidad y conocimiento de otras comunidades religiosas es tan capaz de incrementar el poder de las formas polémicas como de disminuirlo. Al igual que los cristianos mozárabes que vivían bajo el Islam ibérico, los musulmanes mudéjares que residían en tierras cristianas aprendieron mucho más sobre las religiones en contra de las cuales se definían que sus correligionarios en territorios más homogéneos. Pero, como ya hemos visto en los casos cristianos que hemos tratado, ese conocimiento (con muy pocas excepciones) no estaba orien-

tado hacia la comprensión y aceptación de la diferencia religiosa en sociedades heterogéneas. Por el contrario, se utilizó para apuntalar las estructuras de la fe propia contra las aseveraciones de otros.

Sin embargo, durante ese proceso, la fe también se vio transformada. La cristiandad medieval fue generada, en algunos sentidos relevantes, por cristianos que pensaban con y sobre el Islam (y el Judaísmo), al igual que el Islam mudéjar fue generado por la relación con el Cristianismo (y el Judaísmo). Esta coproducción desde luego no requirió la presencia viva de otras fes y podía adoptar una forma enérgica sin ella. Muy pocos habitantes de la cristiandad, por ejemplo, vieron jamás a un musulmán o judío de carne y hueso, aunque su cultura estuviera condicionada por pensamientos constantes sobre el Islam y el Judaísmo. Pero la coproducción también podía llevarse a cabo en una estrecha proximidad: el Islam mudéjar surgió en conversación con vecinos cristianos y judíos. Los capítulos siguientes versarán eminentemente sobre la labor cultural realizada entre vecinos a fin de mostrar cómo los cristianos, musulmanes y judíos bregando y pensando los unos en los otros dieron pie a nuevas formas de vida e interpretación de las tres fes.