

Mendizábal, María Florencia

Las imágenes del Islam y de los musulmanes en la corona de Castilla: construcciones discursivas cristianas (ss. XII-XV)

Estudios de Historia de España Vol. XII, Tomo 2, 2010

ISSN impreso: 0328-0284

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Mendizábal, M. F. (2010). Las imágenes del Islam y de los musulmanes en la corona de Castilla : construcciones discursivas cristianas (ss. XII-XV) [en línea], *Estudios de Historia de España*, 12(2). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/imagenes-islam-musulmanes-corona-castilla.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LAS IMÁGENES DEL ISLAM Y DE LOS MUSULMANES EN LA CORONA DE CASTILLA: CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS CRISTIANAS (SS. XII-XV)¹

MARÍA FLORENCIA MENDIZÁBAL
Universidad de Buenos Aires

Resumen

El trabajo que presentamos a continuación tiene como objetivo abordar distintos aspectos sobre la construcción de las imágenes y de las prácticas discursivas que se proyectaron sobre el Islam y los musulmanes en la Castilla medieval. En este sentido, daremos cuenta del contexto mediterráneo y peninsular en la tensión Cristianismo-Islam, así como también de algunas medidas que desde la Iglesia romana se proyectaban sobre los moros. Recogeremos los antecedentes de las polémicas antiislámicas para luego adentrarnos en el universo castellano y ejemplificar estas disputas con algunos escritores cristianos para analizar sus posturas respecto del Islam y la veracidad de su religión.

Abstract

The work that we sense beforehand later has as aim approach different aspects on the construction of the images and of the discursive practices that were projected on the Islam and the Muslims in the medieval Castile. In this respect, we will realize of the Mediterranean and peninsular context in the tensión Christianity-Islam, as well as also of some measures that from the Roman Church were projected on the Moors. We will take the precedents of the antiIslamic polemics then to enter the Castilian universe and to exemplify these disputes with some Christian writers to analyze his positions (attitudes) respect of the Islam and the veracity of his religion.

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto con subsidio UBACyT F027 período 2008-2010: “*Los discursos del poder: control ideológico y disciplinamiento social y cultura simbólica en la España de los siglos XIV a XVII*”. Directores: Dra. María Estela González de Fauve, Co-directores: Dr. Fabián A. Campagne y Prof. Patricia de Forteza.

Palabras clave

Islam – musulmanes– escritores cristianos– imágenes – discursos – España medieval.

Key words

Islam – muslim – Christian writers – images– speeches– medieval Spain.

Introducción

La presencia de musulmanes en la España medieval ha sido objeto a lo largo de los años de innumerables trabajos, de múltiples abordajes teóricos y metodológicos, así como también de plurales tendencias y contenidos. Deseamos contribuir a su estudio y conocimiento con una breve exposición acerca de las imágenes teóricas que se han vertido sobre los moros en especial a partir del siglo XIII, concretamente desde el orbe cristiano en un contexto de reconquista y guerra contra los infieles que habían arrebatado el territorio. Las propuestas discursivas que comienzan a diseminarse por estos siglos adquieren un matiz importante si tenemos en cuenta que algunos de los escritores que a continuación expondremos fueron conversos. Lo interesante aquí será el análisis de los abordajes que se desplegaron sobre el islam y los musulmanes, los cuales tuvieron como objetivo mostrar lo “*errado de su fe*”. De este modo, las imágenes de Mahoma, los pilares de la fe islámicos, los viajes de peregrinación y las conductas sociales de los *muslimes*, han sido objeto de críticas y revisiones por parte de algunos escritores cristianos. Así, en el contexto de las polémicas antijudías del siglo XIII, se insertan los textos contra los moros, más matizados que sobre los primeros, pero no por ello menos importantes. Por lo tanto, nuestra propuesta será la de indagar en ciertos autores para constatar qué imágenes, discursos y prácticas se proyectaron sobre los musulmanes y que alcances tuvieron en la Castilla bajomedieval.

Contextos mediterráneo y peninsular (ss. XII-XIII)

Los antecedentes de lo que podríamos denominar polémica entre Cristianismo-Islam toca a occidente con la presencia de Pedro el Venerable a raíz de un viaje que realizó a Toledo hacia la primera mitad del siglo XII. En la línea argumentativa de encuadrar el monoteísmo de Mahoma como un error de la fe cristiana, el abad de Cluny sostiene: “*ya sea que se de al error mahometano el vergonzoso nombre de herejía, ya se le de el infame nombre de paganismo, hay que obrar contra él, es decir, escribir*”.² Consciente de la ignorancia de los cristianos occidentales respecto del Islam y de lo que constituía el ánimo de los musulmanes, el abad de Cluny emprendió su estudio a modo de una cruzada intelectual. El abad Pedro, después de haber encargado una traducción latina del *Alcorán*, escribió el *Liber contra sectam sive haeresim Sarracenorum*. El cluniacense se sirvió de expertos en teología, en lengua árabe y latina con el objetivo de garantizar la fidelidad de las traducciones. El fruto del proyecto fue la realización de diversas obras relacionadas con el Islam y su conjunto conformó el *Corpus Toletanum o Cluniacense*.³ Esta concepción del Islam no era novedosa, pues la literatura mozárabe había desplegado sus argumentos contra los musulmanes. Sin embargo, el contexto de fines del siglo XII mutó en relación con la percepción acerca de los musulmanes, y el espíritu de cruzada que se batió entre el oriente y el occidente generó una nueva toma de posiciones por parte de los hombres de la Iglesia. De este modo, el enemigo musulmán no sólo había arrebatado los santos lugares a la cristiandad, sino que también se encontraba dentro de la Europa mediterránea. Mitre Fernández sostiene que tanto en la España cristiana como en el oriente de los cruzados las tradicionales invectivas contra los musulmanes (paganos, blasfemos, supersticiosos, depravados sexuales, hereéticos...) compitieron con otra no del todo novedosa: la de bárbaros. Una barbarie no al estilo de la Roma

²E. MITRE FERNÁNDEZ, “Otras religiones ¿Otras herejías? (El mundo mediterráneo ante el “choque de civilizaciones” en el Medioevo)”, *En la España Medieval*, Vol. 25, Madrid, (2002), p. 34.

³J. HERNANDO, “La polémica antiislámica i la quasi impossibilitat d’una entesa”, *Anuario de Estudios Medievales*, N° 38, Vol. 2, (julio – diciembre 2008), pp. 764-765.

clásica –el extranjero ajeno a la ciudadanía romana– sino en el sentido trascendente y primariamente agustiniano: el ajeno a la *civitas Dei*.⁴

El panorama religioso dominante en Europa occidental hacia el siglo XIII ofreció un reposicionamiento de las posturas dogmáticas eclesiásticas, las mismas fueron expuestas a partir de 1215 en el IV Concilio de Letrán. Para el interés de estas líneas, el magno concilio alcanzó a la España cristiana e insistió en la regulación de los contactos entre cristianos, judíos y moros. En consecuencia, el objetivo del concilio fue el de evitar la mezcla de sangre y de este modo prevenir la contaminación de los cristianos. Respecto de estas medidas es interesante destacar que la Iglesia como los diferentes reyes castellanos, tuvieron como objetivo proteger a los cristianos de la posible corrupción de su fe en los contactos con otras gentes de distinta religión. La legislación que se desprende de Letrán para los moros y judíos ha tenido como promotor al arzobispo de Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada, autor de la *Historia Arabum* y representante de la Iglesia española en la asamblea lateranense y en el Concilio de Lyon de 1245.⁵ Por otra parte, las Decretales de Gregorio IX hacían alusión a las minorías ibéricas y dedicaban un apartado a judíos y a moros que versaba sobre los crímenes y delitos. En esta colección documental se registró una mayor equiparación en cuanto al tratamiento de los musulmanes con los judíos, explicitando que los cristianos no sirvan ni a judíos ni a moros; y extendieron la prohibición de conferir oficios públicos a ambos grupos sociales.⁶ Estas breves notas de legislación eclesiástica muestran que desde Roma y con proyección para toda la Europa mediterránea, la temática de moros y judíos se avizoraba como una preocupación, pues la unicidad de la fe debía ser la meta por lograr

⁴E. MITRE FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, p. 34.

⁵R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, Ed. Rialp, 1991 (1984), p. 211. Puede consultarse sobre este tema, M. J. RUBIERA MATA, “El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*, XVIII Semana de Estudios Medievales de Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 355-369.

⁶A. GARCÍA Y GARCÍA, “Judíos y moros en el ordenamiento canónico medieval”, *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, (1985), p. 390.

de todos los príncipes cristianos. En este contexto, la sociedad castellana percibía en sus realidades cotidianas a las minorías de moros y judíos como los “*otros*” confesionales, los cuales debían ser adoctrinados en la única fe, pues se esperaba de ellos obtener una completa y verdadera conversión al cristianismo.

Hacia la segunda mitad del siglo XIII apareció un nuevo movimiento proselitista y misional dirigido por las órdenes franciscana y dominica, quienes crearon centros de estudios destinados al aprendizaje de la lengua árabe y de las obras islámicas. Según lo expuesto por Josep Hernando, en un mundo que tuvo por centro el mediterráneo y que estaba compuesto por cristianos, musulmanes y judíos, donde las relaciones entre ambos grupos eran intensas y de intercambio material, cultural y, de forma más restrictiva, ideológica, se consideraba indispensable el conocimiento de esas lenguas, en particular el árabe ya que formaban parte de un vasto patrimonio cultural.⁷ Tres dominicos despuntaron en significativos estudios: Ramón de Penyafort fue el fundador de los *Estudia Linguarum*, Ramón Martí dirigió el *Estudio Haebraicorum* en Barcelona y Joan de Puigcercós hizo lo propio en Valencia con el *Studium arabicum*. Cada uno de ellos se abocó al estudio del árabe, el hebreo y otras lenguas semíticas para comprender los vocabularios, gramáticas, diversas materias religiosas, filosóficas y teológicas. De este modo, el objetivo fue el de conocer dichas creencias para enviar a los sitios poblados por moros y por judíos a frailes misioneros. En consecuencia, la exposición pública tenía como fin la persuasión y conversión.⁸ Así, Pedro Pascual, obispo de Jaén al finalizar el siglo XIII, emprendió la tarea didáctica y polémica de refutar por igual al judaísmo y al Islam. El obispo relacionaba al Islam con la herejía siguiendo algunas viejas tradiciones. Al referirse a las falsedades recogidas en el Corán, Pedro Pascual sostuvo sobre Mahoma: “*sembraste mas eregias que ningún*

⁷J. HERNANDO, *Op. cit.*, p. 767.

⁸*Ibidem*, p. 767.

otro erege que nunca fue”.⁹ Estas y otras afirmaciones están contenidas en “*Sobre la seta mahometana*”.

Representación discursiva de los musulmanes en el espacio castellano (ss. XIII-XV)

Los sucesos políticos del siglo XIII castellano se enmarcaron a grandes rasgos, con la afirmación monárquica de Alfonso X y con el afianzamiento de la línea fronteriza hacia el sur. A partir de estos episodios, sus correlatos cronísticos nos proporcionan diversas imágenes del Islam y de los moros. Ron Barkai postuló que la imagen del musulmán como ser falso, al que no se le debía creer se encuentra en todas las crónicas cristianas, desde las más tempranas, pero para estas fechas se convirtió en el estereotipo central de la concepción del musulmán.¹⁰ Lo característico que definió a los musulmanes, según lo refieren todas las crónicas y llegó hasta el estereotipo, fue su impostura hasta el punto de ser imposible fiarse de ellos en los acuerdos políticos; tal como lo expresó Lucas de Tuy: “*jamás los sarracenos firmaron un acuerdo con los cristianos y lo respetaron*”. Según Barkai esto condujo a la mentalidad cruzada. Que exige tomar por la fuerza y expulsar a todos los musulmanes de la tierra española.¹¹

En paralelo, la situación de las dos minorías étnico-confesionales ibéricas –judíos y moros/mudéjares– aparecían insertos como cuerpos ajenos al tejido social dominante. Si bien en Castilla los moros eran significativamente menos en términos cuantitativos que sus pares aragoneses-valencianos, no por ello su presencia fue desdeñada. En términos legales ambos grupos gozaban de la protección regia, siendo calificados como “*tesoros del rey*”. Sin embargo, entre la legalidad y la realidad

⁹ E. MITRE FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, p. 38. Sobre Pedro Pascual y su tratado *Sobre la seta Mahometana*, véase, J. V. TOLAN, “Rhetoric, polemics and the art of hostile biography: portraying Muhammad in thirteenth century Christian Spain”, en J. M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento Hispano Medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, CSIC, Madrid, 1998, pp. 1497-1511.

¹⁰ R. BARKAI, *Op. cit.*, p. 219.

¹¹ *Ibidem*, p. 223.

había grandes distancias. Así, los contactos entre ambas culturas no pasaron del aprovechamiento de los valores prácticos de la cultura dominada por parte de la dominadora, sin que ninguna reconociera jamás los valores morales o religiosos de la otra. Asimismo, el hecho de que Alfonso X fundara en Sevilla un estudio y escuela general de latín y árabe en el que había profesores musulmanes de medicina y ciencias no revela especial consideración de la cultura islámica, sino un intento pragmático de utilización de ciertos conocimientos de quienes lo tenían. El Sabio rey encargó una traducción al castellano del Corán con el objetivo de refutar al Islam con conocimiento de causa, como ocurrió con la del arcediano de Pamplona Roberto de Retines (realizada en 1143) la cual fue acompañada de un pequeño tratado titulado *Summa brevis contra haereses et sectam Sarracenorum*.¹² Pese a esto, los moros vivían y coexistían con sus pares cristianos y judíos en las ciudades y zonas aledañas rurales. Sus actividades se dirigían preferentemente a las labores agrarias, textiles, de construcción (alarifes), metalúrgicas (herrereros); comerciales, y poseían aljamas, mezquitas, casas de baños y cementerios u osarios propios.¹³

Nos detendremos en una breve obra denominada *Sermones contra iudios e moros*¹⁴, que es considerada como anónima pero que guarda similitudes con los trabajos del converso Alfonso de Valladolid –conocido

¹²S. FANJUL, “España, perdida y recobrada”, *Anaquel de Estudios Árabes*, VIII, (1997), pp. 117-118. Véase para los tópicos alfonsinos y su relación con los moros: D. CARPENTER, “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales respecto a Siete Partidas 7.25”, *Al-Qantara*, Vol. VII, Fasc. 1 y 2, CSIC, Madrid, (1986), pp. 230-23; C. DEVIA, *Disidentes y minorías religiosas en las Partidas de Alfonso X el Sabio*, Ed. Academia del Hispanismo, Vigo, 2009, pp. 41-61.

¹³Véase para el tema de las comunidades mudéjares hispánicas el completo trabajo de J. HINOJOSA MONTALVO, J., *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, I, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, pp. 35-61, 93-101, 115-173. Para un compendio de los trabajos y fiscalidad mudéjar, véase, M. F. MENDIZÁBAL, “Oficios, labores y fiscalidad de los mudéjares peninsulares: notas distintivas en Castilla y Aragón (ss. XIII-XVI), *Cuadernos de Historia de España*, LXXXII, (2008), pp. 123-146.

¹⁴J. DAGENAIS, – E. ALVARADO VÁZQUEZ, – F. CRUZ, – A. HAMED – S. KLIER, – A. KOTICK, – E. NAVARRO, – D. RUSSI, – G. VERDESIO, *Text and the concordances of Sermones contra iudios e moros*, Alfonso de Valladolid (?), MS 25-H, Biblioteca Pública y Provincial de Soria, Madison, 1991. Edición en microficha. Véase, C. SAINZ DE LA MAZA, “La reescritura de obras de polémicas antijudía: el Libro de las Tres Creencias y unos ‘sermones’ sorianos”, *CEHM*, N° 29, (2006), pp. 151-172.

también como Abner de Burgos.¹⁵ El manuscrito está datado en la primera mitad del siglo XV, pero se argumenta que sería anterior pues en los primeros 200 folios se ha transmitido el sacramental de Clemente Sánchez.¹⁶ Alfonso de Valladolid vivió entre 1270 a 1340/50. Contó con una sólida formación intelectual sobre medicina, ciencia, filosofía y religión. Tras ser conmovido por los sucesos de los seudoprofetías de 1294-1295 en Ávila y Ayllón, se convirtió al cristianismo.¹⁷ Algunas de las obras de maestro Alfonso son: *Concordia de las Leyes*, *Glosa al comentario de los diez preceptos de la ley*, *Mostrador de Justicia*, *Las guerras del Señor*, *Libro de las batallas de Dios*, *Libro de las tres creencias* y *Libro Declarante*. Los últimos dos textos son de capital importancia ya que en ellos reside la similitud con la predicación anónima.¹⁸ El texto se ensambla en la línea argumentativa que venimos describiendo, es decir afirmar hasta el hartazgo que por fuera de la religión cristiana no hay comunidad de fieles posible. Por tal motivo, se considera que las creencias de moros y judíos son erradas y se inicia la contienda:

¹⁵ Véase Y. BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Ed. Altalena, Madrid, 1981, pp. 257-282.

¹⁶ J. M. LUCÍA MEGÍAS – C. ALVAR, *Diccionario filológico de literatura medieval española: textos y transmisión*, Ed. Castalia, Madrid, 2002, p. 149.

¹⁷ C. SAINZ DE LA MAZA, “El converso y judío Alfonso de Valladolid y su *Libro del Zelo de Dios*”, AA. VV. *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 72-75. Puede consultarse M. LAZAR, “Alfonso de Valladolid’s *Mostrador de Justicia*: a polemic debate between Abner’s old and new self”, E. ROMERO (Ed.), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, vol. I, CSIC, Madrid, 2002, pp. 121-134. Sobre los episodios oníricos de la conversión de Abner de Burgos, véase, R. SZPIECH, “The original is unfaithful to the translation: conversión and authenticity in Abner of Burgos and Anselm Turmeda”, *eHumanista, Journal of Iberian Studies*, Vol. 14, (2010), pp. 146-170. Publicación on-line, <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume-14/Arabic/Szpiech.pdf>. Fecha de consulta: 10/03/2010.

¹⁸ L. RUBIO GONZÁLEZ, “Alfonso de Valladolid, primer escritor local (1270-1346)”, *Revista de Folklore*, N° 38, T. 04ª, Madrid, (1984) pp. 53-56. Tomado de: http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha_cfm?id=340. Fecha de consulta: 13/03/2010. Para un detallado conocimiento de las obras de Valladolid y de sus estilos escriturarios véase, J. M. LUCÍA MEGÍAS – C. ALVAR, *Op. cit.*, pp. 140-152. El capítulo sobre Alfonso de Valladolid está escrito por Dwayne Carpenter y sobre la obra que presentamos véase en especial las páginas 148-149.

“Señores bien sabedes todos los que todo bien sabedes y entendemos que entre nosotros todos xristianos e iudios e moros que es gran contienda sobre la ley de dios. Ca dezides que los iudios “mejor ley tenemos nos” dezides los moros “mejor ley tenemos nos” dezimos los xristianos que mejor e mas verdadera es la nuestra que ninguno de uosotros e sobre todo esto es la contienda nosotros e uosotros”.¹⁹

En consecuencia, los argumentos del sermón parten de una “hipótesis” de fe sobre la cual actúa la palabra directa de Dios o a través de sus profetas con el único objetivo de demostrar que la interpretación verdadera y exclusiva es la de los cristianos. Para tal fin, cita en hebreo, latín, árabe y romance. De este modo el uso de varias lenguas asegura al anónimo sermoneador la correcta transmisión de la palabra de Dios. En el afán de presentar al cristianismo como la única y verdadera creencia, el Islam y el judaísmo oscilaron entre la verdad y la falsedad, porque si bien son gentes del libro, sus doctrinas son falsas pues sólo el Evangelio y el credo constituyen la verdadera fe:

“E todas estas palabras demuestra que dios padre ha fijo y el fijo ha padre y madre, lo qual vos fazen negar el talmud y el Alcorán”.²⁰

Un concepto que se repite con frecuencia en el sermón es el tópico de la “necedad”. Necio era aquél que se empeñaba en no querer oír ni entender la palabra de Dios, con el fin de instrumentalizar su ignorancia. La similitud de este sermón con los trabajos de Alfonso, en particular con *El Mostrador de Justicia*, se constata a partir del folio 202 v., y seguidos:

“aquí comienza el libro que es llamado Monstrate. E es llamado ansi por que demuestra cosas muy nobles e prouechosas” (...) “e otrosi es llamado de tres nombres, porque fabla de nuestra ley delos xristianos dela de los moros y dela de los iudios dela suroua delos moros. E otrosi

¹⁹ J. DAGENAIS, – E. ALVARADO VÁZQUEZ, – F. CRUZ, – A. HAMED – S. KLIER, – A. KOTICK, – E. NAVARRO, – D. RUSSI, – G. VERDESIO, *Op. cit.*, fol. 201 r.

²⁰ *Ibidem*, fol. 202 v.

es llamado Declarate y Probate porque se declara y prueua por el la verdadera ley e fe e creencia de dios que tenemos los xristianos en que es la salvacion”.²¹

A continuación prosigue de la siguiente manera:

“E por que este libro es llamado Mostrate porque demuestra estas cosas muy buenas y prouechosas. E porque las declara en ebrayco e en arauigo e en latín e en romance por que lo entiendan los letrados iudios e moros e xristianos por eso le dize Declarate. E porque prueua todo lo que dize con las mesmas palabras de dios y de sus prophetas que todos creamos que son prueuas uerdaderas. E por eso le dicen Probate”.²²

Los sermones contra *iudios e moros* exhiben importantes paralelos textuales con el mencionado *Libro de las tres creencias*. Al igual que en este tratado, el manuscrito de los sermones cita los textos bíblicos en hebreo transliterado, latín y castellano, e incluye un fragmento de la versión española del Catón castellano (fol. 203v.).²³ El *Libro de las Tres creencias* se articuló como una refutación de las religiones islámica y judía comparadas con la cristiana, en donde quedaban plasmados con claridad teórica y didáctica los símbolos de la verdadera fe. En el sermón se expone que:

“Este libro es llamado delos tres nombres porque fabla de las tres leyes. E muestra qual dellas es la mejor ley que como quier que nunca fue mas de una ley a la qual todas las gentes deuemos obedecer e las otras todas aborrecer. E muestra quien metio esta contienda que es entre nosotros todos los xristianos e iudios e moros porque ansi somos contrarios de los unos y de los otros. E muestra verdadera mente donde nasce el bien o el mal. E a toda la gente demuestra conocer contradezir a todos los ereges y todos los malos iudios e moros e malos xristianos (...)”.²⁴

²¹ *Ibidem*, fol. 203 r.

²² *Ibidem*, fol. 203 r.

²³ LUCÍA MEGÍAS – ALVAR, *Op. cit.*, p. 148.

²⁴ *Ibidem*, fol. 203 r.

Por su parte, en el Libro de las Tres creencias la línea argumentativa es bastante similar, a modo de ejemplo exponemos sólo un breve pasaje:

“e enla sinagoga y enla mesquita se encubre la verdat y se demuestra la mentira. Pues uso veet deessas dos qual es el mejor camjno, ca el camjno dela mentira lieua al omne al jnfierno y por el de la verdat ua omne a paraisso”.²⁵

En consecuencia, el sermoneador insistió en los tópicos del error, la negación, la herejía y la falsedad, entre otros, y al aunarlos y clasificarlos lograba recrear en sus escritos la equivocación confesional en la que habían incurrido los seguidores del Islam:

“e mas dexastes de creer a dios e a sus prophetas que uos mostraron la uerdad. E tornastes uos gujar por vuestros prophetas non sabios que uso lo fazen renegar e por esto soys caydos en yerro y en vanjdad y en muy gran maldat”.²⁶

El pequeño texto atribuido a Alfonso de Valladolid, es un ejemplo de la batalla discursiva que se dio en Castilla en el contexto de las polémicas antijudías de fines del siglo XIII y comienzos del XIV. La obra tenía la función de mostrar a los judíos y a los moros cual es la verdadera y única fe posible. El texto se ha conservado en un único testimonio.²⁷

Hacia el siglo XV las invectivas contra los moros no cesaron, y uno de los personajes más apasionados en la defensa de la religión cristiana fue la del franciscano Alonso de Espina. El *Fortalitium fidei* pretendía

²⁵ A. de VALLADOLID, *Libro de las tres creencias*, Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 9302, *olim* Bb. 133, Copiado 1300-1400, 50 ff, fol. 30v., Edición disponible en la Biblioteca virtual Saavedra Fajardo de pensamiento político hispánico, <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/LIBROS/Libro0185.pdf>. Edición de lectura preparada para la BSF por Rafael Herrera Guillén. Fecha de consulta: 8/2/2010.

²⁶ DAGENAIS, ALVARADO VÁZQUEZ, CRUZ, HAMED, KLIER, KOTICK, NAVARRO, RUSSI, VERDESIO, *Op. cit.*, fol. 209 r.

²⁷ LUCÍA MEGÍAS – ALVAR, *Op. cit.*, p. 149.

desenmascarar a los enemigos de la fe, bajo el símil típicamente medieval de la Iglesia presentada como “fortaleza” asediada.²⁸ Otro de los agentes propagadores contra el Islam fue Alonso de Cartagena, ilustre miembro de una familia de conversos y con una formidable carrera política, eclesiástica y literaria. En su obra *Defensorium unitatis Christianae*, Cartagena presentó a Mahoma como quien ha sintetizado en su mensaje diversos errores heréticos que aunó cismáticamente dentro de su secta, para rebelarse contra el emperador Heraclio y romper la unidad del imperio. Así, su rebelión fue doble: contra la majestad divina y contra la majestad humana.²⁹

Hacia mediados del siglo XV, la conquista de Constantinopla modificó el panorama intelectual europeo y español. La aparición del poderío turco en el *mare nostrum* y su influencia en el mundo islámico bajomedieval, condujo a algunos pensadores eclesiásticos a buscar otras interpretaciones acerca del Islam. Así, apareció el franciscano Juan de Segovia que en el contexto del concilio eclesiástico –Basilea 1433–, echará una mirada diferente sobre el mundo islámico de su tiempo. En la citada asamblea Segovia conoció a Nicolás de Cusa con quien mantuvo una prolongada relación epistolar. Este último redactará años más tarde el *Cribatio Alkorani* o *Examen del Corán*.³⁰ El interés de Segovia por el Islam era anterior a su llegada a Basilea pues tuvo un primer hito relevante en la célebre disputa que en 1431 mantuvo en la ciudad de Medina

²⁸ Véase el completo estudio de A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *The fortress of faith. The attitude towards muslims in fifteenth century Spain*, Brill, Edimburgh, 1999. El título completo de la obra es: *Fortalitiuim fidei contra iudaeos, sarracenos, aliosque christianae fidei inimicos*, Nuremberg, 1494. El Fortalitiuim circuló en diversos manuscritos hasta que la imprenta le dio gran popularidad a fines del siglo XV. Tras una primera parte en que pasaba revista a algunas creencias y dogmas del cristianismo (Libro I), Alonso de Espina estructuró su *Fortalitiuim* en otros cuatro libros relativos a los peligros para la fe; contra la herejía (Libro II), contra los judíos (Libro III), contra los musulmanes (Libro IV) y contra los demonios (Libro V). Tomado de: J. M. MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitiuim Fidei* de Alonso de Espina”, *Aragón en la Edad Media*, N° 14-15, 2 (1999), pp. 1061-1062.

²⁹ MITRE FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, p. 39.

³⁰ V. SANZ SANTACRUZ, “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 16, Navarra, (2007), p. 182.

del Campo con un embajador del rey moro de Granada.³¹ Los resultados de la controversia pueden sintetizarse en las palabras que siguen:

“Tal ignorancia quedó patente en la discusión que sostuve en Medina del Campo con el embajador del rey de granada, el cual vituperaba a los cristianos por comer a su dios y absolver de los pecados contra Él cometidos; pero luego que escuchó mis palabras acerca del extremo últimamente aludido, quedó estupefacto y prorrumpió en esta exclamación: Por Dios no hay nadie entre los cristianos que sepa explicar esto sino tú. Más yo le respondí que, que aun si salir de aquel mismo poblado, se podrían encontrar veinte personas que supiesen exponerlo de igual modo. Entonces conocí, por este y otros casos, cuan grande es la ignorancia de los musulmanes, quienes, por desconocer la verdadera exposición de nuestra fe, aborrecen y vilipendian a los cristianos”.³²

En consecuencia, Segovia decidió hacer una nueva traducción del Corán porque consideraba necesario elaborar una refutación válida y consistente del Islam. Para tal fin se sirvió de la ayuda del alfaquí segoviano Iça Gidelli³³, quien gozaba de una buena reputación entre los musulmanes del reino de Castilla. Lo cierto es que el 5 de diciembre de 1455 llegaba al priorato de Aitón el célebre alfaquí, acompañado de otro musulmán, tras haber recibido garantías en cuanto a su persona y salario, de los parientes y amigos del maestro salmantino.³⁴ El trabajo de Segovia fue la primera versión trilingüe del Corán.

³¹ *Ibidem*, p. 184.

³² Bibl. Colomb., ms. 7-6-14, f. 19v, carta a Cusa, Salamanca, manuscrito 55, f. 138, en D. CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Madrid, 1952, p. 107. Para una síntesis de lo ocurrido en Medina del Campo, véase en la misma obra las páginas 100-107. Sobre este tópico véase A. ECHEVARRÍA ARSUAGA, *Op. cit.*, pp. 34-40.

³³ Sobre la figura de Ica Gidelli véase G. WIEGERS, *Islamic literature in Spanish and aljamiado. Yca of Segovia (fl. 1450). His antecedents and successors*, Brill, Leiden, 1994, pp. 142-147.

³⁴ CABANELAS RODRÍGUEZ, *Op. cit.*, p. 141. Un estudio completo del mudéjar Gidelli puede consultarse en las siguientes páginas 145-153.

Juan de Segovia se destacó por buscar un diálogo y no un exclusivo uso de las armas para mostrar los errores que desde la Iglesia se lanzaban contra los moros. Dentro del orbe castellano se habían sucedido variadas situaciones de violencias directas o indirectas sobre judíos y moros.³⁵ Estos episodios, junto a la presión de las conversiones masivas y su ineficaz resultado, mostraban, en el contexto de la centralización política regia, que desde el poder debían abordarse otras medidas para obtener de las minorías confesionales un sincero bautismo.

En este contexto, Segovia se inclinó por una verdadera y convenida prédica, que debía llevarse a cabo a través de tres fases: mantenimiento de una paz duradera con los musulmanes, intensificación de las relaciones con ellos para superar prejuicios y discusión pacífica sobre las doctrinas fundamentales de los dos bandos. Pese a estas modernas interpretaciones de Segovia durante el siglo XV, no debemos olvidar que como hombre de su tiempo y de su fe pese a su *pacifismo*, no dejará de insistir que los musulmanes están en el error y conducen a otros al error, por sus discrepancias con la ley de Cristo “*han de ser considerados herejes, incluso perfectos herejes*”.³⁶ Por su parte, el dominico Juan de Torquemada dedicará esfuerzos para arremeter contra el Islam en su *Contra principales errores perfidi Machometi*. Según expone Mitre Fernández, el cardenal hace un detallado inventario de los cuarenta y un errores en los que el Islam había incurrido para proceder a su debelación. En consecuencia lo expuesto por Torquemada se convirtió en un compendio de todas las diferencias existentes entre el Cristianismo y el Islam.³⁷

³⁵ J. HINOJOSA MONTALVO, “Musulmanes en los reinos cristianos: una desconfianza permanente”, en J. I. de la IGLESIA DUARTE (coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*, XVIII Semana de Estudios Medievales de Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 299-353.

³⁶ MITRE FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, p. 40.

³⁷ *Ibidem*, p. 40. Sobre Juan de Torquemada, su escrito y polémicas véase A. ECHEVERRÍA ARSUAGA, *Op. cit.*, pp. 41-46, 101-120.

Los breves bosquejos que se han presentado acerca de las polémicas anti islámicas o inyectivas hacia los musulmanes en la Baja Edad Media, no son privativas del área castellana. Sólo hemos mencionado al pasar en líneas precedentes a Ramón Martí y a Ramón de Penyafort, a quienes debemos agregar al catalán Francesc Eiximenic y al valenciano Vicente Ferrer. El primero retomará viejas polémicas contra los moros y en líneas generales concluye en lo equivocado del culto a Mahoma y en consecuencia la falsedad del Islam.³⁸ Mientras que el segundo tendrá a su cargo, en tanto predicador, la cristianización y bautizo de gran parte de la población infiel del reino Valencia.³⁹ El estudio y análisis de ambos casos exceden los límites de este trabajo.

Conclusión

Los temas presentados en este artículo son una pequeña parte del extenso debate acerca de las relaciones oriente-occidente en el devenir medieval europeo y peninsular. Occidente, en la medida que se sacudió sus complejos intelectuales y afirmó su personalidad, fue creando una serie de estereotipos en torno a las civilizaciones con las que tenía contacto y hacia las cuales manifestó una limitada comprensión, tan limitada como la recibida desde el otro lado.⁴⁰

La percepción de unos y otros conforma lo que Eloy Benito Ruano ha definido como: “la alteridad histórica la cual constituye un fenómeno universal tanto en el tiempo como en el espacio. El Medioevo facilita excelentes ejemplos”.⁴¹ Estos ejemplos que están lejos de agotarse, nos posibilitan acercarnos a diferentes autores –cristianos o conversos– que

³⁸ J. PUIG MONTADA, “Francesc Eiximenic y la tradición antimusulmana peninsular”, en J. M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento Hispano Medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, CSIC, Madrid, 1998, pp. 1551-1577.

³⁹ Véase M. T. FERRER I MALLOL, “Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenic y de San Vicente Ferrer”, en J. M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento Hispano Medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, CSIC, Madrid, 1998, pp. 1580-1600.

⁴⁰ MITRE FERNÁNDEZ, *Op. cit.*, p. 41.

⁴¹ E. BENITO RUANO, *De la alteridad en la Historia*, Madrid, RAH, 1988, p. 59.

en el contexto de afirmación del poder eclesiástico en Europa y regio en España, se empeñaron con sus afiladas plumas al conocimiento del otro musulmán, para luego poder combatirlo en extensos tratados, sermones y polémicas. Estas batallas discursivas acompañaron las contiendas reales que se sustentaban en lograr la recuperación de la *España perdida*.

Así, las construcciones e imágenes de los moros y, en especial la de su profeta Mahoma, han sido caracterizadas como las antítesis del cristianismo medieval. Esta operación discursiva estuvo acompañada por el accionar predicativo de los mendicantes, dominicos y franciscanos, quienes buscaban combatir mediante la palabra a los “*adversus fidei*”, para obtener de ellos una sincera y verdadera conversión. En el devenir de la Baja Edad Media castellana, estos personajes y sus escritos interactuaban en el contexto final de la *reconquista* y fueron los soportes ideológicos a finales del siglo XV de las medidas regias que derivarán en la conversión de los mudéjares y la extinción de su condición jurídica a partir de 1502.