



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Fernández de Córdova, Álvaro
Cristianismo e Islam en el siglo de las Navas de Tolosa (1212): coexistencia y conflicto en un espacio
de frontera

Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 20, 2011, pp. 101-115

Universidad de Navarra

Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35520812005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cristianismo e Islam en el siglo de las Navas de Tolosa (1212): coexistencia y conflicto en un espacio de frontera

Álvaro FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA

Instituto de Historia de la Iglesia. Universidad de Navarra / afdecordova@unav.es

Lo que sucedió en las estribaciones de Sierra Morena el 16 de julio de 1212, cuando los ejércitos coaligados de los reyes de Castilla, Aragón y Navarra se enfrentaron a las tropas almohades fue algo insólito¹. Inusual desde el punto de vista militar, pues la «batalla campal» era un fenómeno extraño en esa guerra tejida de incursiones, cercos y golpes de mano que desarticulaban y reinventaban las fronteras ibéricas. Era extraordinario que en los estandartes enarbolados en aquella batalla figuraran los signos de un cristianismo que a partir del año mil había esmaltado un movimiento de paz sin precedentes para acabar con el fenómeno endémico de la guerra feudal. Finalmente, la última paradoja acabó por manifestarse en una historiografía que desdeñaba los acontecimientos militares como meras agitaciones en la superficie, y acabó por preguntarse por la profunda huella que aquellos hechos dejaron en la memoria colectiva de pueblos y sociedades.

Este arco de preguntas no ha dejado de gravitar de una u otra manera en los congresos organizados con motivo del VIII Centenario de la batalla de las Navas que se celebrará en el 2012. El año pasado, la XXXVIII edición de la Semana de Estudios Medievales de Estella abordó el tema bajo el título *1212-1214: el trienio que hizo a Europa*, con objeto de situar aquel acontecimiento en su marco europeo y en conexión con otros dos eventos militares de gran resonancia histórica: la batalla

¹ Es imprescindible la referencia a los trabajos de Martín ALVIRA CABRER, *Guerra e ideología en la España medieval: cultura y actitudes históricas ante el giro de principios del siglo XIII*, tesis doctoral, Universidad Complutense, 2000; Francisco GARCÍA FITZ, *Las Navas De Tolosa*, Barcelona, 2005.

de Bouvines (27 de julio de 1214) y la de Muret (12 de septiembre de 1213)². Una orientación complementaria, por tanto, al análisis más ceñido al contexto ibérico que planteará el congreso internacional *Las Navas de Tolosa 1212/2012: miradas cruzadas*, organizado por la Diputación de Jaén para el 2012.

Anuario de Historia de la Iglesia pretende ofrecer su propia contribución a esta conmemoración desde una perspectiva particular: la de las relaciones del cristianismo y el islam medieval en su doble vertiente de convergencia y conflicto. Profundizamos así en una línea de reflexión que habíamos iniciado en el volumen 16 (2007) dedicado a la presencia del Islam en el Mediterráneo occidental, y que ahora nos lleva al espacio ibérico de los siglos XII y XIII³. Un singular escenario donde se dio una polifacética relación más interesante y problemática que la simple tolerancia o intransigencia entre dos grupos que comparten la misma tierra, pues describe una situación cultural en la que una potencial cooperación e interdependencia en la esfera social, intelectual y religiosa coexiste con la continua amenaza del conflicto y la violencia.

El caso de las Navas de Tolosa expresa bien esta convergencia de fenómenos aparentemente contradictorios en una misma dinámica donde la rivalidad militar convive con una intensa actividad traductora, un impulso evangelizador y un intercambio cultural que abrió nuevos horizontes al pensamiento occidental. Y no se trata de aludir a la mítica «Escuela de traductores de Toledo» sino al conjunto de ciudades de la Europa meridional –antiguas urbes islámicas incorporadas a la cristiandad– donde se concentró buena parte de esta actividad de traducción, como Barcelona, Palermo, Zaragoza o Toledo⁴. Grupos de trabajo –más que escuelas institucionalizadas– que se aglutinaban en torno a la curia arzobispal y el cabildo catedralicio al margen de cualquier planificación, y guiados por eclesiásticos que sintonizaban con los planteamientos místicos y neoplatónicos que debían compartir con los árabes y judíos que intervinieron en las actividades de traducción.

Estudiar la relación de estos procesos, sus protagonistas, sus consecuencias sociales y artísticas será el objeto de estas páginas que pretenden trascender el fenómeno exclusivamente bélico: esa «espuma de la historia –en palabras de Georges Duby– burbujas, grandes o pequeñas, que estallan en la superficie en remolinos que se propagan a mayor o menor distancia»⁵. Es preciso ir más allá del estruendo de las

² Véase la crónica de Eloísa Ramírez Vaquero recogida en este volumen de la revista.

³ Álvaro FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *Sobre el encuentro del Cristianismo con el Islam en el Mediterráneo occidental*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 151-156.

⁴ Cfr. Juan Francisco RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII: (1086-1208)*, vol. II, Toledo, 1976, pp. 295-312; Danielle JACQUART, *L'école des traducteurs*, en Louis CARDAILLAC (ed.), *Tolède, XIIe - XIIIe*, Paris 1991, pp. 177-191; Ramón GONZÁLEZ RUIZ, *Hombres y libros de Toledo*, Madrid, 1997; Adeline RUCQUOI, *Las rutas del saber. España en el siglo XII*, en *Cuadernos de Historia de España*, LXXV (1998-1999), pp. 41-58. Para una bibliografía más completa cfr [http://www.uclm.es/escueladetraductores/historia/documentacion/bibliografia.asp]

⁵ Georges DUBY, *El domingo de Bouvines (24 de julio de 1214)*, Madrid, 1988, pp. 8-9.

armas, y prestar atención al rumor de las corrientes profundas que se deslizaron bajo aquella tempestad en la que las olas rompen y al mismo tiempo se envuelven y fusionan; explicar, a fin de cuentas, cómo fue posible que en el mismo espacio compartido pudieran darse complejos fenómenos de ósmosis cultural y rivalidad mimética entre dos sociedades que se admiraban y al mismo tiempo se combatían⁶.

Sin embargo, el resultado final no fue una simbiosis religiosa. Las Navas anunciaron con su victoria el proceso que se irá decantando durante las centurias siguientes: la apuesta de las sociedades ibéricas por una opción católica y europea, fecundada por un Islam que se filtra a través de lo mudejar. Una impregnación cultural nueva que transformó el patrimonio intelectual de Occidente. No nos engañemos. La España y la Europa que conocemos no hubieran sido las mismas sin ocho siglos de coexistencia e interacción con el Islam. Esta historia, convulsa y enriquecedora, sigue planteando a los historiadores interrogantes que es preciso desentrañar. Nuestro deseo es que el presente cuaderno contribuya a esta labor.

PERMEABILIDAD CULTURAL Y RELIGIOSA

Siendo verdad que las sociedades ibéricas medievales eran fronterizas y «organizadas para la guerra», no es menos cierto que su frontera era más permeable a los intercambios intelectuales que los Estados Cruzados constituidos en Tierra Santa: «en Acre –señalaba Michel Balard– se ignoraba casi todo del Islam mientras el Corán ya se había traducido en Toledo»⁷. Efectivamente, la *Colletio Toletana* impulsada por Pedro el Venerable, la confutación al Islam de Pedro Alfonso y la labor traductora animada por el arzobispo Jiménez de Rada constituyen jalones ineludibles en este proceso de interacción cultural y religiosa que convierte a la pe-

⁶ Algunas aproximaciones a este sugestivo fenómeno en Thomas F. GLICK, *Convivencia, An Introductory Note*, en *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York, 1992; ID., *Cristianos y musulmanes en la España medieval: 711-1250*, Madrid, 2000; Ivy A. CORFIS, y Ray HARRIS-NORTHALL (ed.), *Medieval Iberia: changing societies and cultures in contact and transition*, Woodbridge, 2007; Ivy A. CORFIS (ed.), *Al-Andalus, Sepharad and medieval Iberia: cultural contact and diffusion*, Leiden, 2009; interpretaciones de la historiografía italiana en Mario TEDESCHI, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid, 1992; Alessandro VANOLI, *La Spagna delle tre culture: ebrei, cristiani e musulmana tra storia e mito*, Roma, 2006; desde la perspectiva religiosa véase la síntesis de Manuel NIETO CUMPLIDO, *Islam y cristianismo*, Córdoba, 1984; José Antonio LINAGE CONDE, *La religiosidad como elemento activador de la cultura*, en *La cultura del románico: siglos XI al XIII, letras, religiosidad, artes, ciencia y vida*, coord. por Francisco López Estrada, *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. IX, Madrid, 1997, pp. 269-340, especialmente 326-330; José Manuel NIETO SORIA e Iluminado SANZ SANCHO, *La época medieval: iglesia y cultura*, Madrid, 2001, pp. 307-313; Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España: plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Oviedo, 2005, pp. 58-106 y 268-275.

⁷ Michel BALARD, *Les Croisades*, Paris, 1988, p. 125.

nínsula ibérica en uno de los laboratorios de intercambio de ideas más interesantes y sugestivas del Occidente medieval⁸. Una importante consideración que advirtió hace años Richard W. Southern cuando afirmaba que, en el ámbito de los encuentros y desencuentros del Islam y la cristiandad, toda novedad importante tenía un origen que podía rastrearse en España⁹. Por ello, es preciso mirar más allá de la dialéctica de las armas y ver en qué medida el cristianismo medieval contribuyó a abrir esos espacios de entendimiento y a modificar los procesos de percepción del otro «musulmán», estudiados por Ron Barkai, Philippe Sénac y más recientemente John Victor Tolan¹⁰.

Al hilo de estas consideraciones, el presente cuaderno comienza estableciendo el cuadro de los procesos de transferencia y transformación cultural en el que interactúan ambas religiones entre los siglos XII al XV. El trabajo de Matthias Martin Tischler (Hugo von Sankt Viktor Institut) analiza estos procesos fundamentales como eslabones del desarrollo intelectual, de la percepción del «otro» y expresión de la propia representación del cristianismo, de su autodefinición, su historicidad y su difusión en el período bajomedieval. El autor presta una particular atención a las traducciones cristianas de textos religiosos acerca del Islam, concibiéndolos no sólo como modos de conocimiento e interpretación de una cultura, sino –lo que resulta más original– como medios especiales para la integración y desintegración.

En la base de este análisis se halla la idea de que la actividad traductora interreligiosa constituye una «transformación de lo transferido» que no es neutra, pues pretende provocar un cambio de la sociedad a la que está destinada. Al mismo tiempo, la traducción es una forma intelectualizada de apreciación e interpretación de lo ajeno, que puede constituir una formulación previa de un diálogo intercultural aún no establecido. Desde esta perspectiva Tischler distingue dos formas distintas

⁸ Trabajos importantes sobre esta labor traductora son los de Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XVI (1947-48), pp. 69-131; Charles BURNETT, *The Translating Activity in Medieval Spain*, en Salma Khadra JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992, pp. 1036-1058; ID., *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, Berlín, 1997; Clara FOZ, *El traductor, la Iglesia y el rey. La traducción en España en los siglos XII y XIII*, Barcelona, 2000; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia*, en *Euphrosine* 31 (2003), pp. 491-503; ID., *Finalidad de la primera traducción latina del Corán*, en ID., y Miquel BARCELÓ (ed.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, 2005, pp. 71-77; Thomas E. BURMAN, *Reading the Qurān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, 2007.

⁹ Richard William SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, 1962, p. 19.

¹⁰ Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval: (el enemigo en el espejo)*, Madrid, 1984; Philippe SÉNAC, *L'image de l'autre: l'Occident médiéval face à l'Islam*, París, 1983; David R. BLANKS, y Michael FRASSETTO (ed.), *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other*, Basingstoke, 1999; John Victor TOLAN, *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, 2007.

de traducción: las obras más ceñidas a la literalidad del texto –como la traducción del Corán del canónigo Marcos de Toledo (1210)– y las traducciones más preocupadas por la penetración del sentido, teniendo presente a los lectores cristianos, como sucede en la obra de Robert de Ketton (1143). Ambas opciones constituyen dos formas distintas de acercamiento a un original, que se considera extraño, y por eso se «traduce» respetando escrupulosamente su alteridad o facilitando una determinada comprensión en el seno de la sociedad cristiana. De esta actividad se derivarán interesantes reflexiones sobre los procesos de transferencia y transformación cultural o religiosa, con la posibilidad de encontrar en ellos determinadas prácticas de comportamiento intercultural o modelos según los cuales se pensaba, escribía o actuaba.

En este marco de zonas de contacto –las *zones médianes* de Paul Zumthor– es preciso situar el fenómeno religioso¹¹. Indudablemente las mentalidades religiosas establecen fórmulas de ordenación social que incluyen formas de integración y exclusión, aunque en términos teológicos la Iglesia no establezca fronteras dado su mensaje universal de salvación y misión evangelizadora¹². Además, como ha observado Klaus Herber a través de la hagiografía, la «frontera religiosa» de la cristiandad ibérica se revela más móvil, abierta y transgresiva que la frontera político-militar, como demuestran los relatos de traslaciones de reliquias, o de los milagros de santos en territorio del Islam¹³.

Entre estas formas de integración y superación de los límites fronterizos se halla la *conversio* o incorporación a la fe cristiana de los musulmanes. Patrick Henri (Université de Bordeaux III) –buen conocedor de la hagiografía y el monacato altomedieval– se ha encargado de este análisis teniendo en cuenta la compatibilidad de una preocupación evangelizadora de los «infeles» y la legitimación del uso de la fuerza bajo las coordenadas, mejor o peor definidas, de la «guerra justa»¹⁴. La histo-

¹¹ Paul ZUMTHOR, *La mesure du monde: représentation de l'espace au Moyen Age*, París, 1993, pp. 234-257.

¹² José María SOTO RÁBANOS, *La frontera: connotaciones jurídico-canónicas (siglos XII-XV)*, en Pedro SEGURA ARTERO (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XV)*: Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, Almería, 1997, pp. 213-220.

¹³ Klaus HERBERS, *Religions et frontières*, en Outi MERISALO (ed.), *Frontiers in the Middle Ages: proceedings of the Third European congress of Medieval studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 703-716; véanse también los relatos hagiográficos del obispo de Tarragona Olegarius con sus actuaciones en tierras del Islam o de Santiago libreando a personas de la cautividad musulmana; Martin AURELL, *Prédication, croisade et religion civique: Vie et miracles d'Oleguer (1137), évêque de Barcelone*, en *Revue Mabillon*, 10 (1999), pp. 113-168; Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, *La hagiografía de frontera: los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)*, en Outi MERISALO (ed.), *Frontiers in the Middle Ages...*, pp. 675-693; diversas aproximaciones sociales y culturales al fenómeno de la frontera en Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Pascal BUREST, y Philippe FOSSERAND (ed.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, (siglos XI-XIV)*, Madrid, 2001.

¹⁴ Interesantes precisiones sobre el fenómeno de la guerra medieval y sus límites en Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Guerra y Paz: Teoría y práctica en Europa occidental. 1280-1480*, en *Guerra y diplomacia en la Europa occidental, 1280-1480*, Pamplona, 2005, pp. 21-68.

riografía que pretenda esclarecer las polifacéticas relaciones del Islam y el cristianismo medieval se verá obligada a intentar explicar esta aparente contradicción entre el fenómeno bélico –legitimado en orden a la restauración de la justicia– y el esfuerzo desplegado por conocer mejor el Islam para lograr no sólo una victoria en el terreno intelectual –como pretende Pedro el Venerable con la célebre *Collectio Toletana* (1143)¹⁵– sino que «muchos sarracenos pueden ser arrastrados a la fe católica», como señala Marcos de Toledo en su traducción del Corán acabada en 1210¹⁶¹⁷. En este sentido, la campaña de las Navas muestra este doble fenómeno como batalla gestada en el corazón de un período –el que va del siglo XII al XIII– en el que los europeos realizaron el más vasto esfuerzo intelectual para conocer, refutar y tratar de convertir al musulmán, ofreciendo unos materiales que autores posteriores tradujeron y reutilizaron hasta la Ilustración sin aportar casi ninguna novedad.

Henriet reconstruye las etapas de este proceso que parte de la actitud defensiva ante el Islam, al creciente interés evangelizador de la Iglesia, advirtiendo sobre la necesidad de contar con el «principio de realidad» frente a los apriorismos historiográficos y las reglas que rigen las *narrationes* o «conversions attestées». El autor pone de manifiesto el lento despertar de la conciencia evangelizadora que se va gestando en el siglo XI, debido probablemente a la reputación que tenían los sarracenos de no tolerar el menor ataque verbal contra el Islam. A ello debe añadirse el orden de la caridad que siguen los pontífices cuando subordinaban la evangelización de los musulmanes a las necesidades de la situación local hispánica, poniendo por encima de cualquier consideración la protección de los intereses y la seguridad de los cristianos; lo que no excluye la existencia de motivos más pragmáticos entre determinados colectivos cristianos reticentes a la conversión de musulmanes bajo su protección, como documenta Benajmin Z. Kedar en Barcelona, Acre o Palermo¹⁸.

¹⁵ Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, 1998, pp. 338-357.

¹⁶ John Victor TOLAN, *Sarracenos...*, p. 217.

¹⁷ El estudio de la conversión religiosa en la siglos medievales como fenómeno individual y corporativo ha recibido una importante atención en ámbito anglosajón; cfr. James MULDOON, *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, 1997; Guyda ARMSTRONG, y Ian N. WOOD (ed.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, 2000; Kenneth MILLS, y Anthony GRAFTON (ed.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: seeing and believing*, Rochester, 2003; John WOLFFE (ed.), *Religion in history: conflict, conversion and coexistence*, Manchester, 2005; Daniel KÖNIG, *Bekehrungsmotive: Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jahrhundert)*, Husum, 2008; conviene sin embargo, no perder de vista las actuales aproximaciones fenomenológicas y antropológicas; cfr. Massimo INTROVIGNE, *El hecho de la conversión religiosa*, en *Scripta Theologica*, 42-2 (2010), pp. 359-383; y los trabajos reunidos en *La conversión cristiana y la evangelización*, XXXI Simposio de Teología de la Universidad de Navarra (en prensa).

¹⁸ Benjamin Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, 1984, pp. 82-84 y ss.

Tímidamente a partir de la segunda mitad del siglo XI, progresivamente a lo largo del XII y cada vez más sistemáticamente a partir del XIII, la conversión de los musulmanes se convierte en un objetivo de la Iglesia «gregoriana», de acuerdo con la *dilatatio christianitatis* de índole más universal que inspira su eclesiología. En esta nueva sensibilidad parecen converger la orden de Cluny, el papado gregoriano y el episcopado ibérico, como demuestran el caso del eremita Anastasio de Mont-Saint-Michel que va a predicar a los infieles de España hacia 1070 con el apoyo del abad de Cluny y el papa Gregorio VII, o la exhortación dirigida en 1088 por Urbano II a Bernardo de Toledo para convertir a los infieles a la fe cristiana «por la palabra y el ejemplo».

Despuntaba así lo que Robert Ignatius Burns llamó el «sueño de conversión del siglo XIII», que ya venía gestándose algunos años antes por aquellos eclesiásticos que veían al musulmán como un infiel «convertible» al que no se podía exterminar¹⁹. Al respecto resulta particularmente expresiva la posición del teólogo parisino Alain de Lille (1128-1202) cuando escribía: «Matar a un judío o a un pagano, creado a la imagen de Dios, es privarle de su futura conversión»²⁰. Una aserción arraigada en una vieja tradición cristiana, que refleja la utilización continua, en sermones o tratados morales, de la cita de Ezequiel 33, 11: «No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva»²¹. Idea que no era extraña en la península Ibérica, como pone de manifiesto el infante Juan Manuel cuando afirma que la guerra contra los musulmanes no se funda por «la ley nin por la secta que ellos tienen [...] ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno porque tomase la su ley, ca Él no quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado»²².

Curiosamente, como observa Henriët, la mayor parte de las condenas más claras de conversiones obtenidas por la violencia no proceden de los movimientos religiosos reformadores sino de eclesiásticos curiales –como Gautier Map o Ralph Niger– que pretendían suscitar la conversión de caballeros y cortesanos en la sofisticada corte de los Plantagenet. Un ambiente sensible a la transformación interior de la *conversio* y a esta «intención» descubierta por Abelardo para el pensamiento ético, que pondría las bases conceptuales idóneas para una valoración de la conversión como acto libre y espiritual que también impregnó el derecho canónico del mo-

¹⁹ Robert Ignatius BURNS, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of conversion*, en *The American Historical Review*, 76 (1971), pp. 1386-1434.

²⁰ Cfr. Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Alain de Lille: textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1965.

²¹ A este respecto conviene precisar que una condena equivalente contra la eliminación de un «infiel» no se encuentra en el Islam, pues la guerra santa (*yibād*) es una prescripción intocable del Corán aunque sometida a diversas interpretaciones; Giulio CIPOLLONE, *From intolerance to tolerance: the humanitarian way, 1187-1216*, en *Tolerance and intolerance. Social conflict in the age of crusades*, Syracuse, 2001, pp. 36 y ss.

²² Don JUAN MANUEL, *Libro de los Estados*, ed. I. R. Macpherson y R. B. Tate, Madrid, 1991, p. 294.

mento. En cualquier caso, como señala el autor, conviene distinguir la *narratio* de la conversión, de los casos reales documentados, las conversiones donde la interioridad parece jugar un papel importante en las prácticas exteriores, las conversiones inter e intra-religiosas, o incluso entre conversión y construcciones identitarias.

Un último aspecto que se plantea es la necesidad de explicar la contemporaneidad de las aspiraciones pastorales universalistas con el ideal de cruzada o el impulso reconquistador, como ejemplifica el caso paradigmático de San Francisco, pacífico predicador en Egipto que no dirigió sus críticas contra la cruzada liderada en aquel momento por Luis XI de Francia²³. Cabe recordar que las mismas razones de caridad que justificaban la pacífica evangelización de los musulmanes también legitimaban el uso de la fuerza para restaurar la injusta apropiación de territorios que habían pertenecido a los cristianos, como sucedía en Siria o en la península Ibérica. De ahí que, en 1192, Celestino III considerara legítima la campaña reconquistadora pues «los cristianos no pretenden adueñarse de tierras ajenas, sino de la herencia de sus padres, que fue injustamente desposeída por los enemigos de la Cruz de Cristo durante algún tiempo. Además, resulta legítimo y admitido por el derecho de gentes que los lugares ocupados por los enemigos que los retienen con injuria de la Divina Majestad, el pío expulse al impío y el justo al injusto»²⁴. Con todo, el uso de la violencia no dejó de suscitar las críticas de trovadores y eclesiásticos, como pone de manifiesto los estudios de Palmer A. Throop y Elizabeth Siberry²⁵.

INOCENCIO III Y RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA

La mentalidad que sostiene la cruzada y promueve la evangelización de los musulmanes la encarnan dos importantes impulsores de la campaña de las Navas, a quienes se dedican sendos trabajos del cuaderno: el pontífice Inocencio III y el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada. Damian J. Smith (Saint Louis University) analiza las polifacéticas relaciones del pontífice con los reinos ibéricos, deteniéndose en la preparación de la campaña de 1212. En su condición de pontífice y pastor, Inocencio III hacía compatible el uso de la fuerza para defender los territorios cristianos junto al deseo de llevar la fe a las tierras del Islam; una inquietud que heredará su sucesor

²³ Recientemente ha tratado este fenómeno John Victor TOLAN, *Le Saint chez le Sultan*, Paris, 2007.

²⁴ Juan Francisco RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Roma, 1966-1976, vol. I, pp. 229-230.

²⁵ Una recopilación de los elementos del debate en los clásicos trabajos de Palmer A. THROOP, *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam, 1940; Elizabeth SIBERRY, *Criticism of Crusading, 1095-1274*, Oxford, 1985.

Honorio III cuando exhortó al arzobispo toledano en 1224 a enviar misioneros a África y organizar una diócesis marroquí con un obispo *in partibus infidelium*²⁶.

Con todo, Damian Smith pone de manifiesto que la actitud pontificia hacia el Islam peninsular era subsidiaria de las relaciones mantenidas con los reinos ibéricos para reconciliar a los príncipes, impulsar la reforma y promover las órdenes religiosas. El autor introduce interesantes matices a una visión demasiado beligerante contra el infiel señalando que Inocencio III «reluctant in the crusade» fue, sin embargo, «fully enthusiastic in his support for ecclesiastical reform». De ahí que los concilios presididos por sus legados estén más interesados en la renovación cristiana del pueblo y el clero hispano que en la lucha armada contra el Islam, cuya presencia en el solar ibérico se interpretaba precisamente como consecuencia de los pecados de los cristianos. El papa no dejará de prestar su encendido apoyo a las órdenes religiosas, y especialmente a las órdenes militares autóctonas (Santiago, Alcántara y Calatrava) consideradas vitales para la defensa de los estados cristianos peninsulares. De esta sensibilidad pastoral participa también la fundación de la orden trinitaria, ocupada de rescatar a los cautivos en poder de los infieles, a favor de los cuales Inocencio III llegó a escribir una carta al califa almohade al-Nāsir el 8 de marzo de 1199.

Las relaciones del papa con los reyes hispanos se volvieron menos cordiales a causa de matrimonios endogámicos de Berenguela de Castilla –hija de Alfonso VIII de Castilla– con Alfonso IX de León y el de Pedro II de Aragón con una hermana de Sancho VII de Navarra. Aunque estas uniones consanguíneas sellaran el entendimiento entre reyes, eran consideradas incestuosas por unos eclesiásticos empeñados en favorecer la exogamia como manifestación de la caridad, más allá del círculo restrictivo de los consanguíneos y las estrechas solidaridades que corrían el riesgo de volver los unos contra los otros en grupos familiares demasiado cerrados sobre ellos mismos, como recordara San Agustín en *La Ciudad de Dios* (15, 16)²⁷. Una campaña que con el libre consensualismo y la indisolubilidad marcan los ejes vertebradores del modelo matrimonial que la Iglesia defendía por encima de cualquier interés cruzadista, como recordara Ivo de Chartres a Hugo de Troyes al pretender partir a la cruzada sin el permiso de su esposa²⁸. Peter Linehan lo señalaba recientemente con su característica ironía: «para Inocencio III el incesto era peor que los sarracenos»²⁹.

²⁶ Manuel BALLESTEROS GAIBROIS, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*, Barcelona, 1936, pp. 150 y ss; Giulio CIPOLLONE, *Innocent III and the Saracens: between rejection and collaboration*, en John C. MOORE (ed.), *Pope Innocent III and his world*, Ashgate, 1999, pp. 361-376.

²⁷ Martin AURELL, *La christianisation du mariage en Occident (X^e-XIII^e siècle)*, en H. DUREL, M.-A. ETAYO-PINOL (ed.), *Acculturation-Inculturation du christianisme en Europe*, Lyon, 1998, pp. 23-36; Michel ROUCHE, *Petite histoire du couple et de la sexualité*, Tours, 2008, pp. 65-99.

²⁸ James Arthur BRUNDAGE, *Anselm, Ivo of Chartres, and the Ideology of the First Crusade*, en Raymonde FOREVILLE (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Études Anselmiennes*, Paris, 1984, pp. 175-187.

²⁹ Peter LINEHAN, *España, 1157-1300. Una sociedad desorganizada por la guerra*, Barcelona, 2009, p. 70.

En su descripción de los documentos pontificios, Smith reconstruye la actitud de Inocencio III antes, durante y después de la batalla de las Navas. Su interés en que Alfonso VIII se comprometiera con Pedro II de Aragón en aquella campaña no logró exorcizar sus temores a que las Navas pudieran convertirse en otro Alarcos o en otro Hattin. De ahí que el papa exigiera al monarca una purificación interior, mientras animaba a Sancho VII de Navarra a que auxiliara al rey castellano y prevenía a Alfonso IX de cualquier agresión contra los territorios de un príncipe comprometido en la campaña. Muy interesantes son las manifestaciones litúrgicas organizadas en Roma con motivo del acontecimiento, con procesiones populares donde se funden la ideología de cruzada con la piedad laical en un mensaje intensamente espiritual.

La visión política y pastoral de Inocencio III, se complementa con el análisis de Lucy K. Pick (University of Chicago, Divinity School) sobre el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (1209-1247) y su visión del Islam. Como es sabido, este prelado formado en Bolonia y París, fue uno de los principales impulsores de las Navas y de su fijación cronística gracias a la actividad historiográfica que patrocinó. Como en el caso de Inocencio III, nos hallamos ante un eclesiástico que unía a su convencimiento del uso de la fuerza para contener la expansión almohade, un interés extraordinario por conocer el Islam, de la que es buena muestra la *Historia arabum* y la traducción del Corán encargada a Marcos de Toledo, finalizada en 1210 –dos años antes de la victoria de las Navas– para que los cristianos conocieran la doctrina islámica, pudieran refutar sus errores y muchos musulmanes se convirtieran a la fe católica³⁰.

Lucy Pick trata de situar la visión del Islam que tenía Jiménez de Rada dentro de las coordenadas ideológicas con las que se interpretaba la disidencia religiosa. La autora estima que tiene una visión en parte tradicional y en parte innovadora, donde confluye su formación teológica parisina con la experiencia peninsular de coexistencia de los dos credos monoteístas. Desde su visión global de la cristiandad identificada con el mundo, Jiménez de Rada considera el Islam como una fractura en la unidad de cristianismo del que Mahoma tomó importantes aspectos junto a otros del judaísmo. En sus escritos recibe nombres diversos (religión, secta, etc) pero nunca será considerada una herejía, lo que –según la autora– esta relacionado con el proyecto de coexistencia pacífica que abrigaba el arzobispo, con musulmanes y judíos viviendo bajo un poder cristiano. Idea que habría sido inviable en caso de que se considerara a los musulmanes herejes, como estaba poniendo de manifiesto la crisis cántara en el Languedoc.

El término «ley» también proporcionó a Jiménez de Rada una conciliadora forma de acercamiento al islam que eliminaba posibles dicotomías entre fe y práctica, mientras minimizaba la importancia de la adhesión electiva del individuo a la co-

³⁰ John Victor TOLAN, *Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo*, en Miquel BARCELÓ, y José MARTÍNEZ GÁZQUEZ (ed.), *Musulmanes y cristianos en Hispania...*, pp. 79-86.

munidad. La neutralidad del término le permitía abarcar además el sentido del islam como religión, fuerza política, movimiento social y sistema ético, haciendo posible su integración en una comunidad sometida al rey cristiano. Un objetivo que Jiménez de Rada parecía acariciar con una especie de «theology of unity», donde la religión musulmana podía expresar ocasionalmente un elemento de verdad que integrarse en una comprensión cristiana del mundo³¹.

MÁS ALLÁ DE LAS ARMAS: REDENCIÓN DE CAUTIVOS Y ENCRUCIJADAS ARTÍSTICAS

Analizado el marco cultural y religioso, junto a algunos de sus protagonistas, el cuaderno finaliza analizando la influencia del fenómeno bélico en otros espacios civilizados: el trato dado a los prisioneros, especialmente en su faceta más humanitaria de la liberación de los cautivos, y las realizaciones artísticas del momento que pudieron verse influidas por la victoria de las Navas.

Especialista en las estructuras asistenciales medievales, James William Brodman (University of Central Arkansas) se ocupa del primer aspecto que ha sido objeto de dos importantes congresos³². También en fechas recientes, Yvonne Friedman y el propio Brodman han señalado el desarrollo ibérico de las estructuras hospitalarias y atención de cautivos sobre las prácticas más irregulares y esporádicas que se daban en los estados cruzados de Oriente, que no contaban con la estabilidad ni la cohesión socio-política de los reinos hispanos³³. Brodman comienza su análisis estableciendo algunas diferencias entre el prisionero de guerra moderno –protegido por el derecho internacional– y el cautivo medieval, cuya debilidad jurídica debía paliar la sensibilidad cristiana del momento y el precepto nuclear de la *charitas*³⁴. Desde el punto de vista metodológico, el autor advierte la doble dificultad que presenta la investigación sobre el status del cautivo: la compleja tarea de armonizar la información teórica de

³¹ Cfr. Lucy K. PICK, *Conflict and coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of medieval Spain*, Ann Arbor, 2004, pp. 71-126.

³² Giulio CIPOLLONE (ed.), *La Liberazione dei «cattivi» tra Cristianità e Islam: Oltre la crociata e il gihad: tolleranza e servizio umanitario*. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici (Roma, 16-19 settembre 1998), Ciudad del Vaticano, 2000; Maribel FIERRO, Francisco GARCÍA FITZ (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos: Península Ibérica, ss. VIII-XIII*, Madrid, 2008.

³³ Yvonne FRIEDMAN, *Encounters between Enemies: Captivity and Ransoming in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leiden, 2002; James William BRODMAN, *Community, Identity and the Redemption of Captives: Comparative perspectives across the Mediterranean*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 36-1 (2006), pp. 241-252.

³⁴ Interesantes precisiones que se añaden a las inquietudes morales suscitadas por la situación de los no combatientes a partir del siglo XI; Christopher ALLMAND, *La guerra y los no combatientes en la Edad Media*, en Maurice KEEN (coord.), *Historia de la guerra en la Edad Media*, Madrid, 2005, pp. 323-346.

las fuentes con las realidades prácticas –más difíciles de comprobar–, y el silencio documental sobre los prisioneros musulmanes frente a las mayores referencias de los cautivos cristianos. Probablemente, esta asimetría es consecuencia de las diferentes formas con que ambas sociedades acometían el rescate de los cautivos: de manera privada y como gesto de piedad en la comunidad islámica, o con la ayuda y el estímulo del poder regio, las autoridades ciudadanas o la iglesia en el caso de la comunidad cristiana.

Aunque el trato dado por los cristianos a sus prisioneros musulmanes era duro, la mayor parte de la población islámica vencida por los ejércitos de Castilla-León no pasaba a la cautividad, sino que era expulsada del territorio o se le permitía permanecer a cambio del sometimiento político-fiscal³⁵. Los prisioneros de guerra también eran empleados para el rescate de cristianos cautivos, y contaban con una protección jurídica reconocida en algunos fueros. En cualquier caso, como señala Raoudha Guemara, la actitud cristiana se revela algo diferente de la islámica ya que las sociedades musulmanas no han dejado la masa de fuentes legislativas cristianas ni una regla similar a la de la orden Trinitaria, comprometida con la redención de prisioneros tanto cristianos como musulmanes mediante una extensión del precepto de la caridad que superaba las fronteras religiosas³⁶.

Consecuencia de ello es que estamos mejor informados de la atención prestada a los prisioneros cristianos, sobre los cuales gravitaba todo el peso de la nueva caridad urbana impulsada por reformadores y canonistas de los siglos XII y XIII, que supieron aportar un adecuado aparato conceptual para sensibilizar a la sociedad y a las autoridades³⁷. Las fuentes legislativas reflejan el apoyo a las familias para recuperar a sus miembros que han sido capturados por el enemigo, especialmente si se trata de un varón perteneciente a las milicias concejiles, y ofrecen una protección de las propiedades del prisionero mientras está ausente. Una legislación que encuentra su más acabada expresión en el código alfonsí de las *Siete Partidas* (ca. 1260), considerado por Brodman «the most complete statement of medieval Iberian practices regarding the captive, of his rights and of the obligations of others toward him». Es entonces cuando el cautivo –identificado como cristiano capturado por un enemigo de distinta religión– recibe un tratamiento diferente del resto de los otros prisioneros cristianos, aunque se extendiera también a éstos la prohibición de ejecutarles, venderles como esclavos o someterles a excesiva tortura.

³⁵ Fernando GARCÍA FITZ, *¿De exterminandis sarracenis? El trato dado al enemigo musulmán en el reino de Castilla-León durante la Plena Edad Media*, en Maribel FIERRO, Fernando GARCÍA FITZ, *El Cuerpo derrotado...*, pp. 113-167.

³⁶ Raoudha GUEMARA, *La libération et le rachat des captifs. Une lecture musulmane*, en Giulio CIPOLLONE (ed.), *La Liberazione dei «captivi» tra Cristianità e Islam...*, p. 344.

³⁷ Cfr. James William BRODMAN, *Charity and Religion in Medieval Europe*, Washington, 2009.

El cuidado del rey sobre estas personas se sitúa en el nivel de la defensa de los débiles (peregrinos, viudas, niños abandonados) que los teólogos visigodos y carolingios atribuyeron al *ministerium regis*³⁸. No obstante, las responsabilidades prácticas recaen sobre los familiares o personas ligadas al cautivo por algún vínculo, que recibían apoyo de los obispos y los concejos, según los casos. Finalmente, son interesantes las líneas dedicadas a los intermediarios, al principio judíos y mercaderes que se internaban en tierras del Islam para efectuar los intercambios, hasta que el cargo se acabe profesionalizando en la figura de los *exeas* o *alfaques*, normalmente cristianos, que en el reino de Aragón se convirtieron en oficiales contratados por la Corona. Desde el punto de vista cronológico, Brodman documenta un auge de la práctica caritativa a mediados del siglo XII, expresado en las indulgencias y en la implicación del papado en la redención de cautivos, como hace Inocencio III en Marruecos y Egipto. Con todo, la gran innovación se produce con la aparición de las órdenes redentoristas que convierten la asistencia a los cautivos en su principal apostolado; especialmente la orden de los Trinitarios y la orden de la Merced fundadas respectivamente por Juan de Mata en 1198 y por Pedro Nolasco en Barcelona hacia 1230.

Estos intentos surgidos en el seno de las sociedades cristianas medievales no podían paliar siempre el trato que se infligía a los cautivos, cuyo estatus de esclavos los situaba en una situación muy precaria y a merced de la mera preocupación de sus familiares o la voluntad de su captor. En cuanto al destino cruento de los vencidos, las fuentes cronísticas suelen describir las masacres sin ofrecer un contrapunto moral y ajustándose a un *topos* narrativo con un alto componente propagandístico³⁹. Sea como fuere, notas de mayor sensibilidad parecen deslizarse en algunos relatos de la campaña de las Navas, como sucede en la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (c. 1230) al relatar la toma de Málaga «matando inútilmente a cuantos allí encontraron»⁴⁰.

Por último, el trabajo de Miguel Dolan Gomez (University of Tennessee), constituye un sugerente análisis sobre la influencia de la ideología de cruzada en la iconografía y las formas artísticas de las iglesias que se construyeron a fines del siglo XII y principios del XIII en la península Ibérica. Para ello, comienza revisando los temas que suelen vincularse a la ideología cruzadista, comenzando con el motivo del duelo entre un caballero con un rival exótico, que tradicionalmente se ha interpretado como alegoría de la lucha entre el bien y el mal, o enfrentamiento entre los

³⁸ Véase entre otros el trabajo de Adeline RUCQUOI, y Hugo O. BIZZARRI, *Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente*, en *Cuadernos de Historia de España*, 79-1 (2005), pp. 7-30.

³⁹ Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Añadiendo muertos a los muertos: el destino de los vencidos en la frontera de Al Andalus en la cronística latina pleno medieval*, en ID. (coord.), *Hacedores de frontera: estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*, Madrid, 2009, pp. 27-60, especialmente pp. 48-49.

⁴⁰ *Crónica latina de los Reyes de Castilla*, Cádiz, 1984, cap. 22, p. LXXXVI.

vicios y las virtudes (*Psychomachia*). Con todo, el autor considera que la inspiración cruzadista resulta más fácil de detectar en la representación del Santo Sepulcro que figura en los frescos de San Baudelio de Berlanga, o en la planta central de diversas iglesias construidas por órdenes militares como la Vera Cruz (Segovia) o Torres del Río (Navarra).

El análisis de Dolan se centra especialmente en la decoración pictórica de las iglesias toledanas de San Román y Santa Cruz, levantadas pocos años después de la campaña de las Navas. Se recuerda entonces la importancia de esta *urbs regia* –antigua capital del reino visigodo– en la organización de la campaña y en la exaltación de la victoria, así como el protagonismo que debió desempeñar el arzobispo Jiménez de Rada en el nuevo programa reconstructivo. También se evoca el ambiente triunfalista que inspira el diseño iconográfico de los frescos de la iglesia de San Román –consagrada en 1212– donde una combinación de pasajes bíblicos e imagería apocalíptica expresa la victoria del cristianismo, usando el estilo mudéjar con inscripciones arábigas repetitivas en un estilo caligráfico muy estilizado. La fascinación por las formas artísticas andalusíes convertiría este tipo de decoración arquitectónica en la mejor expresión de un triunfo ofrecido a Dios, señor de los ejércitos que la ha hecho posible.

Las inscripciones suscitan sugestivas analogías con los ritos litúrgicos celebrados con motivo de la batalla⁴¹, como los salmos penitenciales que figuran en la nave meridional y que –según la *Chronica Latina*– pudieron haberse cantado durante la celebración de la victoria, o los himnos mariológicos que decoran los arcos de la nave central y aluden a la protección mariana invocada por Jiménez de Rada durante la batalla. El triunfalismo cristiano encuentra su expresión más exuberante en la imagería apocalíptica que decora el amplio mural de la iglesia, con el despertar de los muertos al son de trompetas tras la apertura del séptimo sello del Libro de las Revelaciones. Un acontecimiento que señala el fin de las tribulaciones del Apocalipsis y la restauración del Reino de Dios, mientras San Miguel alancea el dragón en la esquina superior del muro oeste de la iglesia.

La decoración de la iglesia mudéjar de Santa Cruz, encomendada a la orden del Hospital que también participó en la batalla de las Navas, fue acometida en la década de 1220 por los mismos artistas de San Román. El libro del Apocalipsis vuelve a inspirar la iconografía del ábside con su magnífico Pantocrátor rodeado del tetramorfos e inscripciones latinas y arábigas que desean prosperidad y buena suerte («*al-yumn, al-iqbal*»). Dolan se pregunta por el sentido de estos elementos de procedencia islámica que testimonian el peso de su cultura en la sociedad toledana de comienzos del siglo XIII, lo que nos situaría en la idea medular de estas reflexiones: la permeabili-

⁴¹ Sobre esta temática véase el análisis de Martín ALVIRA CABRER, *Dimensiones religiosas y liturgia de la batalla plenomedieval: Las Navas de Tolosa, 16 de julio de 1212*, en *XX Siglos*, 19 (marzo 1994), pp. 33-46.

dad cultural de las sociedades cristiana e islámica en un marco de rivalidad político-militar. Los frescos de las iglesias toledanas, las traducciones impulsadas por Jiménez de Rada, y los pendones de guerra desplegados en las Navas, formarían parte de la misma dinámica de entendimiento y conflicto. En 1212 la balanza comienza a inclinarse del lado cristiano mientras los árabes y bereberes que permanecieron bajo este poder vivieron en una especie de estado de sitio –ese *garrison state* de que habla Thomas Glick– «as conquerors immersed in the cultural world of the conquered»⁴². Para Dolan, la síntesis decorativa islamo-cristiana de los frescos toledanos demuestra que los dirigentes cristianos «no actuaron como ignorantes imitadores sino como conscientes conquistadores» del sofisticado legado cultural de Al Andalus.

Es de desear que sus herederos seamos conscientes de este patrimonio que hemos recibido y forma parte de nuestra identidad histórica. Un legado especialmente valioso ante los desafíos que continúan planteando las complejas relaciones de Occidente con un Oriente islámico sumido en los últimos meses en una cascada revolucionaria que está transformando el rostro político del Magreb. El mediterráneo –como afirmara Fernand Braudel– nos sigue uniendo y separando en una frontera que mantiene sus zonas de conflicto y permeabilidad. Esperemos que los ocho siglos de experiencia ibérica sirvan para favorecer el entendimiento en el terreno de los derechos humanos, más allá de los intereses económicos que actualmente entrelazan y a veces asfixian las relaciones entre ambas orillas. No nos situemos, por tanto, demasiado lejos de nuestra historia, y más aún cuando el ruido de las armas –aunque sea en circunstancias muy distintas– vuelve a escucharse en el conflicto de Libia. La memoria de las Navas tal vez nos haga caer en la cuenta de que los espacios de intercambio cultural y religioso que se crearon a su sombra forman el patrimonio más precioso de nuestra común historia y, todavía hoy, aportan una nota de esperanza en el futuro incierto que se dibuja.

⁴² Thomas GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Boston, 2005, p. 29.