

El diálogo con los representantes de otras religiones, como el judaísmo y el islam, así como la polémica contra ellos, obligaron a los teólogos y filósofos cristianos a reconsiderar las dimensiones históricas y culturales de la religión. Con el tiempo, la conciencia de la historicidad de las religiones –referida a otras confesiones tanto como a la propia– se convertiría en un instrumento decisivo para afrontar los retos de la diversidad religiosa. Así, la idea de la historicidad de la religión, que surge en la Edad Media con autores como Llull, Juan de Segovia²⁶ y otros, y que tuvo un ulterior desarrollo durante la Ilustración, apunta a la necesidad de

concebir el diálogo entre las religiones no simplemente como un encuentro entre la fe y la razón, sino teniendo en cuenta que las religiones forman parte de realidades históricas y sociales complejas. O, por decirlo en palabras de Ramon Llull: «Las personas [están] arraigadas en la fe en la que se [encuentran] y en la que [han sido] criados por sus padres y antepasados [...]. Y de ahí que, en cuanto se empieza a discutir con ellos, mostrándoles el error de sus maneras, de inmediato desprecian todo lo que se les dice, diciendo que ellos quieren vivir y morir en la fe que sus padres y antepasados les dieron».²⁷

26. Véase Jesús Santiago Madrigal Terrazas, «Judíos, moros y cristianos. La visión teológica de Juan de Segovia (1393-1458) acerca de las tres culturas ibéricas», en Matthias M. Tischler y Alexander Fidora (eds.), *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, Aschendorff, 2011, especialmente el capítulo 4: «Una lectura teológica de la historia religiosa de la humanidad».

27. Ramon Llull, *Llibre del gentil e dels tres savis* (NEORL, II), Anthony Bonner (ed.), Palma, Patronat Ramon Llull, 1993, p. 207.

El descubrimiento del islam como fenómeno histórico. El caso de la historiografía latina de la península Ibérica entre los siglos VIII y XIII

Matthias M. Tischler. Profesor de historia medieval, Universidad de Dresde, Alemania

El redescubrimiento de la esfera religiosa, si no de las propias religiones, a raíz del 11-S parece anunciar un nuevo período de sociedades postseculares en Europa. La capacidad de trascendencia, que configura nuestras culturas y sociedades modernas, parece ser más indiscutible que nunca. En este contexto, deberíamos ser muy conscientes del eterno fenómeno cultural de la otredad en términos religiosos: las religiones tienen y hacen su historia en todo momento y lugar, pero no pueden encontrar sus identidades sin unos procesos de transferencia y transformación mutuas. Este artículo muestra cómo el islam se convirtió en un tema de creciente importancia en la historiografía latina de la península Ibérica desde la Alta hasta la Baja Edad Media. La religión musulmana como tema de la historiografía cristiana latina revela su doble historicidad: al convertirse en tema de la historiografía latina, esta religión se convirtió también en parte de la historia cristiana. Nació una nueva tradición religiosa: el islam. Teniendo esto en cuenta, este artículo no se centrará en cómo los autores ibéricos que escribían en latín «percibían otra religión», dado que «un estudio exhaustivo de ideas y conceptos, percepciones y actitudes genera-

lizados hacia otras religiones» se basaría en la premisa heurística irreflexiva de la «religión» como un objeto prefabricado.¹

Preliminares y objetivo

De manera bastante curiosa, la pregunta que planteamos ha hallado escaso interés entre los historiadores que trabajan en la historiografía latina medieval de la península Ibérica (y otras partes de la Europa latina). En términos generales, la investigación se ha realizado con la idea de comparar obras históricas seleccionadas de un estrecho marco cronológico y regional. En 1971, Bernard Richard analizó el papel desempeñado por Mahoma y sus seguidores en la historiografía de León y Castilla en los siglos XII y XIII,² y 10 años después Jean-Jacques Gautier-Dalché hizo exactamente lo mismo sin tener en cuenta el anterior estudio.³ En 1984, 2007 y 2008, respectivamente, Ron Barkai, Matthias Maser y Simon Barton estudiaron de nuevo los textos históricos en los reinos cristianos ibéricos de comienzos del siglo XII, aunque tampoco tuvieron en cuenta el estudio de Gautier-Dalché.⁴ Hace unos años, yo mismo publiqué una visión general de la integración del material biográfico sobre Mahoma en la historiografía

latina europea de la Alta y la Baja Edad Media. Entonces mi objetivo era determinar los radicales cambios conceptuales que los textos históricos sobre fenómenos religiosos experimentaron en el siglo XIII en los trabajos de los frailes dominicos formados en las escuelas del escolasticismo europeo.⁵

El propósito de este artículo es descubrir varios cambios en los textos históricos ibéricos de los siglos VIII al XIII relativos a la historización del fenómeno de Mahoma y su movimiento religioso, el cual —en marcado contraste con el judaísmo contemporáneo— incluía también un factor político.

El descubrimiento de la dimensión religiosa de los «sarracenos»: las pautas de percepción tardoantigua y bíblica

Ekkehart Rotter, Dolores Oliver Pérez y Françoise Micheau han mostrado en exhaustivos estudios que el uso del término colectivo «sarracenos» su-

1. Ésta, no obstante, parece ser exactamente la postura del proyecto ERC de la Universidad de Hamburgo: «The Perception of Other Religions in the Christian Occident during the Early and Central Middle Ages, 5th-12th Centuries», <http://www.geschichte.uni-hamburg.de/personal/ERC-Projekt.html>. Dicho proyecto 1) no parece advertir la insuficiencia del término «religión», un concepto de la Ilustración, para explicar los fenómenos medievales, 2) no hace hincapié en el carácter constructivo de esta categoría, y 3) por último, se extraña de que la imagen cristiana de, y el comportamiento hacia, los «otros religiosos» se haya estudiado tan a fondo, pero no así la percepción e interpretación de su «religión». Asimismo, 4) pretende separar la «religión» de las «doctrinas religiosas» y la «religiosidad» sin definir la línea divisoria entre estos tres conceptos.

2. Bernard Richard, «L'islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du moyen âge», *Hespéris Tamuda*, 12, 1971, pp. 107-132.

3. Jean-Jacques Gautier-Dalché, «L'islam, les musulmans, les rapports entre Chrétiens et Musulmans dans la littérature de l'espace Léono-Castillan (XIIème et XIIIème siècles)», en José Gentil da Silva y Alex Pollino (eds.), *L'histoire à Nice*, 2, Actes du Colloque franco-polonais d'histoire «Les relations économiques et culturelles entre l'Occident et l'Orient», Niza-Antibes, 6-9 de noviembre de 1980, «Relations marchandes et cadre culturel du VIIIème au XVème siècle», Niza, Universidad de Niza, 1981, pp. 47-65.

4. Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 105-153; resumen: Nikolas Jaspert, «Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit», en Bernd Schneidmüller y Stefan Weinfurter (eds.), *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Darmstadt, WBG, 2007, pp. 307-340, aquí 335-337; Matthias Maser, «"Islamische Welt" und "christliche Welt" im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung», *Cristiani, ebrei, musulmani nell'Occidente medievale = Rivista di Storia del Cristianesimo*, 4, 2007, pp. 7-28 (*passim*); Simon Barton, «Islam and the West: A View from Twelfth-Century León», en Simon Barton y Peter Linehan (eds.), *Cross, Crescent and Conversion: Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leiden/Boston, Brill, 2008, pp. 153-174.

5. Matthias Martin Tischler, «Orte des Unheiligen. Versuch einer Topographie der dominikanischen Mohammed-Biographik des 13. Jahrhunderts zwischen Textüberlieferung und Missionspraxis», *Archa Verbi*, 5, 2008, pp. 32-62.

frío cambios semánticos masivos y una importante diferenciación entre la Alta y la Baja Edad Media.⁶ Sobre todo, Oliver Pérez ha sido capaz de detectar la gradual variación del término «sarracenos» de su antigua dimensión étnico-gentil a una dimensión más religiosa, sobre todo en la historiografía ibérica de comienzos de la Alta Edad Media. En este contexto, hemos de recordar que el término colectivo nobíblico *sar(r)aceni* propio de la Antigüedad Tardía describía, de entrada, a una sola tribu del noroeste de Arabia o la península del Sinaí,⁷ y sólo en segundo lugar a todos los árabes nómadas del desierto.⁸ En los textos cristianos preislámicos, la palabra «sarracenos» es una autodescripción de los *ismaelitae* o *agareni* del Antiguo Testamento,⁹ derivada del nombre de la esposa de Abraham, Sara. En Jerónimo —la autoridad preislámica de los «estudios orientales» de Occidente en su época—, «ismaelitas» y «agarenos» son términos neutros para definir a las tribus árabes que vivían en los desiertos de la península del Sinaí y de Siria.¹⁰ Sólo después de Jerónimo¹¹ e Isidoro de Sevilla,¹² la inicial polémica latino-cristiana contra la fe de Mahoma y sus seguidores pasó a considerar

el término «sarracenos» como una autodescripción (incorrecta) de los musulmanes, que querían ocultar los humildes orígenes de su antepasado Ismael, hijo de Agar, criada de Abraham.¹³ Debido a su origen bíblico y su tradición exegética, el creciente uso de *ismaelitae* y *agareni* en la historiografía ibérica indica la creciente conciencia de la dimensión escatológica de su aparición: ya al principio de la Biblia se pronostica a Ismael, el hijo de Abraham y Agar, que sus descendientes se convertirán en un gran pueblo.¹⁴ Esos ismaelitas serán los adversarios de los descendientes de su hermano Isaac, el hijo legítimo de Abraham y Sara. El uso del término «ismaelitas» en la tradición ibérica pretende, pues, señalar al pueblo extranjero ocupante como enemigo de la Nueva Israel.¹⁵

Para concluir este apartado, podemos afirmar que la percepción e interpretación tardoantigua y bíblico-patrística de la historia de la salvación humana como una historia de tribus y pueblos se vio superada por el término colectivo originariamente no bíblico de «sarracenos», que gradualmente fue perdiendo su dimensión semántica étnico-gentil. El

6. Ekkehart Rotter, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1986, pp. 68-77 y 130-145; Dolores Oliver Pérez, «Sarraceno». Su etimología e historia», *al-Qanṭara*, 15, 1994, pp. 99-130; Françoise Micheau, «Saracens», *Encyclopedia of the Middle Ages*, 2, 2000, p. 1.304; Ekkehart Rotter, «Sarazenen», *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 26, 2004, pp. 461-465. Véase asimismo Hans-Werner Goetz, «Sarazenen als "Fremde"? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters», en Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock y Lawrence I. Conrad (eds.), *Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unserer muslimischen Nachbarn*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 2009, pp. 39-66, que, sin embargo, no tiene en cuenta la tradición ibérica.

7. Ekkehart Rotter, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, op. cit., pp. 68 y 100-104.

8. Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XIV, 4, Wolfgang Seyfarth (ed.), *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt 1: Libri XIV-XXV*, Leipzig, Teubner, 1978, p. 8 s.

9. Véase *ismaelitae*, en Gn 37, 25, 27 y 38; Gn 39, 1; Jc 8, 24; I Cro 2, 17 y I Cro 27, 30, y Sal (lxx) resp. Sal (Hbr) 82, 7; *agaren*, en I Cro 5, 19 s. y 27, 31.

10. Nota 7. Asimismo, Eusebio/Jerónimo, *Chronicon*, John Knight Fotheringham (ed.), *Eusebii Pamphili Chronici canones latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus*, Londres, Milford, 1923, p. 24b, l. 1-5.

11. Jerónimo, *In Ezechielem*, VIII, 25, François Glorie (ed.), *S. Hieronymi presbyteri opera 1: Opera exegetica 4: Commentariorum in Hiezechielem libri XIV* (CChr.SL 75), Turnhout, Brepols, 1964, p. 335, l. 76-80; *id.*, *In Isaiam*, V, 21, Marc Adriaen (ed.), *S. Hieronymi presbyteri opera 1: Opera exegetica 2: Commentariorum in Esaiam libri I-XI* (CChr.SL 73), Turnhout, Brepols, 1963, p. 208, l. 17-19.

12. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, IX, 2, 6 s. y 57, Wallace Martin Lindsay (ed.), *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiae sive originum libri XX. 1: Libros I-X continens*, Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 346, l. 14-16, y p. 351, l. 2 y 6-8. Pero ni Jerónimo ni Isidoro pretendían demostrar la dimensión religiosa del término colectivo *sarraceni*.

13. Cláusula inicial de la genealogía de los omeyas en la denominada *Chronica prophetica*, Yves Bonnaz (ed.), *Chroniques asturiennes (fin IXe siècle)*, París, CNRS, 1987, p. 3, l. 22 s.

14. Gn 16, 12; Gn 21, 13 y 18.

15. *Chronicon Albeldense*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, pp. 173, l. 1-181, l. 85.

consiguiente uso de «sarracenos» como un término con connotaciones religiosas fue tan fuerte durante siglos que resultó imposible sustituirlo incluso en la Baja Edad Media por el término dogmático aparentemente más adecuado de *heretici*.¹⁶

El inicio de una diferenciación terminológica del islam y la arabización del vocabulario

El denominado Antiguo Testamento proporciona otros dos términos colectivos para describir el nuevo fenómeno: *arabes* y *moabita*. El descubrimiento de la pluralidad cultural y religiosa dentro de la comunidad del islam a través de los términos *moabita*, *murabiti*, *almorauedes*, etc., es claramente un privilegio de los historiadores mejor informados de los siglos XII y XIII. Sólo en el siglo XIII el uso de «árabes»¹⁷ en lugar de «sarracenos» para describir el perfil étnico y la procedencia geográfica exactos de las nuevas clases dirigentes de Al-Ándalus¹⁸ empezó

a converger en una historia propiamente dicha de los árabes, enmarcada en el conjunto de la historia de los pueblos de España.¹⁹

Dado que esperamos un exhaustivo estudio del término *moabita* por parte de Miquel Barceló, no me entretendré en él; baste decir que el uso tipológico del término colectivo *moabita*, los descendientes de la relación incestuosa entre Lot y su hija mayor,²⁰ para designar a los enemigos de Israel,²¹ realiza una doble función: por una parte, transforma la disputa entre cristianos y musulmanes en una lucha entre la Nueva Israel y sus nuevos enemigos en España; por otra, este uso terminológico permite a los historiadores distinguir entre fracciones específicas del islam. Si no me equivoco, ya desde una fecha tan temprana como comienzos del siglo XII los historiadores latinos de la península Ibérica habían llamado a los almorávides (*al-murabitun*) *moabita*,²² *almorabites*²³ o *almorauedes*,²⁴ al tiempo que denominaban *muzmuti*²⁵ o *almohades*²⁶ a los almohades (*al-muwahhidun*). También puede encontrarse a

16. Eso es lo que Oliverio de Paderborn, predicador de las Cruzadas y viajero a Oriente Próximo, afirma explícitamente en su *Historia Damiatina*, c. 24, escrita entre 1220 y 1222, Hermann Hoogeweg (ed.), *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, Tubinga, Litterarischer Verein, 1894, p. 204, l. 5 s.

17. II Cro 17, 11; 21, 16 y 22, 1.

18. Como en Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, IX, 2, p. 13 s., los «árabes» se diferencian de los «sarracenos», «ismaelitas» y «agarenos», debido a que éstos descienden de Cam, no de Sem, Wallace Martin Lindsay (ed.), *Etymologiae, op. cit.*, pp. 346, l. 27 - 347, l. 4. Otro término étnico es *caldei*, que designa a los recién inmigrados «caldeos», esto es, el sector «sirió» de la población musulmana; véase *Chronicon Rotense*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas, op. cit.*, pp. 144, l. 10-146, l. 12; *Chronica Adefonsi III*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas, op. cit.*, p. 147, l. 10-13.

19. Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Roderici Ximenii de Rada Historiae minores. Dialogus libri vitae* (CChr.CM 72 C), Turnhout, Brepols, 1999, pp. 87-149; véase Matthias Maser, *Die «Historia Arabum» des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie – Übersetzung – Kommentar*, Berlín, Lit-Verlag, 2006.

20. Gn 19, 37.

21. Nm 21, 13, 15 y 28 s.; Nm 22; Nm 23, 6 s. y 17.

22. *Historia Roderici vel Gesta Roderici Campidocti, passim*, Juan Gil Fernández (ed.), *Chronica Hispana saeculi xii 1: Historia Roderici vel Gesta Roderici Campidocti* (CChr.CM 71), Turnhout, Brepols, 1990, pp. 47-98; *Historia Compostellana, passim*, Emma Falque Rey (ed.), *Historia Compostellana* (CChr.CM 70), Turnhout, Brepols, 1988, pp. 3-530; *Chronica Adefonsi imperatoris I-II, passim*, Antonio Maya Sánchez (ed.), *Chronica Hispana saeculi xii 1: Chronica Adefonsi Imperatoris* (CChr.CM 71), Turnhout, Brepols, 1990, pp. 149-248.

23. Pelayo de Oviedo, *Chronicon regum Legionensium*, Benito Sánchez Alonso (ed.), *Crónica del obispo Don Pelayo*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1924, p. 82, l. 1-5.

24. *Chronica latina regum Castellae*, Luis Charlo Brea (ed.), *Chronica Hispana saeculi xiii* (CChr.CM 73), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 39, l. 1-40, l. 6.

25. *Chronica Adefonsi imperatoris*, II 10, II 45, II 101, II 102, II 103, II 104 y II 109, Maya Sánchez (ed.), *Chronica Hispana, op. cit.*, pp. 200, l. 8, 216, l. 7, 244, l. 6, 244, l. 3, 245, l. 12, 245, l. 6 y 8 s., 245, l. 3 s. y 247, l. 2.

26. Por ejemplo, *Chronica latina regum Castellae*, Luis Charlo Brea (ed.), *Chronica Hispana saeculi xiii* (CChr.CM 73), *op. cit.*, p. 40, l. 25-29.

veces el calificativo «mahometano»;²⁷ del mismo modo, a los seguidores de la fe musulmana se les llamó «adeptos de Mahoma» (*mamentjani*)²⁸ o «musulmanes» (*muzlemiti*).²⁹

Una terminología árabe específica usada para calificar a los miembros de las distintas fracciones del islam llama nuestra atención sobre los procesos de intercambios lexicológicos que resultan de comparar términos auxiliares latinos como *papa*, *ecclesia*, *sinagoga*, *templum*, *lex*, *capitulum*, etc., con términos árabo-latinos como *caliph*, *mexita*, *mezquita*, *alc(h)oranus*, *zoara*, etc., que aluden a detalles religiosos de la fe musulmana. Resulta muy elocuente observar, por ejemplo, el uso consiguiente de la antigua terminología latina en la, por lo demás bien informada, *Chronica Adefonsi imperatoris* de c. 1150,³⁰ en marcado contraste con el vocabulario árabe latinizado que Rodrigo Jiménez de Rada usaría en su *Historia Arabum* unos 100 años después.³¹

Integración de la vida y la ley religiosa de Mahoma: resolución de los problemas de cronología y desarrollo de una teología de la historia

Ahora me centraré en los problemas generados por la integración de nueva información sobre la vida y la ley religiosa de Mahoma en la producción histórica de «Iberia». Insertar los datos biográficos del hasta entonces desconocido fundador de un nuevo movimiento religioso implicaba resolver los

problemas relativos al orden cronológico transmitido por las tradiciones orales y escritas procedentes de las fuentes escritas en todas las lenguas cultas y populares mediterráneas (árabe, sirio, griego, latín y protorromance); también implicaba resolver los problemas derivados de ponderar afirmaciones contradictorias, y finalmente solucionar el problema de escribir una nueva historia coherente del plan de la salvación humana de Dios.

Primero hay que decir que las vidas y leyendas sobre Mahoma raramente se transmitieron como textos manuscritos individuales. Sólo gracias a su integración en colecciones de material historiográfico tuvieron mayores posibilidades de transmisión, como demuestra el caso de Eulogio de Córdoba en el descubrimiento de la vida latina más antigua de Mahoma en un compendio histórico en el monasterio navarro de Leyre, en 850.³² No parece que establecer correctamente la cronología de Mahoma y la fe de sus seguidores fuera una tarea fácil entonces, en los mismos comienzos de la historiografía latina.³³ Los resultados son datos divergentes sobre el nacimiento y la aparición de Mahoma («hégira»), a menudo vinculados a datos relativos a otros gobernantes contemporáneos del mundo mediterráneo afectados por la expansión del islam: los emperadores de Bizancio³⁴ y los reyes visigodos. Ya antes de finales del primer milenio se hizo muy popular combinar las polémicas vidas latinas andaluzas de Mahoma y otro material sobre su movimiento religioso con material historiográfico anterior del norte cristiano. Echemos una breve ojeada a los tres compendios de historia más importantes recopilados en torno al

27. Nota 18.

28. Paulo Álvaro, *Epistola*, 18 § 16, Juan Gil [Fernández] (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 1, Madrid, CSIC, 1973, p. 258, l. 17-19.

29. Sansón de Córdoba, *Apologeticus*, II, Praefatio §§ 3 s. y 8, II 10 y II 20 § 2, Juan Gil [Fernández] (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 2, Madrid, CSIC, 1973, pp. 550, l. 7, 550, l. 10, 553, l. 21-25, 554, l. 30 s., 585, l. 32 y 619, l. 37.

30. I 36, Maya Sánchez (ed.), *Chronica Hispana*, op. cit., p. 167, l. 10-13; l. 59, *ibid.*, p. 177, l. 1-4; II 93, *ibid.*, p. 240, l. 16-18; II 95, *ibid.*, p. 241, l. 1 s.; II 106, *ibid.*, p. 246, l. 1 s.

31. Nota 19.

32. Kenneth Baxter Wolf, «The Earliest Latin Lives of Muhammad», en Michael Gervers y Ramzi Jibran Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, pp. 89-101, aquí pp. 89-96.

33. *Chronicon Albeldense*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, op. cit., pp. 169, l. 5 s., 182, l. 11 s. y 185, l. 2-4. Esta crónica no vincula a los musulmanes con Mahoma, a quien sólo se menciona tres veces: 1) durante el reinado del rey visigodo Sisebuto, 2) en una genealogía de los omeyas, y 3) en la datación final del texto.

34. *Chronica Muzarabita*, Juan Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 1, op. cit., p. 18, l. 1-5.

año 1000 en la región fronteriza cultural y religiosa de La Rioja: el *Codex Vigilanus* de San Martín de Albelda (974-976),³⁵ el *Codex Aemilianensis* de San Millán de la Cogolla (992)³⁶ y el llamado *Codex Rotensis* de Santa María de Nájera (c. siglos X-XI).³⁷ Estos manuscritos forman el núcleo de las siempre crecientes identidades geográficas, históricas, culturales y religiosas del norte cristiano, que se halla muy bien representado en el floreciente nuevo reino de Navarra. Al afiliarse a los reinos de Oviedo y Toledo, este nuevo poder trata de establecer su posición política y religiosa contra el sur musulmán, simbolizado por el decadente califato de Córdoba. En los tres manuscritos, las biografías y leyendas latinas andaluzas de Mahoma encuentran progresivamente su lugar adecuado en las crónicas asturianas de finales del siglo IX y el siglo X, transmitidas aquí por primera vez. Así, la vida de Mahoma se acerca a las tradiciones de las crónicas ibéricas nacionales y globales sin pasar a integrarse exactamente en su marco cronológico.³⁸ Incluso puede señalarse un creciente conocimiento de la presencia musulmana en la península Ibérica al descifrar los diferentes conceptos de su integración histórica: mientras que el *Codex Vigilanus* se limita a actualizar la fecha de la caída del dominio musulmán en Al-Ándalus de 884 a 984,³⁹ el *Codex Aemilianensis* expresa de forma explícita la resistencia mental, espiritual y

religiosa del conjunto de la Iglesia española frente a los musulmanes (y judíos) haciendo hincapié en su ortodoxia e integridad incluso bajo el control musulmán.⁴⁰ Finalmente, el recopilador del *Codex Rotensis* puede incluso aceptar la presencia de los musulmanes en Al-Ándalus como una parte importante e inevitable de su propia historia hispana sin desoír la creciente oposición mental y religiosa de los cristianos de su tiempo. Así, pasa de una perspectiva escatológica y profética sobre la decadencia general del dominio musulmán en España y otros lugares a la polémica contra el propio fundador del islam.⁴¹ Aunque estos tres conceptos distintos de «espacios» históricos y polémicos ciertamente no son indicativos de la existencia de un «conflicto» o una «convivencia» social y religiosa reales en sus entornos de producción inmediatos, esas tradiciones proporcionan, no obstante, una perspectiva sobre la motivación religiosa de la antigua historiografía latina del norte cristiano ibérico, que refleja la resistencia contemporánea al terror y la destrucción que amenazaba a los tres «monasterios fronterizos» de La Rioja en la época de Almanzor (978-1002).⁴²

Todos estos procesos culturales asociados a tratar con un fenómeno (religioso) desconocido pueden explicar el lento pero gradual descubrimiento de la posición teológica del «islam» en el pensamiento histórico y la escritura cristiano-latinos. El

35. El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, Ms. d. I. 2.

36. El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, Ms. d. I. 1.

37. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Ms. 78. Resumo aquí los resultados más importantes de mi estudio «Spaces of “Convivencia” ↔ Spaces of “Polemics”? Tracking Manuscripts of Christian Anti-Muslim Traditions in the Intellectual Landscape of the Iberian Peninsula, 9th to 13th Centuries», *Viator*, 2012 (en prensa), basado en una ponencia presentada en Madrid, el 20 de mayo de 2009, en la Conferencia Internacional «Convivencia: Representations, Knowledge and Identities (500-1600 A.D.)», organizada por el CSIC y el Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften.

38. Apéndice al final de la primera parte del manuscrito: *Codex Vigilanus*, fol. 238v-242r: *Chronicon Albeldense*, fol. 243r-247r: Isidoro de Sevilla, *Contra Iudeos* (fragmentos), fol. 247v-248r: *Historia de Mahomat pseudopropheta*, y fol. 248r/v: *Norma fidei nostrae perenniter retinendae*. Anexo al *Chronicon Albeldense: Codex Aemilianensis*, fol. 394r: *Chronicon Albeldense* y fol. 394vbis-395rbis (= fol. 397v-398r): *Historia de Mahomat pseudopropheta*.

39. Mediante la limitada pero decisiva intervención en el texto original de la *Chronica prophetica* que data la decadencia del reinado musulmán en Al-Ándalus en 984 en lugar de 884.

40. Especialmente por medio de la simbólica «rosa de los vientos eclesiástica» de los 12 obispos que representan al conjunto de la Iglesia española (fol. 392v) y de la *Norma fidei nostrae perenniter retinendae* (fol. 395r/v), añadida justo antes y después de la mencionada narrativa y los polémicos textos sobre la historia hispano-árabe.

41. Isidoro de Sevilla, *Historia Gotorum*, fol. 167r-176v, fol. 177r/v: Pseudos-Metodio, *Revelatio* (fragmento), fol. 178r-185r: *Chronicon Rotense*, fol. 185v: *Tulusceptra de libro domni Metobii* y fol. 186r-189v: *Chronica prophetica* con la *Historia de Mahomat pseudopropheta* insertada en fol. 187r-188r.

42. Philippe Sénac, «Al-Mansûr et la reconquête», en Thomas Deswarte y Philippe Sénac (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médievale, Poitiers-Angoulême, 26, 27 et 28 septembre 2002*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 37-50, aquí pp. 43 y 45 nota 35.

descubrimiento del «islam» como fenómeno histórico debería considerarse el tercer y último paso de un triple cambio en la percepción de este nuevo sistema religioso, cuya sucesión es: escatología → polémica → historia. Sólo después de que hubiera aparecido el inicial pensamiento bíblico-apocalíptico⁴³ y bíblico-escatológico andaluz y asturiano,⁴⁴ influido por los mozárabes de Toledo y Córdoba, y después de que la posterior historiografía del norte cristiano se hubiera impregnado de polémica, en el siglo XIII unos autores particularmente brillantes asumieron el riesgo de datar e integrar la vida y la obra de Mahoma de una forma más o menos objetiva.⁴⁵ Este triple movimiento del pensamiento escatológico y polémico al pensamiento histórico sobre el islam parece ser el modelo básico a la hora de percibir al extranjero o al Otro en la cultura judeocristiana europea.⁴⁶

Así, en los siglos VIII y IX, la aparición de los sarracenos en la Europa latina y la caída del reino visigodo se consideraron un castigo de Dios a los pecados de los cristianos;⁴⁷ en los siglos IX y X, los primeros éxitos militares de los asturianos (Covadonga) llevaron a comparar la situación de los moros ibéricos con el hundimiento de las fuerzas del faraón

en el mar Rojo (Ex 14)⁴⁸ y a revivir las tradiciones visigodas de autoridad secular y eclesiástica; y en los siglos XII y XIII, dado que los cristianos recuperaban su equilibrio militar y social, fue posible abordar la historia de Mahoma y los musulmanes, con la difusión geográfica de su movimiento religioso a los tres continentes conocidos, y con nuevos elementos de su fe, al menos en un nivel básico. El clímax absoluto de este proceso se alcanzó con la plena integración de los árabes (nótese que no se dice «musulmanes») de España en una historia oficial de «Hispania» desde sus mismos orígenes.⁴⁹

Las condiciones del conocimiento

Un breve repaso a los escritos históricos sobre el islam muestra que la proximidad o la distancia geográfica y social del fenómeno resultan de mucha más importancia en lo que a su conocimiento se refiere que los procesos de aprendizaje a lo largo del tiempo: en primer lugar, detalles como el papel de Mahoma como profeta del islam o la posición central de la Kaaba («Casa de Abraham») en La Meca eran ya conocidos por los autores de la *Chronica Muzara-*

43. *Chronica Muzarabita*, Juan Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabitorum*, 1, op. cit., pp. 16-54; Beato de Liébana, *Commentarius in Apocalypsin*, Henry Arthur Sanders (ed.), *Beati in Apocalypsin libri duodecim*, Roma, American Academy, 1930, pp. 1-645; Eugenio Romero-Pose (ed.), *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, Roma, Typis Officinae Polygraphicae, 1985, 1, pp. 3-671; 2, pp. 1-427; Joaquín González Echegaray, Alberto del Campo y Leslie G. Freeman (eds.), *In Apocalypsin B. Joannis apostoli commentaria. Las obras completas de Beato de Liébana. Edición bilingüe*, Madrid, BAC, 1995, pp. 33-663.

44. *Chronica prophetica*, Yves Bonnaz (ed.), *Chroniques asturiennes*, op. cit., pp. 2-9; *Biblia Hispalenses*, Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. Vitr. 4-1; véase Otto Karl Werckmeister, «Die Bilder der drei Propheten in der "Biblia Hispalense"», *Madriider Mitteilungen*, 4, 1963, pp. 141-188 [con 7 figuras, láminas en color 1-2 y láminas 63-86]; Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995, p. 101.

45. Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Roderici Ximenii de Rada Historiae minores. Dialogus libri vitae*, op. cit., pp. 88-96.

46. Este modelo existe también en la polémica bizantina contra el islam; véase Matthias Martin Tischler, «Eine fast vergessene Gedächtnisspur. Der byzantinisch-lateinische Wissenstransfer zum Islam (8.-13. Jahrhundert)», en Andreas Speer et al. (eds.), *Kreuzungspunkt Byzanz (Miscellanea Mediaevalia, 35)*, Berlín/Nueva York, De Gruyter (en prensa).

47. *Chronica prophetica*, Yves Bonnaz, *Chroniques asturiennes*, op. cit., pp. 3, l. 2-5 y 7, l. 6-10 y 14 s. *Chronica Adefonsi III*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, op. cit., pp. 119, l. 2-121, l. 9. *Chronicon Rotense*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, op. cit., pp. 118, l. 2-7, 120, l. 13 s. y 120, l. 7-122, l. 9. En marcado contraste con la *Chronica prophetica*, el *Chronicon Albeldense*, en su forma original, trata de liberar al clero y al pueblo visigodos del reproche de que sus pecados han causado la caída del reino visigodo, ya que es sólo en la recensión del *Codex Rotensis* (nota 37), complementada con la ayuda de la *Chronica prophetica*, donde tales reproches se formulan, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, op. cit., p. 183, l. 2-5.

48. *Chronica Adefonsi III*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, op. cit., p. 129, l. 19-22; *Chronicon Rotense*, Juan Gil Fernández (ed.), *Crónicas asturianas*, op. cit., p. 128, l. 17-19.

49. Nota 19.

bica⁵⁰ y la *Chronica Byzantia-Arabica*⁵¹ en el siglo VIII, ambos relativamente cercanos a los entornos musulmanes, mientras que uno de los autores extranjeros de la *Historia Compostellana*, escrita casi 400 años más tarde, y lejos de Al-Ándalus, reprocha a los musulmanes que veneren a Mahoma como un santo comparándolo con Santiago.⁵²

Pese al carácter público del culto musulmán (la llamada del almuecín al rezo, la fiesta del Ramadán, etc.), que ciertamente no podía ocultarse a los cristianos, no se puede ignorar la inconsciente (por largamente practicada) o deliberada desaparición de información concreta sobre el islam con el propósito de definir y reforzar la identidad cristiana. En consecuencia, la escritura medieval sobre el islam no entrañó en absoluto un proyecto de conocimiento cada vez mayor en torno a éste. Pero, por otra parte, tampoco podemos negar que en la época del triunfo de la Reconquista, en el siglo XIII, existe una sustancial condensación de información detallada sobre la fe y las estructuras políticas internas del islam andaluz y magrebí.⁵³ Así, no resulta sorprendente que al mismo tiempo dos cronistas ibéricos logren por vez primera

integrar la vida y la obra de Mahoma en el contexto histórico de la península Ibérica, encontrando para ello dos soluciones completamente distintas.⁵⁴

En primer lugar, el canónigo Lucas de Tuy de San Isidoro de León presenta a Mahoma como la figura opuesta al cristiano contemporáneo «doctor Hispaniarum», Isidoro de Sevilla, el victorioso patrón de su propia casa desde 1063. A nuestros ojos, este «duelo de religiones» aparentemente ahistórico entre Isidoro y Mahoma es el relato simbólico de la disputa física e intelectual entre cristianos y musulmanes en la península Ibérica desde sus orígenes.⁵⁵ En segundo término, el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada comienza su *Historia de los árabes de España* con una biografía de Mahoma.⁵⁶ Realizando una «traducción histórica», los árabes y sus tradiciones culturales (la vida árabe de Mahoma) se integran por primera vez, como un período intermedio, en el curso de una historia general cristiana de «Hispania», que pretendía ser una historia de sus diversos pueblos bajo el dominio castellano hasta mediados del siglo XIII, dentro de un marco europeo de pueblos y regiones.⁵⁷

50. Juan Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 1, *op. cit.*, pp. 19, l. 7 y 26, l. 3 s.

51. Juan Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 1, *op. cit.*, pp. 9, l. 1-4 y 12, l. 4 s.

52. II, 50, Emma Falque Rey (ed.), *Historia Compostellana*, *op. cit.*, p. 308, l. 48-50.

53. La *Chronica latina regum Castellae*, por ejemplo, insertaba una breve biografía de Ibn Tūmart, *mahdi* de los almohades (§ 6), Luis Charlo Brea, *Chronica Hispana saeculi xiii* (CChr.CM 73), *op. cit.*, pp. 39, l. 1-40, l. 39.

54. No debemos olvidar que, sólo unas décadas antes, también Marcos de Toledo integraba una breve *vida* de Mahoma en el prefacio de su traducción latina del Corán: Marie-Thérèse d'Alverny y Georges Vajda (eds.), «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart», *al-Andalus*, 16, 1951, pp. 99-140 y 259-307, aquí pp. 261, l. 14 - 267, l. 4.

55. *Chronicon mundi III*, 6, Emma Falque Rey (ed.), *Lucae Tudensis Chronicon mundi* (CChr.CM 74), Turnhout, Brepols, 2003, pp. 166, l. 1- 68, l. 67.

56. Nota 45.

57. Matthias Maser, *Die "Historia Arabum" des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie – Übersetzung – Kommentar*, *op. cit.*