



Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Facultad de filosofía y Educación

Instituto de Historia

## Cristianismo, Violencia e Islam

*Un acercamiento a la imagen occidental del islam mediante el discurso a partir de su primer periodo expansivo (s. VII-VIII)*

Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia con Mención en Ciencia

Política

Profesor guía: José Marín Riveros

Alumna: Francisca Alarcón Torrejón

Verano 2012

## Índice

Introducción.....	3
Capítulo I: Capitulación de Damasco y Jerusalén.....	13
-Un hecho, dos relatos: la ambivalencia del discurso.....	20
-Diversas versiones de la capitulación de Damasco y Jerusalén.....	25
Capítulo II: Badr y Covadonga, el rol unificador.....	46
-Violencia, Totalidad y Sacralización: puntos de encuentro entre visiones divergentes.....	51
-Batalla de Badr.....	54
-Batalla de Covadonga.....	61
Capítulo III: Antítesis, Consolidación de un estereotipo.....	71
-Retrato del líder árabe: La construcción cristiana en torno al profeta.....	74
-La otredad: Relato sobre el Occidente enemigo.....	82
Conclusiones.....	90
Fuentes.....	98
Bibliografía.....	99

## Introducción

La presente investigación se forja en torno a una duda vital y latente de hoy en día (en un mundo que aún podemos considerar bipolar<sup>1</sup>) basada en el rol capital de la religión en la conformación de una identidad cultural, y en el actual –o permanente- choque entre visiones de mundo divergentes, que han llevado a la caducidad el concepto de prójimo: ¿Es posible alcanzar un entendimiento, una comprensión cabal intercultural que permita el equilibrio entre las visiones de mundo del Próximo Oriente y Occidente? O más aún ¿Es siquiera posible entender una cosmovisión ajena a la propia? Aún cuando la negativa a estas interrogantes puede ser considerada como una opción válida en el actual contexto de desentendimiento, debemos inclinarnos por afirmar que sí, es posible alcanzar un acercamiento que enfrente, o inclusive reconcilie, ambas visiones de mundo, avanzando con esto en la necesaria vía al entendimiento. Esta certeza justifica el esfuerzo de un estudio como éste, la convicción de que la enemistad forjada durante años y consolidada como un mito, es más fruto de una construcción cimentada en base al discurso, que consecuencia de una real historia de desencuentros.

Aún así, cabe preguntarnos ¿es realmente posible acceder, mediante el estudio, a una realidad que se nos ha negado durante siglos a través de la primacía de un discurso occidental unificado, que ha guiado nuestras lecturas y conocimientos? Quizás sea

---

<sup>1</sup>Aún tras el término de la guerra fría en 1991, las diferencias que divorcian a Oriente de Occidente siguen vividas, generando, entre otros rasgos, dos tipos de mentalidad completamente divergentes, en las cuales la religión cobra un rol tan preponderante para unos, como la ideología para otros. “¿Es posible humanizar desde un punto de partida bipolar?” se preguntó Edward Said, refiriéndose a la situación actual que enfrenta a ambas culturas. A tuestas, la respuesta a esta interrogante es negativa. ver Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, Ed. De bolsillo, 2009, p. 75

apresurado negarnos a esta posibilidad, pero advertimos, en nuestra condición de extranjeros, que los prejuicios sobran y que “es siempre falaz explicar lo de adentro por lo de afuera”<sup>2</sup> ya que “el escritor europeo sobre historia islámica trabaja bajo la acción de una incapacidad especial. Al escribir en un lenguaje occidental emplea necesariamente vocablos occidentales. Pero estos términos están basados en categorías de ideas y análisis occidentales, que se derivan principalmente de la historia de Occidente. Su aplicación a las condiciones de otra sociedad formada por influencias diferentes y que se desarrolla según diferentes maneras de vivir, puede a lo mejor ser sólo una analogía y ser peligrosamente engañosa”<sup>3</sup>.

El encuentro entre cristianismo e islam, como las principales religiones de Occidente y Oriente -guardando las proporciones, pues en Oriente el peso de la religión en la sociedad actual es infinitamente mayor que en Occidente, cuyo paulatino desapego del cristianismo, hasta llegar casi a la total secularización de la sociedad, hace en parte inadecuada esta homologación- ha sido ampliamente abordado tras los atentados terroristas perpetrados en Estados Unidos el año 2001 a manos de la organización terrorista Al Qaeda. Aunque ha sido este mediático incidente el que ha puesto las diferencias culturales sobre el tapete, no es esta sola coyuntura la que deja en evidencia el preponderante rol de la religión y la ideología en nuestro sistema actual, sino la necesidad, desde múltiples polos, de reafirmar una identidad que cada vez se ve más camuflada bajo la homogeneidad propia de la globalización, “En el mundo de la posguerra fría, las banderas son importantes, y también otros símbolos de identidad cultural, entre ellos las cruces, las lunas e incluso los modos de cubrirse la cabeza, porque

---

<sup>2</sup> Jacques Berque, *Los árabes de ayer y de mañana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1964, p.70.

<sup>3</sup> Bernard Lewis, *Los árabes en la historia*, Buenos Aires, Editorial Edhasa, 2004, p.24.

la cultura tiene importancia, y la identidad cultural es lo que resulta más significativo para la mayoría de la gente”<sup>4</sup>

Dentro de este campo, referido a la alteridad cultural y religiosa, nos centraremos en el estudio del Medio Oriente musulmán en oposición al cristianismo occidental, específicamente durante el primer periodo de expansión del Islam (siglos VII y VIII), mediante el análisis de encuentros bélicos y diplomáticos, desde los cuales se comenzó a forjar la idea de un ‘otro’ violento, que transgredía los cánones aceptables para la cristiandad. Esta primera instancia de encuentro resulta fundamental para entender las bases sobre las que se urde una historia de confrontación y desconocimiento que prevalece hasta el día de hoy, con altibajos marcados por hitos conflictivos como el imperialismo franco-británico del siglo XVIII o las contiendas con Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial<sup>5</sup>. El primer encuentro entre ambas culturas marcará entonces la ruta del prejuicio que prima en el ojo crítico de los defensores de su propia religión y nos dará luces sobre los matices del conflicto actual.

Frente a la temática recién señalada surgen las siguientes problemáticas: ¿Está la concepción, esencialmente violenta, que Occidente tiene del islam, cimentada sobre los relatos tramados tras los primeros encuentros bélicos entre cristianos y musulmanes? ¿Cuán marcador ha sido el estereotipo creado durante el periodo expansivo del Islam a lo largo de la historia? ¿Es la subjetividad del relato capaz de crear realidades y alteridades que se mantienen a lo largo del tiempo?

---

<sup>4</sup> Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Editorial Paidós, 1997. p.20.

<sup>5</sup> ver Said, Op. Cit.

Como respuesta tentativa a estas inquietudes hemos formulado la siguiente hipótesis de estudio: durante la Edad Media se construyó una imagen del otro islámico basada en el discurso, que se ha proyectado a través de la historia de Occidente hasta la actualidad.

El discurso, recién mencionado como parte de la hipótesis de estudio, ocupará un rol fundamental dentro de esta investigación, pues actúa como mediador y creador de realidad, entendiendo que las fuentes sobre las que trabajaremos no representan a los hechos en sí mismos, sino a una construcción del historiador, cronista o relator, en torno a ellos, en los que actúan sus propias valoraciones ideológicas y aún políticas, de las cuales no puede divorciarse. En palabras del teórico Hayden White, el problema de relacionar directamente al discurso narrativo y la representación histórica, está en que ésta es “una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas e incluso específicamente políticas<sup>6</sup>”, por ende no guarda la realidad como tal, sino que la transmite a través del prisma del propio narrador, que mediante el discurso, se dedica a hacer “deseable lo real”<sup>7</sup>. Al ser el propio discurso el encargado de propagar los estereotipos y mitos forjados en el primer encuentro entre cristianismo e islam, nos detendremos especialmente sobre él, descomponiéndolo y analizando sus partes para alcanzar un mayor acercamiento a la raíz del prejuicio.

Cabe precisar que si bien nos atañe un tema actual, el de la confrontación contemporánea entre Oriente y Occidente, entre islam y cristianismo, y que es éste el que suscita las preguntas iniciales que dan pie a esta investigación, no nos centraremos en él,

---

<sup>6</sup> Hayden White, *El contenido de la Forma*, Barcelona, Editorial Paidós, 1992, p. 10.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 35

sino en el antiguo origen de estos roces culturales, por lo que quedará excluido del presente trabajo un análisis profundo de las características actuales del proceso, así como también se excluirán otros temas de interés como el estudio exhaustivo del concepto de yihad más allá del periodo estudiado o la concepción de guerra santa cristiana durante su surgimiento y su proyección hacia la época moderna. Siendo este trabajo una búsqueda de la raíz de los prejuicios sobre los árabes que aún sobreviven en Occidente, no abordaremos en profundidad la actitud tomada por musulmanes durante los albores del conflicto ni los juicios esgrimidos en contra de la cristiandad, por ende no pretendemos lograr un análisis equilibrado en la identificación de prejuicios, sino más bien un estudio intencionalmente tendiente hacia el lado que hoy nos atañe, el de la construcción cristiana de una imagen árabe que prevalece hasta hoy. Nos enfocaremos entonces en los primeros siglos de mayor expansión de la religión musulmana, deteniéndonos sobre hitos bélicos marcadores para ambas culturas y testimonios de la relación forjada desde un comienzo entre líderes cristianos y musulmanes, con el fin de aclarar nuestra principal interrogante.

Para el desarrollo de esta investigación hemos consultado una serie de fuentes árabes y cristianas pertenecientes al periodo, como también algunas fuentes tardías, que nos brindan otra visión del conflicto, depurada o dramatizada por el paso de los años. Para interiorizarnos de la visión árabe de la época hemos trabajado en primer lugar, por su rol como base fundamental del islam, con el Sagrado Corán<sup>8</sup>, que contiene las

---

<sup>8</sup> *Qur'an: 'recitación'; por extensión, 'texto sagrado que se recita'. El Corán es el libro sagrado de los musulmanes y la primera de sus fuentes de derecho. Es una recopilación que contiene una serie de textos en lengua árabe, predicados a sus seguidores por el fundador del islam, Muhammad ibn 'Abd Allah, entre los años 610 y 632 d.C. Está dividido en 114 suras o capítulos, agrupados aproximadamente en orden de extensión decreciente, salvo el primero, y no en secuencia lógica o cronológica. Noventa y dos de estas suras fueron reveladas al profeta en La Meca a lo largo de los primeros diez años de su vida profética, y las 22 suras restantes lo fueron en Medina durante los diez últimos años de la vida de Muhammad. Consecuentemente, dos tercios del Corán son de origen mecano y representa la parte más religiosa del Libro.*

revelaciones dictadas directamente por Alá –mediante el arcángel Gabriel- al profeta, divulgado en un principio por memoriones, quienes mediante la tradición oral lo mantuvieron vivo, hasta que, tras la muerte de Mahoma, fue compilado y transcrito. En segundo lugar hemos analizado el libro del muhadiz Al Bukhari, considerado una de las compilaciones de hadices<sup>9</sup> más auténtica y parte de los seis más importantes como testimonio de la vida de Mahoma después del Corán, terminado el año 846 d.C. El libro cubre casi todos los aspectos de la vida del profeta, siendo una guía para el islam y para el método de oración venido directamente de Mahoma. Finalmente hemos consultado un fragmento de la obra del historiador árabe Al Maqqari, perteneciente al siglo XVII, que relata la historia del reino musulmán, vista varios siglos tras sucedidos sus principales hitos.

Por el lado cristiano, la *Crónica Mozárabe*, de autor desconocido, que continúa los relatos de Dióspero, Víctor de Túnez, Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla, entre otros, nos ha dado luces del periodo a analizar, narrando desde el año 610 hasta el 754, desde la mirada ibérica. El monje Teófanos el Confesor (758-818), continuador de la obra de Jorge Sincelo, presenta la mirada bizantina del conflicto presenta la mirada bizantina del conflicto en su crónica que abarca el periodo comprendido entre el 758 y el 818 d.C. Por otra parte, el patriarca sirio Dionisio de Tel Mahré ofrece el punto de vista de los invadidos, escribiendo su obra durante el siglo VII. La crónica del rey asturiano Alfonso III, cuyo relato abarca desde el reinado de Wamba hasta el de Ordoño I, nos muestra la

---

*El otro tercio es de origen medinés y refleja, sobre todo, la experiencia de la primera comunidad musulmana.* En Felipe Maíllo, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Ed. Akal, 1999 p.192.

<sup>9</sup> *Hadit: hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Muhammad, bien sea uno de sus hechos presenciado por uno de sus contemporáneos, bien sea uno de sus dichos recogido de su propia boca. Un hadit es, pues, un relato que transmite datos de la sunna (costumbre normativa del Profeta o de la comunidad primitiva) por eso suele traducirse como ‘tradición’.* Maíllo, Op. Cit. p.96.



postura regia en torno a la entrada de los árabes en Europa y, finalmente, la crónica del falso monje Pseudo Isidoro, en su fragmento dedicado a la batalla de Covadonga y Poitiers escrito en el siglo IX, aborda la conformación de una nueva identidad europea y el triunfo del cristianismo en la reconquista.

La temática general de nuestra investigación ha sido abordada desde distintos puntos de vista. El connotado escritor de origen palestino, Edward Said, ha abordado en su libro *Orientalismo* (Nueva York, 1978) la idea del concepto creado en torno a oriente como una invención europea, bajo la premisa de que los orientales ‘no pueden representarse a sí mismos, por ende deben ser representados’<sup>10</sup>. Esta postura, sostenida colectivamente por quienes se relacionan con Oriente haciendo declaraciones sobre él (los llamados orientalistas) afirma, con cada una de sus producciones literarias, la idea de que el discurso europeo se vale de la disminución de su rival para ensalzarse a sí mismo y construir su propia identidad desde la otredad. A partir de la aseveración de Said de que el orientalismo es más un discurso de poder que un discurso verídico sobre Oriente, se estructura un estudio que abarca desde el primer choque entre islam y cristianismo hasta la actualidad, deteniéndose sobre los hitos marcadores del binomio de dominación Occidente-Oriente que terminan por avalar la visión clásica de Europa triunfante y Asia derrotada, caracterizada por el autor en Jerjes y Darío. Sobre el Islam, Said termina por aseverar, tras analizar la idea de la aparición de una ‘versión nueva y fraudulenta del cristianismo’, que la rápida extensión territorial musulmana produce terror en una Europa en pleno periodo oscuro, por lo que la imagen creada en torno a estos está formulada con la intención de manejar una realidad nueva y amenazante. El autor logra, en un análisis

---

<sup>10</sup> Planteamiento de Karl Marx en Said, Op. Cit. p. 386

contundente mas no tedioso, situarnos dentro de cada una de las aristas del conflicto, utilizando una batería de datos que traspasa lo netamente histórico, logrando formar en el lector una imagen total del conflicto, aunque no concentrándose en sus inicios, un punto fundamental para comprenderlos a cabalidad.

Desde otra perspectiva, el politólogo norteamericano Samuel Phillips Huntington basa su obra *El choque de civilizaciones* (Nueva York, 1996) en la idea de que tras la guerra fría, prima un nuevo orden mundial ya no basado en la lógica de estados-nación, sino en la de civilizaciones –planteada anteriormente por Henry Kissinger- que, teniendo una base distinta, ligada a lo étnico y lo cultural, elevan otro tipo de requerimientos y banderas, siendo la revitalización religiosa un factor determinante en las cada vez mayores diferencias, ahora determinantes en el plano de las relaciones internacionales; frente al laicismo, al relativismo moral y a los excesos de Occidente, Oriente se ha vuelto hacia la religión como “fuente de identidad, sentido, estabilidad, legitimidad, desarrollo, poder y esperanza.”<sup>11</sup> Huntington sostiene que actualmente rige un cambio en la concepción de la política por parte de la gente, lo que acentúa una rivalidad basada en nuevos cánones; “la gente usa la política no sólo para promover sus intereses, sino también para definir su identidad. Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quienes no somos, y con frecuencia, sólo cuando sabemos contra quienes estamos.”<sup>12</sup> Basado en estas premisas, el autor erige un estudio en el que el factor religioso es fundamental, destacando su importancia a la hora de estudiar el panorama internacional aún en la época actual, en la que Occidente parece haber olvidado su relevancia. El estudio, aunque presenta problemas específicos, como considerar civilizaciones unificadas a territorios

---

<sup>11</sup> Huntington, Op. cit. p. 129

<sup>12</sup> *Ibid*, p.22.

que tienen evidentes fracturas internas, logra situarnos dentro de un nuevo punto de análisis, más adecuado al sistema actual, en el que los estados-nación han perdido gran parte de su preponderancia.

*El Enemigo en el Espejo* (Madrid, 1984) de Ron Barkai, analiza el conflicto cristiano-árabe en más profundidad, situándose en sus inicios desde las crónicas mozárabe y bizantino-árabe como fuentes para analizar la relación entre ambas culturas, y proyectando su estudio hasta el periodo de Al Ándalus. La tensión religiosa adquirida no desde el primer contacto, sino tras el paso de los años, será el factor determinante a la hora de la demonización del enemigo, que según el autor, no es considerado en la época como tal, sino que, dentro de un plano divino, es concebido como el látigo del Señor que recae sobre una sociedad pecaminosa y desviada, cumpliendo un rol providencial. El israelí demuestra mediante esta exhaustiva comparación de fuentes, que la carga negativa del cristianismo frente al islam no fue una reacción inmediata frente al surgimiento de éste, sino más bien fue cultivada con esfuerzo, durante años de relatos concebidos para desprestigiar al enemigo, que se alzaba como un peligro a la hora de conservar su dominio espiritual, geográfico y político en Europa y medio Oriente, consolidando una imagen negativa transmitida a través del discurso histórico a la sociedad Europea y, luego, a la civilización Occidental.

Además de la bibliografía consultada para abordar la evolución del conflicto hasta el presente, hemos revisado una gran cantidad de títulos dedicados específicamente a la historia de los árabes, a su fisonomía política, su lengua, sus costumbres religiosas y bélicas que nos han llevado a proponer una investigación que guarda su cuota de novedad en la comparación de fuentes árabes y cristianas, cuyos relatos coinciden en ciertos

hechos de importancia capital para ambos contendores. Hemos analizado también posibles paralelos entre encuentros bélicos de similar importancia simbólica tanto para cristianos como para musulmanes, y dentro de los relatos hemos hallado posibles imágenes consolidadas de la idea que se tenía de unos y otros, llegando a esclarecer ciertos prototipos que permanecen vigentes hasta el día de hoy.

Este estudio se dividirá entonces en tres secciones: la primera estará dedicada a los análisis de fuentes comparadas para la capitulación de Damasco y Jerusalén, la segunda estudiará el paralelo entre las batallas de Badr y Covadonga como símbolos propulsores de la consolidación de la identidad árabe y cristiana, la tercera se abocará a trabajar la construcción mediante el discurso de la imagen árabe por parte de los cristianos y la idea de otredad extraída desde los relatos occidentales. Por medio de tres capítulos y mediante el prisma del análisis discursivo pretendemos entonces dar respuesta a la interrogante principal de este estudio: ¿Es la imagen que tenemos del islam, el producto de una construcción occidental intencional, perpetuada a partir del discurso?

## Capítulo I: Capitulación de

### Damasco y Jerusalén

El encuentro primigenio entre dos culturas resulta con frecuencia definitorio en cuanto al futuro de las relaciones que se forjarán entre ambas partes. Los encuentros a los que nos referiremos en este capítulo se enmarcan no sólo dentro de la categoría cultural como generalidad, sino dentro del plano religioso, lo que llevará necesariamente a un choque por la consecución de la hegemonía de parte de unos y de otros. Si bien “todas las religiones son en el fondo religiones de poder, no necesariamente porque lo adoren, sino porque lo atribuyen a las fuerzas que invocan”<sup>13</sup>, el cristianismo y el islam se ven especialmente enfrentados por sus similitudes y sus universales pretensiones de dominio, tanto territorial como espiritual.

“Cristiandad e Islam son dos civilizaciones definidas en términos religiosos, que entraron en conflicto no por sus diferencias, sino por sus semejanzas”<sup>14</sup>. Ambas basadas en la tradición hebraica, en la veneración al mismo Dios y en el monoteísmo, se ven enfrentadas inevitablemente por la ocupación de un espacio en el que no hay sitio para ambas; la negación de la divinidad de Jesucristo y de la Trinidad por parte del islam, así como su pretensión de ser la última y verdadera revelación de Dios impactan de frente con la visión que construye el cristianismo del islam como una religión falsa, una versión errónea de su propia fe comandada por un inescrupuloso y lascivo profeta que busca la

---

<sup>13</sup> Peter Partner, *El Dios de las Batallas*, Madrid, Editorial Anaya, 2002, p. 27

<sup>14</sup> Bernard Lewis, *La Crisis del Islam: Guerra Santa y Terrorismo*, Buenos Aires, Ediciones B, 2004, p. 63

expansión mediante la espada. Así como la raíz común que une a ambas religiones también las enfrenta, la diferencia en la concepción de la relación religión-estado que ambas asumen de forma completamente opuesta es un punto determinante a la hora de la mutua incompreensión; siendo este binomio algo indisoluble para los musulmanes, cuyo líder necesariamente llena ambos campos, haciéndolos funcionar bajo la misma directriz, estos ven con suspicacia la separación de esferas de poder que prima en Occidente -de hecho en el islam clásico, previo a la occidentalización, ni siquiera existe la pareja de conceptos correspondiente a lo *temporal-espiritual*<sup>15</sup>.- Esta animadversión funciona de igual forma a la inversa.

Samuel Huntington resume las aristas del encuentro y desencuentro entre musulmanes y cristianos y da luces sobre una de las temáticas que nos congrega, la de la concepción de violencia para ambas culturas: “por una parte, el conflicto era fruto de la diferencia, particularmente la concepción musulmana del islam como forma de vida que trasciende y une la religión y la política, frente al concepto cristiano-occidental de los reinos separados de Dios y el César. Sin embargo, el conflicto se debía también a sus semejanzas. Ambas son religiones monoteístas que, a diferencia de las politeístas, no pueden asimilar fácilmente deidades adicionales y que ven al mundo en términos dualistas: ‘nosotros y ellos’. Ambas son universalistas, y pretenden ser la única fe verdadera que todos los seres humanos deben abrazar. Ambas son religiones misioneras proselitistas que creen que sus adeptos tienen la obligación de convertir a los no creyentes a esa única fe

---

<sup>15</sup> “A lo largo de la historia del cristianismo ha habido dos poderes, Dios y el César, representados en este mundo por el *sacerdotium* y el *regnum* o en términos modernos, Iglesia y Estado, (...) En el Islam anterior a la occidentalización no había dos poderes, sino sólo uno, y, por tanto, no pudo surgir la cuestión de la separación. La distinción entre Iglesia y Estado, tan profundamente arraigada en el cristianismo, no existía en el Islam y en árabe clásico, como en otras lenguas cuyo vocabulario intelectual y político deriva de aquél, no había parejas de palabras que correspondiesen a espiritual y temporal”, Bernard Lewis, *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Editorial Taurus, 2004, p. 11.

verdadera. Desde sus orígenes el islam se defendió mediante la conquista, y también el cristianismo cuando tuvo la oportunidad. Los conceptos paralelos de yihad y cruzada no sólo las asemeja, sino que las distingue de todas las demás religiones del mundo”<sup>16</sup>. El sentido misional que ambas religiones abrazan, la necesidad de cada polo de expandir la religión *verdadera*, son las reales causas de un conflicto tan espiritual como material, que no cesa debido a la convicción y devoción que cada una de las partes profesa por su misión expansiva.

En la mayoría de la bibliografía consultada, se toma como premisa inicial, dando por sentado que la aseveración es cierta, que el islam es una religión esencialmente violenta. Sus orígenes beduinos, su rápida expansión mediante las armas y sus enfrentamientos con el cristianismo en hitos tan utilizados por la cultura occidental -para justificarse e identificarse- como las cruzadas, son una muestra de las razones que se arguyen para avalar esta aseveración. Para Diego Melo el islam es, en sí mismo, una religión de paz<sup>17</sup>; su propio nombre lo indica<sup>18</sup> y la guerra tiene siempre un sentido defensivo aplicado tras los intentos de acuerdos y conversión. Esta concepción de guerra musulmana se adapta a lo que en Occidente –según los cánones establecidos por San Agustín de Hipona- es considerado una guerra justa<sup>19</sup>. La sharía o ley islámica<sup>20</sup>, basada en

---

<sup>16</sup> Huntington, Op. Cit, p. 251.

<sup>17</sup> Diego Melo, “Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán”, en *Revista Anales de Teología*, vol.8, n.2, Santiago, UCSC, 2006. P. 46

<sup>18</sup> El fonema *Slm*, se relaciona con Shalom, la palabra hebrea para ‘paz’, en Amitabh Pal, *Islam means peace: understanding the muslim principle of non violence today*, Oxford, Editorial Praeger, 2011, p. 12

<sup>19</sup> “La guerra sólo era justa si su fin era enmendar un mal recibido y siempre que el agresor se hubiese negado a repararlo”. Guerra justa según San Agustín en Partner, Op. cit. p. 50

<sup>20</sup> “camino hacia el abrevadero”, de ahí “senda a seguir”, “ley canónica del islam”, el conjunto de prescripciones divinas que regulan las humanas tal como las presentan los libros elaborados por los doctores de las escuelas de derecho. En efecto, del Corán y de la Sunna –junto con el razonamiento analógico y el consenso de los doctores, además del interés común y la interpretación personal- surgió la sari’a, punto de partida del llamado derecho islámico: mas la fijación de este derecho y las interpretaciones de la ley divina

el Corán, rechaza concluyentemente el uso de la coacción como medio de expansión religiosa y el Corán en sí mismo evita por todos los medios la agresión, enfocándose en la protección de la misión del islam y en la defensa de la libertad religiosa. Este planteamiento, firmemente expresado en el libro sagrado y en los hadices, constituye el discurso oficial del islam frente a la violencia, mas en la práctica, parte fundamental de éste -como el defender y respetar la libertad de profesar otras religiones- no se cumple a cabalidad. Las dimensiones reales del discurso oficial –en este caso como en tantos otros- pueden claramente ser objetadas, debido a que las intenciones de éste se ligan más con la creación de una identidad y una imagen válida, que con la búsqueda de un discurso concordante con la realidad práctica asumida por sus fieles.

Por otra parte, para adentrarnos en la propia violencia de ambas religiones, podemos argüir que la figura de Dios, proyectada en la defensa de la propia fe y de lo que se entiende por ‘bien’, tanto en la Biblia como en el Corán, es constantemente amenazada por enemigos, por lo que necesita del hombre para derrocarlos. Así surge el concepto de milicia de Dios -hombres armados con el fin de defender la fe, material y espiritualmente- muy presente en el Antiguo Testamento y en el Corán.<sup>21</sup> En el libro de Ezequiel, encontramos, por ejemplo, pasajes en los que se busca ejercer un castigo tanto físico como moral a quienes no crean en la palabra de Dios<sup>22</sup>. Estos pasajes muestran una realidad

---

originaron las diferentes escuelas, ortodoxas o no, que habrían de tener una gran influencia sobre la organización del poder político y sobre su avance. Maillo, Op. Cit, p. 213-214.

<sup>21</sup> Bernard Lewis “The roots of the Muslim rage”, en *The Atlantic Magazine*, 1990

<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/>

John T. McNeill, “Ascetism versus Militarism in the Middle Ages”, *Church History* vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1936, p. 5

<sup>22</sup> “Para eso sale mi espada de su vaina, para castigar a todo mortal, desde el sur al norte. Yo, Yahvé, he sacado mi espada de la vaina y ya no será envainada” (Ez. 21:9,10). Véase Partner, Op. Cit. p. 27



similar a la aversión de Alá contra los apóstatas expresada en el Corán<sup>23</sup>, lo que nos lleva a cuestionar, en cierta medida, la auto concepción del cristianismo como una religión de neta paz: “La actitud del cristianismo ante la guerra fue ambivalente desde el principio (...) los factores que influyeron en su desarrollo están muy alejados del pacifismo. El cristianismo nació y creció en uno de los grandes imperios militares (...) la naturaleza de sus textos religiosos retrotraía a los cristianos a una tradición que no se limitaba a consentir la guerra, sino que la alentaba en el nombre de Dios”<sup>24</sup>

Aún así debemos señalar que este conflicto parece enmarcarse en el campo de la propia percepción más que de la realidad misma, pues si el islam reconoce una veta violenta frente a ciertas situaciones, el cristianismo parece haber olvidado por completo su relación con las armas; “la vía doctrinal, se ha dicho, parecía cerrada. Contrariamente al islam, que desde el origen, y a imitación de su fundador, admitió el uso de la guerra y le concedió un lugar nada despreciable en su propia doctrina (...) el cristianismo, tal como fue predicado en los primeros tiempos, es una religión de salvación pacifista que predica la no violencia imitando a Jesús que nunca se defendió.”<sup>25</sup> La perduración de la idea del cristianismo como una religión pacífica se ve sacudida por hitos que van inoculando a la guerra dentro de su cultura a partir del siglo IV en el que el Imperio Romano se transforma en Imperio Cristiano y este punto resulta vital para el entendimiento de la evolución de la idea de violencia en el cristianismo.

---

<sup>23</sup> “Hay entre los hombres quienes dicen ‘creemos en Alá y en el último día’, pero no creen. (...) Sus corazones están enfermos y Alá les ha agravado su enfermedad. Tendrán un castigo doloroso por haber mentado.” (Sura 2:8,10)

<sup>24</sup> Partner, Op. Cit. p. 48.

<sup>25</sup> Jean Flori, *La Guerra Santa: la formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 12

El profesor José Marín analiza el proceso en el cual la guerra es validada y sacralizada por el cristianismo en su libro *Cruzada, Guerra Santa y Yihad*<sup>26</sup>. En éste plantea que, dentro de la idiosincrasia romana, la guerra estaba contemplada como un mal necesario, que si bien era ejecutada sólo en pos de la consecución de la paz, estaba ampliamente aceptada e incluso reglamentada. Según los cánones romanos, la guerra era justa en caso de que su causa también lo fuera<sup>27</sup>, si era provocada por una necesidad o si estaba convocada por una autoridad competente –en el caso del Antiguo Testamento, esta autoridad era directamente Dios, luego esta potestad fue transferida al papa, representante de Dios en la tierra-. El cristianismo, tras ser validado en el edicto de Milán el año 313, pasó a ser parte del imperio y a sufrir con las amenazas bélicas que lo afectaban, así la iglesia permitió a sus creyentes participar de la guerra si ésta era justa, e incluso San Atanasio (296-367), obispo de Alejandría, llegó a afirmar que matar estaba justificado en una guerra considerada válida. La teorización cristiana sobre la guerra justa fue confeccionada por San Agustín de Hipona (354-430), quien la enmarca dentro de los siguientes márgenes: tiende a restablecer la paz y la justicia, está suscitada en defensa de la patria y de las leyes, busca la recuperación de bienes arrebatados injustamente y repara injurias<sup>28</sup>. Dentro de esta concepción de la guerra justa, tanto las batallas del Antiguo Testamento, como las del emperador Heraclio (610-641) y las emprendidas por Carlomagno (742-814), son entendidas como guerra justa y se encauzan hacia el concepto de guerra santa, ya aceptado a cabalidad en el llamamiento del papa Urbano II a las cruzadas durante el Concilio de Clermont el año 1095, tras el cual incluso se regulan los combates

---

<sup>26</sup> José Marín, *Cruzada, Guerra Santa, Yihad, La Edad Media y Nosotros*, Valparaíso, Editorial PUCV, 2003.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 63

<sup>28</sup> *Ibid*, pp. 66,67

según el calendario litúrgico<sup>29</sup>, denotando que el proceso de aceptación de la violencia y la guerra del cristianismo ya había entrado en su recta final.

Desde una óptica abierta a un estudio fuera de lo zanjado como pacifista o violentista, y mediante la internalización de dos encuentros primordiales en la relación cristianismo-islam, ahondaremos en las temáticas aquí esbozadas a modo de antesala a nuestro estudio. Tanto la capitulación de Damasco como la de Jerusalén son hitos relatados por distintas fuentes, lo que nos permitirá adentrarnos en las congruencias y disimilitudes del relato que prevalecerá como verdad única para cada cultura durante siglos. Un rasgo primordial a analizar será la constitución, intención y contenido del discurso, pues la palabra crea realidades y son estas verdades interpretadas por los cronistas de la época las que marcarán el desarrollo de un desencuentro extendido por siglos. Asimismo, puede que las fuentes no retraten a cabalidad el espíritu del periodo al que se refieren, mas siempre guardarán al menos la mentalidad de quien las escribe y de su época (pues los narradores, al ser parte de la sociedad que retratan, están necesariamente influenciados por ella, generándose un círculo, una retroalimentación irrenunciable entre contexto e individuo) permitiéndonos, mediante el análisis de ésta, adentrarnos en la evolución de una concepción que traspasa los límites temporales de nuestro principal periodo de estudio, para instalarse como una constante dentro de la historia; no es el propio mundo el que habla, sino que el historiador lo hace hablar, plasmando su propia mentalidad en la *narrativización* de los hechos.

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 14

❖ Un hecho, dos relatos:

La ambivalencia del discurso

*¡Cómo podríamos decir legítimamente*

*Si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje*

*Si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones*

*Cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura*

*Como si además captásemos lo 'duro' de otra manera*

*Y no solamente como una excitación completamente subjetiva!*

*(Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Friedrich Nietzsche)*

Para la historiografía tradicional y el modernismo literario, la narrativa sólo incide en lo estilístico del relato y no afecta directamente en una concepción ideológica e inclusive política de la realidad relatada por el narrador. Este estudio difiere de esa postura; la narrativa es, a nuestro parecer y bajo las luces dadas por los estudios del teórico Hayden White, el terreno en el que confluyen lo imaginario y lo real, en el que se aplican las condiciones mentales y el conocimiento del narrador a los hechos que, en definitiva, no pueden hablar por sí mismos, ya que suceden en un plano real no estructurado en forma de relato, por ende deben *narrativizarse*. Es durante este proceso, en el que el peso de la mente del narrador y de la cultura que lo circunda actúan, que las historias toman forma con un

sentido a veces politizado, otras religioso -en la mayoría de los casos una conjunción de ambos- pero siempre un paso más allá de lo consensuado como objetivo.

Y no es sólo lo dicho lo que denota el entramado que existe entre el suceso y el relato que surge a partir del mismo, sino también lo no-dicho, la negativa a narrar es a veces más fuerte que los juicios morales expuestos de frente, y es ésta la que denota de manera más marcada la estructura mental de quien relata, “nuestras explicaciones de las estructuras históricas y los procesos están así determinados más por lo que dejamos fuera de nuestras representaciones que por lo que incluimos en ellas”<sup>30</sup>; el énfasis en desastres naturales o bélicos nos posicionará en la visión de una cultura en transición, la importancia dada o negada a las temporadas de cosechas y cultivos dará cuenta de la independencia con respecto a la producción de cierta sociedad y el modo de fechar o los personajes a los que se les brinda importancia podrían indicarnos cuál es la institución que pesa más dentro de ésta o aquella cultura.

Arthur Danto, en su obra *Historia y Narración*, apoya la base de los postulados de White y afirma “Donde no hay narrador, no hay historia.”<sup>31</sup> Según el norteamericano hay dos variables que niegan la posibilidad de acceder directamente a la realidad mediante la historia –o, en términos más profundos, mediante el mismo lenguaje-, quitándole con esto sus pretensiones científicas; una de las limitaciones del conocimiento histórico está ligada al desconocimiento del futuro y, a la vez, a que cualquier forma de acceder o referirse al pasado, es a la vez una forma de concebirlo: “un relato completo del pasado implicaría un

---

<sup>30</sup> Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003, p. 124

<sup>31</sup> Arthur Danto, *Historia y Narración, ensayos de filosofía analítica de la Historia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989, p. 22.

relato completo del futuro.”<sup>32</sup> A esto debemos sumar que, mirando al pasado desde la actualidad, ‘sabemos demasiado’ como para lograr un acercamiento realmente empático, el real testimonio ocular de los sucesos de estudio nos es totalmente inaccesible desde el presente. La narración histórica no es, entonces, tan sólo la transmisión de ciertos conocimientos concernientes al pasado, sino que necesariamente implica la narrativización de éstos, y, con esto, trae la producción de nuevos significados.

La realidad en sí misma, sin intervenciones, nos resulta inaccesible desde cualquier punto de partida mental, mas nos erguimos desde el lenguaje para aprehenderla y socializarla, pues el historiador opera mediante éste. El proceso en el que conocemos cierta realidad desde el manejo de cierto idioma que conlleva determinados conceptos, marcará el cómo nos acercamos a ésta, las inclusiones y exclusiones que nuestro proceso mental guardará y la necesidad de aprender nuevas formas para aproximarnos a un conocimiento cabal. Tomaremos entonces a las estructuras lingüísticas como un factor que condiciona la percepción de la realidad; “Lacan había sugerido que, en la adquisición del lenguaje, también el niño adquiere el paradigma mismo de la conducta ordenada y gobernada por ciertas reglas”<sup>33</sup>, estas reglas son ciertamente cánones culturales.

“El historiador es, sobre todo, un narrador” afirmaba R.G. Collingwood<sup>34</sup>. Tratándose esta investigación del tema específico de la religión, resulta más evidente el compromiso del narrador con la defensa de sus ideas, pues como ya hemos señalado, centramos nuestro estudio en un mundo en el que la religión es el factor determinante de la identificación cultural y social. Mientras más consciente de sí mismo y de su rol histórico es

---

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 24

<sup>33</sup> White, *El contenido de la Forma*, Op. Cit. p. 53

<sup>34</sup> Véase White, *El texto histórico como artefacto literario*, Op. Cit. p. 112

el narrador, más se adentrará en la defensa de su sistema social y en la justificación de la autoridad que lo sostiene. Analizaremos entonces en las fuentes aquí expuestas la intencionalidad, la imaginación, la interpretación y la oposición entre los relatos cristianos y árabes.

El lenguaje es parte vital de la identidad cultural en general y conforma uno de los rasgos más distintivos y profundos para la autodefinition de los pueblos; para los árabes no es diferente; “son árabes todos aquellos para quienes el hecho central histórico es la misión de Mahoma y la memoria del Imperio árabe y que, además, aprecian la lengua árabe y su herencia cultural como posesión común de ellos.”<sup>35</sup>

La historia del Islam, a diferencia de la del cristianismo, no tiene grandes himnos ni imágenes que eleven a sus fieles, pero manifiesta su gran conciencia histórica mediante las palabras, expresadas en poesía u oratoria, artes que se alzan como las representantes del mundo árabe. El Corán de hecho encarna este principio (Q.R.N. es igual a “recitación”<sup>36</sup>), antes de que las 114 Suras que lo componen fuesen compiladas en un escrito, éste era transmitido de forma oral por memoriones, tradición mantenida desde los tiempos antiguos en que los árabes se ordenaban en tribus nómades que vivían de forma muy cercana a la guerra de guerrillas y compartían sus conocimientos mediante la tradición oral.

Robert Mantran retrata al beduino como supersticioso pero siempre consciente, tanto de su fuerza como de su impotencia frente a lo divino o a las condiciones naturales, muy asiduo al liderazgo de la oratoria y en búsqueda de un horizonte común entre tribus; “al beduino le gustaba hacer gala de sus proezas, de sus cualidades, en interminables peroratas:

---

<sup>35</sup> Lewis, *Los árabes en la historia*, Op. Cit. p. 12

<sup>36</sup> Diego Melo, *El Yihad: definición, desarrollo y aplicación hasta la época de Saladino*, Valparaíso, PUCV, 2004, p. 24

le gustaba no hablar sino que sobresalir, de donde se deduce la importancia del poeta (...) la lengua utilizada por los poetas era la misma entre las distintas tribus, a pesar de la diversidad de dialectos.”<sup>37</sup>

Podemos definir a la sociedad árabe como una cultura de tradición oral, incluso tras la compilación escrita del Corán, la recitación sigue siendo la forma de aprender el mensaje de Alá hasta la época actual. La escritura de los árabes va ligada entonces con la poesía y la oratoria, sumando a esto que la temática sobre la cual estructuramos nuestro trabajo es la religión, daremos con que no hay una extrema rigurosidad técnica –como hoy la entendemos- en las compilaciones, y que estas ni siquiera pretenden ser en realidad copias mismas de la historia, sino más bien reinterpretaciones alineadas con la búsqueda religiosa; “el fin de una biografía de Mahoma no es develarlo cual realmente fue, sino reproducir lo que sus creyentes creen de él”<sup>38</sup>

El cristianismo, por su parte, se ha valido del discurso desde sus inicios para consolidarse. El Nuevo Testamento es también una compilación posterior a los hechos acaecidos a Jesucristo y presenta distintas versiones del relato según el autor de cada Evangelio, así también las crónicas de monjes y creyentes que defenderán su religión son disímiles, mas todas encuentran gran repercusión, lo que se aprecia en la continua copia de textos más antiguos por parte de los nuevos escritores. Tal vez sea el rol preponderante de la Iglesia lo que haya repercutido en un discurso más unificado en torno al enemigo, como también en toda arista de la vida de los creyentes cristianos, ciertamente más unificada que la de los musulmanes; “no había en el islam nada parecido a la hegemonía del obispado en

---

<sup>37</sup> Mantran, Op. Cit. p. 11

<sup>38</sup> Bernard Lewis, “Gibbon on Muhhamad” en *Daedalus*, vol 105, no. 3, Boston, The MIT Press, 1976, p. 93



Roma, el único occidental, y menos aún a la idea de una estructura jurídica única para todos los creyentes. El califato nunca tuvo un papel tan preponderante en la historia de la yihad como el papado en la cruzada<sup>39,</sup>

➤ Diversas versiones de la capitulación de Damasco y Jerusalén

*Yo no sirvo lo que vosotros habéis servido*

*Y vosotros no servís lo que yo sirvo*

*Vosotros tenéis vuestra religión y yo*

*la mía*

*(Los Infieles, El Sagrado Corán 109:4-6)*

Sucedidas los años 633 y 634, respectivamente, las capitulaciones de estas importantes ciudades fueron muestra del poderoso y veloz avance musulmán en su primera ola expansiva, como también de la débil defensa que el Imperio Bizantino, liderado por el emperador Heraclio (575 – 641), pudo ofrecer frente a esta agresión. Tras la muerte de Mahoma (632) y la designación de su suegro Abú Bakr como sucesor<sup>40</sup>, comenzó el avance militar hacia los pueblos de Siria y África, que si bien estaban bajo el dominio de Bizancio, no eran realmente controlados ni estaban asimilados a la cultura imperial; “en África, el Estado bizantino también tenía territorios, como Ser en Egipto hasta Cirene y Berenice; al

---

<sup>39</sup> Partner, Op. Cit. p. 110

<sup>40</sup> según Bernard Lewis, la sucesión del profeta no fue dejada clara antes de su muerte, y la ocupación del puesto por Abu Bakr fue un acto golpista del grupo que conformó junto a Umar y Abu Ubayda. No todos los pueblos se sometieron inmediatamente pues no habían tenido participación en la elección y hubo que someter a las tribus de forma simultánea que se conquistaban Iraq, Siria y Egipto. Lewis, *Los árabes en la historia*, Op. Cit. p. 65.

sur de Tebas y Lidia hasta Cirenaica. Al sur de Egipto, los nubios y etíopes no tenían relaciones firmes con el Estado bizantino. Los egipcios y los libios no se asimilaban fácilmente a los griegos porque eran consideradas tribus de escasa importancia”<sup>41</sup>

Los primeros encuentros entre Mahoma y sus seguidores no fueron precisamente con la iglesia cristiana ortodoxa, sino con los rezagados de Arabia, Egipto, Siria y Mesopotamia, quienes, adheridos al nestorianismo y al monofisismo, prestaron cierta ayuda a la construcción del Imperio árabe, al cual prefirieron frente a la opresión que los bizantinos ejercían sobre los disidentes cristianos. Esta lejanía con el Imperio permitió, de cierta forma, una conquista más rápida, pues los ejércitos eran débiles y la mayoría de los pueblos subordinados no sentían ninguna empatía con el Imperio, por lo que vieron a los invasores marchar sobre sus tierras con cierta simpatía. Fuentes y autores coinciden en éste punto, mostrando así a la conquista de una forma diferente a la usualmente concebida, aunque hoy por hoy el total apoyo brindado por los pueblos invadidos a los árabes se ha puesto en duda, dejando a estas aseveraciones más como una opinión parcial de ciertos historiadores que como una verdad irrefutable demostrada por las fuentes; “el paso de la dominación bizantina o iránica a la árabe se llevó a cabo de un modo brutal a través de la conquista, pero de un modo progresivo en el plano de la administración y en conjunto parece que esta fue soportable para los súbditos del imperio, que supieron apreciar la tolerancia de los conquistadores en el plano religioso e incluso financiero, en especial de las antiguas provincias bizantinas.”<sup>42</sup> Frente a la misma temática, Bernard Lewis asevera que

---

<sup>41</sup> Fotios Malleros *El Imperio Bizantino, 396 – 1204, Historia, Cultura y Derecho*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1951, p. 29

<sup>42</sup> Robert Mantran *La expansión musulmana, s. VII – XI*, Barcelona, Editorial Labor, 1973, p. 45

“en Egipto, lo mismo que en Siria e Iraq, era favorable la situación del país. Los coptos estaban muy descontentos con el mando griego y dispuestos a ayudar a los invasores”<sup>43</sup>

Todas las tierras conquistadas por los musulmanes en aquél corto periodo de tiempo tenían, tanto en su interior como en su exterior, a una cantidad importante de población árabe, que terminó por sumarse a las campañas militares emprendidas por Abú Bakr haciendo aún más complejo el escenario para Bizancio. Heraclio comprendió tarde la amenaza que lo circundaba y buscó, enviando a su hermano Teodoro, terminar un conflicto que iba en escalada y que, cada vez más, lo desacreditaba como emperador, hasta el punto en que uno de sus ejércitos llegó a proclamar en el campo de batalla a un general como su sucesor. Tras perder Siria, Heraclio se concentra en salvar a Egipto de la dominación árabe mas, al perderlo también, se ve embargado por el temor y la sensación de estar recibiendo un castigo divino: “Heraclio tenía ahora alrededor de 60 años, enfermo de ansiedad y edemas, desanimado por perder con los árabes las tierras que acababa de recuperar de los persas, pensó que Dios lo estaba castigando por su incestuoso matrimonio con Martina.”<sup>44</sup> En este escenario de desolación y con un emperador socavado por el miedo, el imperio Bizantino pierde nuevamente Damasco tras una corta reconquista, sepultando sus posibilidades de frenar el avance árabe, que se materializa en la simbólica conquista de Jerusalén.

Cabe preguntarse, previamente al relato de ambos acontecimientos ¿cuáles eran los reales motivos de una ola expansiva tan voraz y veloz? Al factor más obvio, el de la expansión religiosa, se suman otros como la influencia de la cultura nómada beduina

---

<sup>43</sup> Lewis, *Los árabes en la historia*, Op. Cit, p. 68

<sup>44</sup> Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, California, Stanford University Press, 1997, p. 304.

cimentada en torno a la guerra y al constante movimiento que aún denotaba el peso de su tradición en los musulmanes. Además debemos considerar el factor geográfico y de escasez material que algunos autores consideran relevante. Fotios Malleros adjudica las avanzadas a factores ambientales más que espirituales, que presionaban a los árabes a luchar para escapar de la prisión que significaba la vida en el desierto. Según éste “después de la muerte de Mahoma eran pocos, en realidad, los fanáticos y fieles que tomaron parte en las empresas organizadas contra Siria y Persia; la gran masa de los combatientes estaba compuesta de beduinos que (...) conocían al mahometanismo sólo de nombre y no se interesaban por otra cosa que no fueran los goces materiales y los botines, razón principal de su lucha.”<sup>45</sup> Peter Partner mantiene el argumento de las necesidades materiales sin etiquetar a la sociedad construida en torno a Mahoma como ligada intrínsecamente a la guerra: “La suposición de que la comunidad de Mahoma en Medina era una sociedad organizada alrededor de la guerra está lejos de la verdad (...) Por otra parte, los primeros musulmanes no podían subsistir, ni política ni económicamente, a menos que se defendieran con las armas.”<sup>46</sup> Según Warren Treadgold, la expansión árabe va de la mano con la unificación de la península bajo el islam, que motiva la búsqueda de nuevas tierras para someter en nombre de la nueva religión, más el hecho de que las conquistas se produzcan dentro de una condición antes inexistente en la península –la de la unificación religiosa- no quita la existencia del siempre presente factor material: “Para el otoño del año 633, Abú Bakr envió cuatro ejércitos árabes, que en total llegaban a los veinticuatro mil hombres, al sur de Palestina. Ellos contaban con la ayuda de sus compañeros árabes de las

---

<sup>45</sup> Malleros, Op.Cit, p. 226.

<sup>46</sup> Partner, Op.Cit, p. 53.

regiones fronterizas, a los que el imperio, acabado financieramente, había quitado su usual subsidio recientemente»<sup>47</sup>

Tras asumir el califato en el año 632, Abú Bakr comenzó la gran expansión, que se extendió por más de dos siglos, enviando un ejército de treinta mil árabes a conquistar Siria. El monofisita Dionisio de Tel Mahré, patriarca de Antioquía, relata en su crónica escrita el año 774, un discurso previo al hecho bélico:

*Luego de la muerte de Mahoma Abu Bakr se convirtió en rey y envió un ejército de 30.000 árabes a conquistar Siria en el primer año de su reinado (...) Mientras se inspeccionaban las fuerzas de fuera de la ciudad. (...) Abu Bakr les dio la siguiente exhortación: 'en la tierra que invadirán no maten ni a ancianos, ni a niños ni a mujeres (...) No corten ningún árbol frutal ni dañen ningún cultivo ni a ningún animal doméstico, grande o pequeño. En cualquier ciudad en que sean recibidos por gente, hagan un pacto solemne con ellos y denles garantías de que serán regidos según sus leyes y según las prácticas que mantenían antes de nuestra llegada. Ellos se comprometerán a pagarles un tributo que debe ser acordado entre ustedes y luego serán dejados tranquilos en su país. Pero a quienes no les den la bienvenida, háganles la guerra. Tengan cuidado de acatar todas las leyes justas las instrucciones dadas a ustedes por Alá a través de nuestro profeta, para no excitar la ira de Dios.'*<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Treadgold, Op. Cit, p. 301

<sup>48</sup> Crónica de Dionisio de Tel Mahré, en Andrew Palmer (ed) *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Editorial Liverpool University Press, 1993, p. 144.

El cronista resalta el ánimo sacro de la conquista árabe; el califa Abú Bakr llama a sus ejércitos a no excitar la ira de Dios mediante excesos innecesarios o faltas de respeto con el enemigo, hace directa referencia a una actitud conciliadora frente a las autoridades de cada pueblo y a los modos de vida concebidos antes de su invasión. La exhortación del califa es muy similar al discurso dicho por Mahoma antes de emprender la batalla de Badr (624), contenido en uno de los hadices de Al Bukhari, en el que afirma:

*Vengan y denme la plegaria de lealtad, que ustedes no adorarán a nadie más que a Alá, no robarán, no cometerán actos sexuales ilegales, no matarán niños, no calumniarán y no me desobedecerán si les ordeno hacer algo bueno. Quien entre ustedes respete y cumpla esta promesa, será recompensado por Alá. Y si uno de ustedes comete cualquiera de estos pecados y es castigado en este mundo, entonces ésa será su expiación por eso, y si alguno de ustedes comete cualquiera de estos pecados y Alá ve su pecado, entonces esto concernirá a Alá: si él quiere lo castigará y si quiere lo perdonará<sup>49</sup>*

Asimismo, el profeta basa sus palabras en la segunda Sura del Corán, dedicada a la guerra:

*190. Combatid por Dios contra quien combata contra vosotros pero no os excedáis, Dios no ama a los que se exceden (...) 192. Pero si cesan, Dios es indulgente, misericordioso. 193. Combatid contra ellos hasta que dejen de*

---

<sup>49</sup> Al Bukhari, vol. 5, libro 59, p. 987.

*induciros a apostatar y se rinda culto a Dios. Si cesan, no haya más hostilidades que contra los impíos.*<sup>50</sup>

La exhortación de Abú Bakr, relatada por los mismos sirios, es una muestra concreta del descontento, antes referido, que los invadidos manifestaban contra el Imperio Bizantino, lo que lleva a una exaltación del respeto a la tradición y a la tierra así como de las buenas intenciones de los conquistadores.

A esto debemos sumar el hecho de que los invadidos no tenían mayor conocimiento real de la identidad e intenciones de los invasores, por lo que les pareció tan sólo una oleada de expansión árabe más. Esto queda de manifiesto en las primeras menciones del islam en las crónicas sirias; “los textos siriacos más antiguos hablan de ‘reyes’ en vez de ‘califas’, de árabes en vez de musulmanes. Rara vez se menciona a Mahoma, y antes como jefe militar y político que como espiritual. Varios cronistas supusieron que los nuevos invasores árabes debían haber sido idólatras como las tribus árabes de la era anterior”<sup>51</sup>

Cabe recalcar el valor que cobra el contexto en el relato que un monofisita escribe contra el imperio que considera hereje, en el que cual la llegada de los árabes es clara muestra de un merecido azote de Dios para los griegos y un acercamiento a la libertad para los sirios oprimidos. Frente a la misma situación, los griegos dirán que los árabes cayeron como castigo sobre los monofisitas debido a su herejía<sup>52</sup>, denotando la ambivalencia que puede cobrar el discurso al ser manejado por una u otra de las partes. A la hora de relatar el conflicto bélico en sí mismo, la postura de aceptación de los cánones del enemigo

---

<sup>50</sup> El Corán 2:190-193

<sup>51</sup> John Tolan, *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Editorial Universidad de Valencia, 2007, p. 71

<sup>52</sup> Planteamiento de John Tolan, Op. Cit, p. 69.

continúa y se exalta nuevamente la alegría del cambio de dominación griega por árabe, haciendo énfasis también en el prestigio militar que ostentaban los romanos, provocando miedo y dudas en los árabes:

*Cuando Heraclio recibió estas noticias, movilizó más de trescientas mil tropas desde Armenia, Siria y las tierras romanas. Luego las dejó bajo la dirección de tres comandantes, Krikor el Armenio, Buccinator y Ardigan. Luego salieron desde Antioquía a Emesa para enfrentar a los árabes. Los árabes, de todas formas, temían una confrontación con ellos e incluso consideraron abandonar las tierras ganadas y regresar a su propio país. Ellos realizaron juntos un consejo y lo esencial que se dijeron fue esto: “¿Cómo abandonaremos una tierra tan rica? Si lo hacemos, una cosa es cierta, nunca la recobramos. Es mejor que combatamos a los romanos después de todo”. (...) Así que dejaron Emesa por Damasco y el emir Abu Ubayda ordenó a Said Kulthum devolver el tributo a los damascenos de igual forma (...) A ellos les dijo: ‘Si regresamos victoriosos lo recuperaremos. Pero si somos derrotados y comprobadamente faltos de la fuerza para salvarlos de los romanos, aquí está su tributo, consérvenlo! nosotros, por nuestra parte, estaremos absueltos de los deberes que les habíamos prometido’(...) Los Árabes regresaron, exaltados con su gran victoria, a Damasco; y los damascenos los saludaron dentro de la ciudad y los recibieron con alegría y todos los tratados fueron reafirmados<sup>53</sup>*

---

<sup>53</sup> Crónica de Dionisio de Tel Mahré, Op. Cit. p.156



No sabemos con certeza si el discurso de exhortación pronunciado por Abú Bakr previo a la capitulación de Damasco fue realmente como lo relata el monofisita sirio Dionisio, sí sabemos que éste tenía razones de sobra para sentirse aliviado con la llegada de invasores –o libertadores- extranjeros y que las palabras pronunciadas son similares a un famoso discurso de Mahoma reproducido por uno de los hadices compilados por Al Bukhari, que a la vez tomó sus principios de una de las principales suras del Corán. El sirio reproduce entonces lo que un líder árabe debe decir según los fundamentos religiosos y lo que los creyentes han divulgado y lo suma a su propia experiencia que tampoco es directa, sino compilada desde las generaciones que se enfrentaron directamente con los hechos -al escribir el prólogo de su crónica el año 774, Dionisio afirma narrar las historias que los azotan desde los ataques árabes a la generación de sus padres, castigados por sus pecados-. Podríamos suponer entonces que el entusiasmo con el que se relatan las bondades de los árabes se condice con una condición expectante frente a la necesidad de una inmediata liberación más que con un riguroso retrato de la realidad, mas debemos considerar también que la perspectiva de los años sucedidos entre los hechos y la construcción del relato deja un margen suficiente para haber mostrado un mayor rechazo a los invasores si estos hubiesen sido más abusivos que los griegos y no hubiesen cumplido su palabra.

El relato del encuentro entre romanos y árabes en sí mismo muestra de forma tajante las divergencias del discurso: Dionisio obvia totalmente el enfrentamiento bélico en sí y se centra en los motivos de la decisión de los árabes de combatir a los romanos, además de acentuar su rectitud al tratar el tema de la devolución del dinero en caso de que perdiesen la batalla. Los motivos aparentes para la inclusión de estos hechos y la exclusión de la batalla misma o de cualquier detalle con respecto al imperio son los mismos que los recién

señalados, que ahora se concretan en la frase final mostrando a los sirios conformes con la victoria árabe sobre el imperio, considerándolos tal vez el ‘mal menor’.

Por otra parte vemos la postura imperial relatada por Teófanos el Confesor (758-818), quien narra los hechos centrándose en lo bélico y denotando el alborotado clima que se vivía dentro de Bizancio:

*633, En este año los Sarracenos –una enorme cantidad de ellos- saliendo de Arabia, hicieron una expedición a la región de Damasco. Cuando Baanes se enteró de esto mandó un mensaje al sakellario imperial, pidiéndole que viniera con su ejército a ayudar, ya que los Árabes eran muy numerosos. Así que los sakellarios se unieron a Baanes y saliendo desde Emesa, se encontraron con los árabes. La batalla se dio y, al primer día, que fue un martes 23 de Julio, los hombres de sakellario fueron vencidos. Luego los soldados de Baanes se rebelaron y nombraron a Baanes emperador, mientras renegaban a Heraclio. Los hombres de sakellario se retiraron y los Sarracenos, viendo esta oportunidad, se unieron a la batalla. Y como el viento sur estaba soplando en dirección a los Romanos, estos no pudieron enfrentarse al enemigo, considerando el polvo, y fueron derrotados. Encerrándose ellos mismos en la estrechez del río Hiermouchthas, todos perecieron, los ejércitos de los dos generales, sumando 40.000. Habiendo ganado con esta brillante victoria, los Sarracenos vinieron a Damasco y lo*

*ocuparon, como también el país de Fenicia, y se instalaron ahí para luego hacer una expedición hacia Egipto.*<sup>54</sup>

Para el narrador, que relata un hecho gravísimo –que una fracción del ejército se rebeló ante la autoridad del emperador-, la causa directa de la derrota de los romanos frente a los árabes no tiene que ver con fracturas internas, sino con las condiciones climáticas. Teófanos expone la postura oficial del suceso sin ocultar las fracturas que se asomaban desde el imperio, pero la derrota de los romanos está marcada en sus palabras por un infortunio y no por la fortaleza del enemigo. Debemos considerar que en un principio Bizancio jamás dimensionó el tamaño de su oponente, y cuando llegó a comprenderlo a cabalidad, ya era demasiado tarde.

La batalla de Yarmuk, sucedida el 636, fue el punto final de la campaña contraofensiva del imperio, que, atacando desde el norte de Siria, buscaba recuperar sus provincias perdidas, entre las que se contaba Damasco<sup>55</sup>. La total derrota de los ejércitos imperiales en este combate en que los árabes mostraron su superioridad militar hizo al fin tomar conciencia al imperio de la magnitud de su enemigo, frenando con esto su reconquista. Durante este periodo, el emperador fue incluso advertido de la contienda que se acercaba, mas no le prestó la correspondiente atención tal vez agobiado por un escenario en el que sus fronteras eran atacadas desde todos los puntos cardinales; “Cuando Heraclio trataba de restaurar el orden en Siria, llegó un mensaje para él. Se recibió en las avanzadas imperiales, en Postra, al sur de Damasco. Estaba escrito en árabe, una lengua semita del desierto, desconocida aún, y debió leerse al emperador, si alguien lo puso en sus manos, y

---

<sup>54</sup> *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 337-338

<sup>55</sup> Ver John W. Jandora, “The battle of the Yarmuk: a reconstruction”, “Developments in Islamic Warfare: The Early Conquests”, *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose, 1986

encontró un intérprete que lo descifrara. Provenía de alguien que se denominaba a sí mismo Mohamed el Profeta de Dios. Excitaba al emperador a reconocer y servir al único Dios Verdadero. No se tiene noticia alguna de lo que dijera el emperador”<sup>56</sup>

Teófanos, contrariamente a lo relatado por el sirio Dionisio, se enfoca en el encuentro bélico y obvia cualquier pacto diplomático o anécdota que enaltezca moralmente a su enemigo. Aún así no duda en relatar las deslealtades de parte del ejército para con el emperador, tal vez como justificación –junto con el factor climático- de la derrota de sus ejércitos. Así el monje no va más allá en la búsqueda de explicaciones del triunfo árabe y se conforma con un par de líneas que dictan el veredicto, lo que nos da luces sobre su mentalidad religiosa; “cuando lo que sucedió tiene que ver con la voluntad divina, basta con registrar que ha sucedido”<sup>57</sup>

La crónica mozárabe presenta el último relato alusivo a la toma de Damasco que presentaremos y se refiere al asentamiento definitivo de los musulmanes en ese territorio, veinte años después de la primera capitulación de la ciudad, tras dar muerte al hermano del emperador y perder completamente el miedo al imperio hasta entonces invicto, hito que marcará la seguridad que ostentaran en su seguidilla de victorias y conquistas territoriales hasta su arribo a Europa.

*Pero hinchándose cada día más sus cuellos; cundió tal temor en las legiones romanas, que, habiéndose entablado una batalla junto a la ciudad de Gabata, el ejército fue destrozado totalmente y Teodoro, muerto, se fue de este mundo. Entonces los sarracenos, sintiéndose completamente seguros*

---

<sup>56</sup> H.G. Wells en Malleros, Op. Cit. p. 213

<sup>57</sup> White, *El Contenido de la forma*, Op. Cit, p. 27

*después de una matanza tal de nobles, perdieron el miedo y colocaron su reino en Damasco, la ciudad más suntuosa de Siria. (...) Así, pues, como ya hemos dicho, en la era 653, año cuarto del imperio de Heraclio, los árabes se sublevan, y en el 656 atacan a Teodoro, hermano de Augusto; después de cansarlo en casi diez años de lucha, acaban por vencerlo, agotado como estaba por la guerra, y, aunque se resistía duramente, lo matan. Entonces instalan oficialmente su reino en Damasco, gobernándolos Mahoma su profeta, una vez perdido el miedo al nombre romano*<sup>58</sup>

Este relato de la posesión tardía de Damasco – que enfatiza el dramatismo y permanencia de los resultados del proceso-, se centra en la tragedia, en la muerte del hermano del emperador y en la humillación sufrida por los romanos que pierden el valor y prestigio ligado a su nombre. El relato hace hincapié también en lo maravillosa que es la ciudad conquistada por los árabes, remarcando con esto el valor de su triunfo.

La idea de drama y crueldad en la crónica mozárabe es común a todo relato del género de “lamentación” al cual pertenece y cuyo origen hallamos en el libro de las lamentaciones del Antiguo Testamento, que relata la ruina de Jerusalén narrada por el profeta Jeremías tras la conquista de la ciudad por el rey de Babilonia, Nabucodonosor II (630-562 a. C). Tanto en éste relato, como en los que perpetuaron el género –como la crónica aquí referida-, la ruina de la ciudad es atribuida a los desórdenes y pecados de sus moradores<sup>59</sup>, y la narración es utilizada para conmemorar la tragedia acaecida año a año

---

<sup>58</sup> Crónica Mozárabe de 754, José Eduardo López Pereira, Zaragoza, 1980, p. 31

<sup>59</sup> “Sus adversarios la vencieron y ahora se sienten felices, pues Yavé la castigó por sus muchos pecados; sus niños marcharon al destierro empujados por el enemigo”, Lam 1:5

mediante la recitación de los versos por parte de los fieles que así buscan el perdón de sus pecados.

Estando invocada por la historia de la pérdida de España, la crónica mozárabe cobra importancia como una de las primeras imágenes de los árabes creadas por el cristianismo y consagra la idea de la pérdida como algo certero más que como un aditivo narrativo propio del género. Ron Barkai, en su libro *El enemigo en el espejo*, analiza la crónica mozárabe en oposición a la crónica bizantino árabe –un poco anterior a ésta- que, a su parecer, está libre de la tensión religiosa y del estereotipo denotado en la versión posterior de los hechos, así los relatos negativos se reproducen y los positivos se suprimen o tergiversan; “un examen de las imágenes de los musulmanes contenidas en ambas crónicas permite extraer varias conclusiones con respecto a su carácter: las imágenes de la crónica bizantino árabe son en su mayoría neutras y a veces suscitan simpatía hacia el islam (...) En las imágenes de la crónica no hay ninguna expresión de etnocentrismo y ningún intento de crear un estereotipo de un grupo dado. En cambio, en la crónica mozárabe las imágenes musulmanas son, evidentemente, definidas y claras (...) dos concepciones casi estereotipadas en las imágenes de la crónica son el fraude y la crueldad.”<sup>60</sup>

La crónica mozárabe juega un rol importante en la mitificación de la pérdida y la recuperación de España, en la creación de la identidad europea como tal y en la consolidación cristiana de la inserción de la historia nacional en un plan divino. Es este principio que rige el relato lo que determina cómo se suceden los hechos y la forma de presentarlos bajo un halo de providencialismo; la causalidad de la secuencia en que se peca, se paga con la pérdida del honor y de la riqueza material y se triunfa finalmente con la

---

<sup>60</sup> Barkai, Op. Cit. p. 27-28

extirpación del invasor que encarna el mal, encauzando nuevamente el camino del pueblo elegido por Dios, deja entrever una de las aristas más interesantes de la historia: al parecer el mito es quien rige la construcción y el relato de los hechos y no viceversa, como usualmente se sostiene.

A diferencia del relato de la capitulación de Damasco, que se centra en el acontecer bélico que rodea al suceso, la capitulación de Jerusalén (realizada por el califa Umar el año 634 d.C.) es retratada como un ejercicio político y diplomático en la que el encuentro no se da entre ejércitos sino entre líderes.

Sucesos como éste no son aislados, durante el sitio de Constantinopla, en el año 716, los líderes del ejército de Masalmas se enviaron correspondencia privada con León, el estratega de los Anatolios y próximo emperador, para arreglar la situación sin necesidad de usar las armas. En estas cartas, los árabes proclamaban al estratega como el próximo emperador, al igual que lo hacían sus ejércitos, y lograron reunirse con él en una serie de reuniones en las que el objetivo era acordar la paz entre ambas partes.<sup>61</sup> Aunque las reuniones no lograron su fin, pues León sospechaba de las intenciones de los musulmanes, y estos reaccionaron a su suspicacia enviando aún más tropas, son muestra de un acercamiento diplomático importante, que a pesar de los aumentos de la tensión religiosa, se mantuvo durante años, buscando establecer una relación armónica entre ambas potencias, que ya se reconocían mutuamente como tales.

La apreciación mutua y la necesidad de coexistencia marcan los actos que rigen los relatos tanto de Teófanos el Confesor como de Dionisio de Tel Mahré, quienes coinciden en los hechos a relatar pero -uno desde la posición imperial y otro desde la de los invadidos- se

---

<sup>61</sup> Crónica de Teófanos el Confesor, Op. Cit, p. 320.

centran en distintos puntos y generan diferentes conclusiones a partir de lo sucedido.

Dionisio relata lo siguiente:

*Así es como Umar llegó a Jerusalén (...) El ejército árabe salió para recibirlo en señal de bienvenida. El último en aparecer fue el comandante Abu Ubayda. El y Umar desmontaron para saludarse y darse la bienvenida en paz. Ahora los líderes de la ciudad salieron a encontrarse con el próximo Rey. Uno de ellos era el hombre que los árabes llamaban Abu Ju aydid, el otro era el obispo Sofronio. Acordaron un pacto mediante la escritura de documentos oficiales según lo convenido por sus iglesias y costumbres. Aceptaron la amnistía y los juramentos que involucraban a toda Palestina. La estipulación aseguraba que ningún judío podría vivir en Jerusalén. El documento fue escrito y aprobado por todas las partes. Tras todo esto el rey Umar entró a Jerusalén. Su primera acción fue ordenar la construcción de una mezquita –casa árabe de oración- en el sitio en que se encontraba el templo de Salomón.<sup>62</sup>*

El patriarca de Antioquía se centra en su relato en el pacto firmado por ambas partes y en lo pacífico del encuentro, relata brevemente la aversión que del pacto se desprende hacia los judíos y la demolición del templo de Salomón. Para Teófanos el foco del relato es claramente otro:

*634, En este año Umar invadió Palestina, luego de invertir en la ciudad sagrada por dos años, la tomó por capitulación, Sofronio, el obispo de Jerusalén, recibió una promesa de inmunidad para todo el pueblo Palestino.*

---

<sup>62</sup> Crónica de Dionisio del Tel Mahré, Op. Cit. p. 144



*Umar entró a la ciudad sagrada vestido con sucias ropas de camello y, mostrando pretensiones demoniacas, vio al templo de los judíos –construido por Salomón- y dijo que lo haría un lugar para su propia religión blasfema. Viendo esto, Sofronio dijo ‘realmente, esta es la abominación de la desolación puesta en un lugar sagrado, que ha sido prevista por el profeta Daniel’. Y con muchas lágrimas el defensor de la cristiandad lloró a las gentes cristianas. Mientras Umar estuvo ahí, el patriarca le rogó recibir un pañuelo y ropas para que se pusiera, pero no aceptó usarlas. Al final lo convenció de usarlas hasta que sus ropas fueran lavadas, cuando las devolvería y se pondría las propias.*<sup>63</sup>

La falta de educación de Umar, sus pretensiones demoniacas al pedir la demolición del templo de Salomón y el cumplimiento de la profecía bíblica de Daniel con la dominación árabe son algunos de los elementos introducidos por el cronista que no se limita a relatar lo sucedido, sino que se enfoca en los juicios para concatenar su discurso. Teófanos acentúa su rechazo al verse golpeado por un hecho ligado a la tradición religiosa del cristianismo; la destrucción del templo como símbolo de la amenaza musulmana es el centro del relato y se acerca a lo que serán los siguientes juicios esgrimidos por los defensores del cristianismo. En un inicio, Bizancio ve la rebelión del Islam desligada de su arista religiosa y la considera como un ataque más venido de los sarracenos. Esta concepción libre de tensión religiosa no señala a Mahoma de inmediato como a un farsante enemigo<sup>64</sup>, pero al caer en la dimensión espiritual y en la real amenaza que el islam significaba dentro de la primacía de la propia cosmovisión, los juicios cambian y se acentúan las herejías, que terminan siendo

---

<sup>63</sup> Teófanos el Confesor, Op. Cit. p. 471-472

<sup>64</sup> Planteamiento de Ron Barkai, *El enemigo en el espejo*, Madrid, Editorial Rialp, 2007, p.15

contraproducentes para el cristianismo, pues contribuyen enormemente a la divulgación del islam.

El caso de la capitulación de Jerusalén, relatado por el patriarca Dionisio y el monje Teófanos, se centra, como ya habíamos anunciado, no en lo bélico sino en un pacto diplomático entre ambas partes, dejándose entrever de forma mucho más evidente la tendencia de cada narrador a moralizar la realidad en pos de su propia causa y bajo su propio prisma. Dionisio incluye los nombres de cada uno de los árabes involucrados, más allá de referirse sólo al califa en su relato, denotando un mayor conocimiento de su propia sociedad y, tratando a todos los líderes por igual, se centra en el tratado de amnistía al que se llega mediante la vía diplomática y que será finalmente el pacto que los libraré de su propio enemigo; el Imperio Bizantino.

Teófanos, por otra parte, muestra desde sus primeras palabras una intención de agresión -indicando al califa Umar como quien invade Palestina vestido en harapos- exaltando a la violencia cuando llama a su religión 'blasfema' sin mayores explicaciones. Cabe aclarar que los ataques del monje bizantino no estaban dirigidos directamente al público musulmán, sino más bien hacia la propia idiosincrasia bizantina, pues buscaba expandir su animadversión hacia la nueva y profana religión monoteísta venida de Oriente. Teófanos, como monje superior, tuvo contacto con estudiantes, por ende sus pensamientos y obras no quedaron en el orden de lo privado, sino que sirvieron para una instrucción general e influyeron en la conformación de un juicio contra el Islam en Bizancio. Además su estrecha relación con la emperatriz bizantina Irene (752-803) nos lleva a pensar que sus planteamientos repercutieron directamente en la mentalidad regia frente a los enemigos orientales. La crónica del griego es una de las primeras muestras de construcción discursiva

cristiana (siendo él mismo continuador de la crónica de Jorge Sincelo—muerto alrededor del año 810), que junto con otras famosas obras como la crónica de Juan Damasceno, del siglo VIII, mostrarán una clara intención en contra de los árabes, plasmada en discursos conscientemente encauzados a su caricaturización como sucios camelleros nómadas sin educación. El discurso del monje —cuyo retrato de Mahoma revisaremos más adelante— tiene tanta repercusión a nivel intelectual que será calcado de forma casi idéntica en muchos textos tardíos entre los que destacan los libros del emperador Constantino Porphyrofénito (905-959), que, al contrario de los textos del cronista, no iban dirigidos a crear una imagen negativa de los musulmanes en el pueblo bizantino de forma generalizada, sino más bien —en el caso del principal libro del emperador, *De Administrando Imperio*, el cual va dirigido a su hijo<sup>65</sup>— buscaban forjar una conciencia firme contra el nuevo y peligroso enemigo en la propia estirpe regia, además de propagar su fe en la grandeza de Bizancio, sostenida por la religión cristiana.

La crónica de Teófanos es un claro ejemplo del rumbo que tomarán los discursos cristianos al ver engrandecido a su enemigo, quien cada vez se expande más y más rápido, produciendo la radicalización de los juicios emitidos contra él, como forma de defender los estandartes del cristianismo. El hecho de que previo a la aparición de una creciente tensión religiosa, la narración no denotara hostilidad frente al musulmán resulta muy determinante a la hora de analizar la construcción del mito y el prototipo que erige el cristianismo y que se perpetua dentro de la civilización occidental. En un principio los musulmanes, a pesar de oponerse políticamente al imperio bizantino, manifestaban una clara admiración por sus formas, llegando a imitarlo y a instruirse en la cultura helenística. Al parecer esta

---

<sup>65</sup> Ver Héctor Herrera Cajas, José Marín, *El imperio Bizantino. Introducción Histórica y Selecciones de Documento*, Cuadernos, Santiago, Byzantion Nea Hellás, Serie Byzantiní Historia I, 1998, pp. 55-56

concepción favorable del otro era correspondida, pues el imperio se presentó diplomático e incluso servil frente a ciertas peticiones de ayuda musulmanas, como en el año 707 en el que asistieron la construcción de una mezquita en Medina, aunque esta cercanía pueda relacionarse más con una estrategia diplomática que con una real empatía y respeto por su cultura.

Fue el miedo tal vez lo que agudizó las diferencias y roces; el miedo a la expansión territorial y geográfica socavó las primigenias buenas intenciones y llevó a la construcción de un enemigo mitificado, cuyas principales características atribuidas en los relatos eran precisamente las opuestas a los valores cristianos. El imperio romano, en su mayor etapa de debilidad, no podía permitir que ese miedo se convirtiese en realidad, y frente a la gran expansión de la dinastía Ummaya (661—750) se llegó incluso a pensar: “el antiguo Mare Nostrum pronto se convertirá en un lago musulmán<sup>66</sup>”, no se podía escatimar en actos ni juicios que detuviesen aquella imparable expansión.

Para Jean Delumeau, el miedo ha jugado un rol capital dentro de la historia y, sobre todo, de la historia del cristianismo: “¿Por qué ese silencio prolongado sobre el papel del miedo en la historia? (...) Por auténtica hipocresía, lo mismo el discurso escrito que la lengua hablada —ésta influenciada por aquél— han tendido durante mucho tiempo a camuflar las reacciones naturales que acompañan la toma de conciencia de un peligro<sup>67</sup>” y este peligro —el islam— fue el motor de una creación mítica generada por el miedo de los cristianos frente a un nuevo escenario.

---

<sup>66</sup> Ver Melo, *Yihad: definición, desarrollo y aplicación*, Op cit. p. 8

<sup>67</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, D.F. México, Editorial Taurus, 2005, p. 12.

Este protagonismo del miedo en la historia no surge en el Occidente de la mano del cristianismo, sino que es posible apreciarlo en la cultura griega, en la que se veía al miedo como un castigo de los dioses, por lo que se le que se divinizó junto al temor, mas sí toma mayor relevancia con el surgimiento de la iglesia, que se vale de él para combatir elevadas preocupaciones de forma más visceral en la población creyente: “Los hombres de la iglesia designaron y desenmascararon a este adversario de los hombres (el diablo). Hicieron el inventario de los males que es capaz de provocar, y la lista de sus agentes: los turcos, los judíos, los herejes, las mujeres (especialmente las brujas). Partieron a la búsqueda del Anticristo, anunciaron el juicio final, prueba terrible, desde luego, pero que al mismo tiempo sería el fin del mal sobre la tierra”<sup>68</sup> La creciente superstición en el cristianismo y la cada vez más larga lista de sus enemigos, son claras muestras de la estrecha relación que éste forjó con el miedo, que marcó su forma de relacionarse con diversos sucesos, entre estos, con la expansión del islam, gatillando la expansión del germen del mito, que se ha propagado hasta el día de hoy en forma de prejuicios y estereotipos.

---

<sup>68</sup> *Idem*, p. 42

## Capítulo II: Badr y Covadonga,

### El rol unificador

*Un mito puede inventarse a sí mismo sin cesar*

*(Orientalismo, Edward Said)*

Toda civilización reconoce en sus cimientos la existencia de un mito fundante, una tradición cohesionadora que otorgue identidad y unidad a un pueblo, en la que los rasgos más notorios de su carácter, encarnados en un líder carismático o un héroe, triunfen sobre un escenario adverso y demuestren la fortaleza y el sitio providencialmente asegurado para ese pueblo en la historia.

En la modernidad el carácter mítico del pensamiento ha llegado a su punto cúlmine tras siglos de estar supeditado a lo racional; hoy por hoy la sociedad se ha vuelto a una estructura de pensamiento que creíamos ligado a la antigüedad: “Tal vez el carácter más importante, y el más alarmante, que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos es manifiesta.

Después de una lucha breve y violenta, el pensamiento mítico pareció que obtenía la victoria clara y definitiva. ¿Cómo fue posible esta victoria?”<sup>69</sup>

Los mitos, que en primera instancia se ligaban a una fase rudimentaria de la cultura humana, al relacionarse con la imaginación y la fantasía, han sido, a lo largo de los tiempos, constantes que denotan una complejidad mucho mayor que la en un principio otorgada, pero ¿qué es realmente el mito? Diversas ramas de estudio han intentado definirlo sin llegar, hasta ahora, a un total consenso, “No es el producto de la reflexión o el pensamiento, ni basta con describirlo como el resultado de la imaginación humana. La sola imaginación no puede explicar todas sus incongruencias y sus fantásticos y grotescos elementos. El responsable de esos absurdos y contradicciones sería más bien la *urdummheit* (término Alemán para la ‘estupidez primitiva’) del hombre. Sin esta primitiva estupidez no existiría el mito (...) Históricamente no hallamos ninguna gran cultura que no esté dominada por elementos míticos y penetrada de ellos. ¿Diremos entonces que todas esas culturas –la babilónica, la egipcia, la china, la india, la griega- no son más que disfraces y máscaras de la ‘primitiva estupidez’ del hombre, y que, en el fondo, carecen de positivo valor y significación?”<sup>70</sup>

Claramente la primitiva estupidez del hombre no es razón suficiente para la existencia del mito como base de todas las grandes civilizaciones antiguas, y menos para su validez en la vida actual. El mito en sí mismo responde a una necesidad primordial, el llenar la búsqueda de una unidad en lo diverso, de una unidad del sentimiento que le dé sentido a la conciencia de la universalidad y a la identidad de las culturas en la existencia. Asimismo el

---

<sup>69</sup> Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, D.F. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 7

<sup>70</sup> Cassirer, Op. Cit, p. 9

mito cumple con una función específica, la de objetivar las emociones: “Estas actividades (las que implica cada mito) difieren grandemente, pero cumplen todas con igual tarea: la tarea de la objetivación. En el lenguaje objetivamos nuestras percepciones sensoriales. En el acto mismo de la expresión lingüística, nuestras percepciones adquieren una nueva forma (...) el acto de ‘nombrar’ no consiste simplemente en aplicar un mero signo convencional a una cosa ya elaborada (...) Es más bien el requisito previo de la concepción misma de los objetos, de la idea de una objetividad real empírica. Y sin embargo hasta el mito tiene un cierto aspecto ‘objetivo’ y una función objetiva definida. El simbolismo lingüístico conduce a una objetivación de las impresiones sensoriales; el simbolismo mítico conduce a una objetivación de los sentimientos.”<sup>71</sup>

En el mito yacen entonces dos aristas vitales para nuestro estudio: la subjetividad del lenguaje y el rol que éste juega en la concepción y la creación de la realidad y la objetivación que yace en el mismo, la función de unificación que cumple para las sociedades.

El rol del mito en la historia es determinante en su aspecto objetivo y simbólico, y marca -con la construcción de la identidad propia- la formación de una otredad que quedará ligada intrínsecamente al rol mismo de la propia imagen, construida en pos de otorgarle sentido a una unidad nacional, siendo entonces una de las directrices principales de la ordenación de hechos que se dará en la construcción de un identidad cultural y étnica; “la mitología de una nación no viene determinada por su historia, sino que, por el contrario, su historia viene determinada por su mitología”<sup>72</sup>, así la secuencia de los hechos históricos

---

<sup>71</sup> Cassirer, Op. Cit, p. 58

<sup>72</sup> Ernst Cassirer, *The myth of the State*, en Raquel Homet, “La pérdida de España mito motor de la reconquista”, *Temas medievales número 4*, Buenos Aires, DIMED-IMHICIHU-CONICET, 1994, p. 89



importantes y característicos de cada cultura se verán afectados y hasta direccionados por estos primeros hitos elegidos, reconocidos como base de la cultura propia, cuyo desarrollo apunta al triunfo en un campo de batalla o a una exhortación a los ejércitos, entre otros hechos dignos de mitificar.

Las batallas de Badr y Covadonga son fiel reflejo de la proyección de una idea de nación primigenia tanto en el Oriente musulmán que consolidará su identidad religiosa mediante la espada y un triunfo bélico, como en el Occidente cristiano que conformará la idea de una Europa unificada de la mano del cristianismo y de sus proyecciones universalistas; los relatos que cada cultura elaborará en torno a los hechos permanecerán como verdad única y como nicho identitario al que –si bien las culturas se han modificado a través de los siglos, y la cristiandad medieval no es homologable a la cultura occidental– cada una de las partes puede recurrir, en búsqueda de cimientos, hasta el día de hoy.

La idea de la tendencia a la mitificación es una característica que usualmente se le otorga en mayor medida a la cultura oriental, que se desenvuelve lejos de la afición a la ciencia exacta y al pragmatismo de Occidente. Esta es sólo una arista más del prototipo que prima en el imaginario actual, en el que el Este está dominado por lo sensual y místico y el Oeste por lo intelectual y teórico, aseveración que se enmarca en una peyorativa visión masculina del mundo, que sitúa en el Oriente a los enigmas, suntuosidad y atractivos de una mujer, negándole las capacidades de razonar, producir y teorizar, asignadas a Occidente. Frente a esta hipótesis, Jacques Berque ya asumía la tendencia a la mitificación presente en la idiosincrasia francesa, que ,contra todo pronóstico, se igualaba a la árabe, considerada mucho más asidua al mito en parte por su propensión a la tradición oral y su misticismo; “un estudio americano reciente llevaba el título de ‘los fabulosos franceses’. Descubrió en

nosotros la misma facilidad para el mito que nos sorprende en los árabes. Así pues, es más cuestión de grado que de naturaleza. Por tanto, en las actividades presentes del Oriente, habrá que separar la parte de lo concreto, de lo razonable, de la de un idealismo propicio así para el entusiasmo como para el error”<sup>73</sup>, este entusiasmo estaría también presente en los albores de la historia europea.

¿Cuán determinantes serán los primeros relatos –mitificados y resignificados con fines religiosos, políticos y culturales- para la consolidación de una animadversión entre cristianos y musulmanes? ¿Cómo se entenderá la tan polémica concepción de violencia de cada una de las partes a partir de éstos? Badr y Covadonga serán los mitos fundantes de una historia de desencuentros y a la vez un espejo de lo que cada cultura espera de sí misma, cumpliendo cada batalla por su parte el mismo rol para las religiones enemigas, serán un símbolo a estudiar en la conformación de dos identidades aparentemente opuestas.

Mediante el análisis de estos dos hitos fundantes, nos introduciremos en el estudio de la gestación de la identidad cristiana-occidental y musulmana-oriental, basándonos en el discurso como medio de constitución de los cimientos religiosos y culturales, que se opondrán y prevalecerán hasta nuestros días, traspasando las barreras de la mitificación para asentarse en el plano de lo aceptado como real, o al menos adquiriendo un valor preponderante en la auto concepción cultural. Los relatos de cada suceso desde distintas fuentes nos llevarán entonces a acercarnos a una interpretación cabal de las pretensiones de totalidad y sacralización del discurso y del lugar que la violencia ocupará en cada una de estas religiones.

---

<sup>73</sup> Berque, Op. Cit. p. 70.

❖ Violencia, Totalidad y Sacralización:

Puntos de encuentro entre visiones divergentes

*Hay vocablos que tienen fuego de rayos*

*Y que incendian donde caen*

*(Altazor, Vicente Huidobro)*

Badr y Covadonga, mitos fundantes no sólo de una civilización, sino también de un desencuentro, tienen más de un elemento en común, traspasando sus similitudes el plano del neto discurso instrumental, para instalarse en el código de la violencia aceptable, de los afanes de universalidad, de lo sacro y lo profano y del nuevo sentimiento de totalidad, de cohesión y proyección como un todo religioso providencialmente inserto dentro de la historia.

El islam, desde sus inicios, plantea una negación al uso de la fuerza y de la violencia injustificada, es, como bien dijimos, una religión de paz por sobre todo. Aún así, dentro de sus sustentos está considerada la existencia de la guerra como una realidad innegable e inevitable en ciertos casos, tales como el ataque a la *verdadera religión*. Su base cultural tribal (“el mundo árabe antes del islam era una tienda de guerra”<sup>74</sup>) es garante de que la violencia sí ha ocupado un lugar importante dentro de la idiosincrasia árabe, y, como tal, no es negada sino ‘encauzada’ –y, cómo no, también justificada por escritos posteriores a los hechos en sí, que dirigen los encuentros por una línea moralmente aceptable- por los

---

<sup>74</sup> Melo, *El Yihad: definición, desarrollo y aplicación*, Op. Cit, p. 44

preceptos de la nueva religión profesada por Mahoma, en cuyo libro sagrado se reitera majaderamente “Dios no ama a los que se exceden”.

Dentro de esta dinámica cabe señalar que el yihad no formaba parte de los cinco pilares del islam<sup>75</sup> sino que era tan sólo una obligación ocasional, que no implicaba necesariamente el uso de la violencia como actualmente se afirma al emparejarlo directamente con el concepto de cruzada o guerra, sino que quiere decir textualmente “esfuerzo en la vía de Dios” pudiendo ser de carácter físico -defensa de la religión mediante la guerra (pequeño yihad)- o espiritual -enfocado en vivir según los preceptos religiosos (gran yihad)-. El pequeño yihad fue en su mayoría aplicado durante el primer periodo expansivo islámico, aunque no llegó a consolidarse hasta la época de Saladino<sup>76</sup>, precursor de la dinastía ayubí, en el siglo XII, quien unificó el movimiento en contra de los cruzados.

La historia frente a la violencia recorrida por el cristianismo y denotada en la importancia dada a una batalla como símbolo de unificación religiosa y acercamiento al universalismo de su doctrina es, al contrario, ambigua. Como bien sabemos, Jesucristo se negó rotundamente a la ejercer la violencia de cualquier tipo durante toda su vida de predicación; aún cuando expulsó a los mercaderes del templo arrojando su mercadería, no utilizó el apoyo de las masas para acentuar su liderazgo ni desplazar al gobierno de la época mediante medios físicos, llegando inclusive a aseverar en una oportunidad: “habéis oído lo que se dijo: Ojo por Ojo, diente por diente. Pues yo os digo que no opongáis resistencia al malvado. Antes

---

<sup>75</sup> Arkan al-Islam: la ley musulmana impone a los fieles cinco obligaciones principales, entre los actos que se refieren al culto, llamados ‘pilares del Islam’ y son: la sahada o profesión de fe, la salat u oración ritual, la zakat o limosna legal, el sawm o ayuno (del mes de ramadán) y el hay o peregrinación a la Meca, Maillo, Op. Cit, p. 185

<sup>76</sup> Melo, *Algunas consideraciones en torno al concepto de Dihad*, Op. Cit. p. 66.

bien, si uno te da un bofetón en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda”<sup>77</sup>. Aún así cabe destacar que Jesucristo nunca condenó totalmente el uso de las armas, aunque sí la violencia insensata<sup>78</sup>, lo que deja la puerta abierta a interpretaciones posteriores por parte de los fieles y de los teóricos cristianos.

La defensa de la paz del cristianismo entró en su fase de transformación con la conversión del Imperio Romano en Imperio Cristiano -tras la conversión del emperador Constantino- momento en el que la búsqueda de una Iglesia terrenal como realización de los preceptos del cristianismo pasó a cobrar mayor importancia y a justificar el uso de la violencia mediante una nueva doctrina que comenzó por aceptar determinados tipos de guerra; “en lo sucesivo y a continuación de Constantino, los emperadores cristianos se consideraron también investidos de la misma misión: promover, imponer después la religión cristiana en el Imperio, combatir, incluso perseguir, a los paganos y a los cristianos disidentes, cismáticos o ‘herejes’, es decir, a todos los que no adoptaron las decisiones de la jerarquía eclesiástica en la ‘Gran Iglesia Romana’, sostenida por el emperador, que en adelante definió la ortodoxia.”<sup>79</sup>

Ese fue el inicio de un proceso de escalada de violencia en el cristianismo, que desde su cúpula de poder, antes del relato de la batalla de Covadonga, que aquí analizaremos, celebró el triunfo del duque Eudón de Aquitania sobre los musulmanes en Toulouse el 721, abriendo la puerta a un rechazo organizado e institucional frente al islam, justificando el accionar bélico frente a este como ‘guerra justa’; “el conflicto islam-cristiandad comenzó a hacerse sitio en las mentalidades y en las preocupaciones de los eclesiásticos en Occidente.

---

<sup>77</sup> La Biblia, Mateo 5:38-39

<sup>78</sup> Marín, Op. Cit. p. 66

<sup>79</sup> Jean Flori, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, p. 36.

Iba a aumentar la intensidad, tanto en el mundo cristiano como en el mundo musulmán, del movimiento de sacralización de la guerra conducida contra los ‘infielos’.”<sup>80</sup>

➤ Batalla de Badr

Sucedida el año 624, la batalla de Badr marcó el punto de inflexión tras el cual Mahoma logró derrotar a sus oponentes de la tribu Quraysh<sup>81</sup> en la Meca, dando paso a la victoria de una religión consolidada y unificada. Badr es de vital importancia para el islam y su triunfo se atribuye a la providencia y a la fortaleza de Mahoma, que en conjunto supieron llevar a las tropas a la victoria en una situación adversa.

La predicación del profeta, iniciada el 610, toma su curso final el 622, año en que Mahoma es expulsado de la Meca principalmente por los quraysíes, la tribu árabe más destacada e influyente social y económicamente, a la que él mismo pertenecía, y que, tras su muerte, se convirtió en la veta suní del islam. La amenaza de una incipiente desestabilización económica y de la pérdida de los privilegios que hasta entonces la principal tribu de la Meca concentraba, propició una férrea oposición por parte del grupo a la expansión de la nueva religión debido a que ésta criticaba la concentración de la riqueza, que había aumentado fuertemente en los años previos al enfrentamiento. Debido a la nueva plutocracia de la Meca<sup>82</sup>, el sentido de comunidad clásico, propio de la sociedad tribal beduina, se había roto y Mahoma buscó con la hégira y con su póstumo retorno el encontrar

---

<sup>80</sup> Ídem, p. 61

<sup>81</sup> Quraysíes: Miembros de la tribu que dominaba la Meca al advenimiento del profeta Mahoma, cuyo antepasado epónimo era Qurays (“tiburoncillo”). A esta tribu pertenecían Muhammad (al clan Hasim), los cuatro primeros califas, o sea, los califas rasidun u ortodoxos, amén de los omeyas, los abasíes y, naturalmente, los alíes. Maillo, Op. Cit, p. 194.

<sup>82</sup> Temática tratada por Mantran, Op. Cit. p. 14

nuevas bases de solidaridad social que fueran más allá del lazo tribal y del poderío concentrado en su propia tribu<sup>83</sup>.

Este escenario traerá consigo tanto repercusiones espirituales –en el Corán las aleyas pasan de ser pacifistas y abocadas a temáticas muy alejadas de la violencia y la guerra, a belicistas- como materiales –representadas en la batalla de Badr en el que se inicia una guerra defensiva en esfuerzo colectivo en pos de la *verdadera religión*- que darán su dirección al curso del desarrollo y consolidación del islam<sup>84</sup>.

El entorno de la batalla de Badr estuvo determinado por la pobreza de la comunidad de Mahoma, que no tenía ocupación ni pertenencias en Medina, lo que los llevó a dedicarse al pillaje acometiendo ataques contra las caravanas que circulaban por la ruta comercial de la Meca hacia Siria, en este contexto de tensión y agresión se realizó el enfrentamiento señalado. Tras éste se solucionaron también asuntos prácticos como la división del botín, temática tratada en la sura 8 del Corán<sup>85</sup> denominada ‘el Botín’, que alude directamente al suceso.

El mismo 624, Mahoma se divorció definitivamente de la interpretación religiosa y del contenido de los libros sagrados de los judíos, declarando que la verdadera fe era la de Abraham, quien había construido la Ka’ba, por lo que los creyentes ahora deberían orar

---

<sup>83</sup> Esta división inminente en La Meca seguiría su curso hasta consolidarse también en otros territorios, en los grupos que aún mantuvieron la primacía de su lazo tribal: “Después de largos siglos, la unidad urbana se ha fraccionado en barrios. No se trata de una forma de origen, sino de ruptura. El repliegue de cada grupo sobre sí mismo lo lleva a exaltar sus intereses y sus virtudes conforme a un código de honor patriarcal que debe mucho al modelo beduino”, Berque, Op. Cit. p. 25

<sup>84</sup> Temática tratada por Diego Melo, *Europa y el Mediterráneo Musulmán: dinámicas de encuentro y desencuentro*, Valparaíso, Editorial Altazor, 2010. P. 20

<sup>85</sup> “Sabed que, si obtenéis algún botin, un quinto corresponde a Alá, al Enviado y a sus parientes, a los huérfanos, a los pobres y al viajero, si creéis en Alá y en lo que hemos revelado a Nuestro siervo el día del Criterio, el día que se encontraron los dos ejércitos, Alá es omnipotente” El Corán, 8:41

hacia esta y no hacia Jerusalén, rompiendo sus últimas amarras con los otros pueblos de la Escritura y reivindicando la verdad única contenida en el Corán<sup>86</sup>.

Apreciamos entonces, en ese preciso momento, la intención del profeta de consolidar los dictámenes de su religión, de perfilarla y darle forma para, desde una unidad clara tanto espiritual como comunitaria, lograr la expansión y la consolidación. La batalla de Badr es un enfrentamiento más entre tribus árabes, pero es tomada por el islam como muestra de su futuro sacro, de su poder frente a los demás y de la importancia del profeta en la unificación de éste. El relato del suceso se encuentra en un hadiz del compilador Al Bukhari y en el sagrado Corán, lo que denota la importancia de éste, ya que no se relatan directamente otros hechos bélicos en el libro sagrado.

El primero –en orden de los detalles del relato, mas no en importancia para los fundamentos del islam-se aboca a resaltar la rectitud de las intenciones del profeta –ya expuestas en el fragmento símil a la exhortación de Abú Bakr señalado en el capítulo primero- y en la voluntad divina del triunfo, este fragmento muestra que la victoria está asegurada por Alá desde antes incluso de que la batalla sea efectuada:

*En el día de la batalla de Badr, el profeta dijo, "Oh Alá! Apelo a ti para cumplir tus convenios y promesas. O Alá! Si tu voluntad es que ninguno deba adorarte entonces da la victoria a los paganos."Luego Abu Bakr lo tomó de la mano y dijo, "Esto es suficiente para ti" El profeta salió diciendo, "La multitud será puesta a vuelo y mostrarán sus espaldas”<sup>87</sup>*

---

<sup>86</sup> Mantran, Op Cit. p. 24

<sup>87</sup> Al Bukhari, vol. 5, libro 59, p. 975



El Corán, por su parte, hace énfasis en el rol de las tropas como instrumentos de Alá, quien los beneficia material y espiritualmente por su fe. También muestra al enemigo como guiado por el demonio, quien además se intimida por el poder y la severidad de Alá, magnánimo ante sus empequeñecidos rivales.

*No erais vosotros quienes les mataban, era Alá Quien les mataba. Cuando tirabas, no eras tú quien tiraba, era Alá Quien tiraba, para hacer experimentar a los creyentes un favor venido de Él. Alá todo lo oye, todo lo sabe. (8:17)<sup>88</sup>*

*Y cuando el Demonio engalanó sus obras y dijo: ‘¡Nadie podrá venceros hoy, yo os protejo!’ Pero, cuando las dos tropas se divisaron, dio media vuelta y dijo: ‘Yo no soy responsable de vosotros. Veo lo que vosotros no veis. Temo a Alá. Alá castiga severamente’<sup>89</sup>*

Ninguna de las fuentes que se refieren al suceso lo relatan en su orden temporal o resaltan los principales hitos de la batalla, sino más bien se enfocan en las intenciones del profeta y su gente y en el poderío de Alá, denotando su mentalidad netamente religiosa en el que no se busca detallar lo material ni dar mayor explicación de los sucesos, ya que, como señalamos anteriormente al retratar la mentalidad de Teófanos el confesor, “cuando lo que sucedió tiene que ver con la voluntad divina, basta con registrar que ha sucedido”<sup>90</sup> Este rasgo de la mentalidad árabe marca una clara diferencia con el de la concepción occidental de la realidad.

---

<sup>88</sup> El Corán, 8:48

<sup>89</sup> Ídem, p. 165

<sup>90</sup> White, Op. Cit. p. 27

Los relatos de la batalla de Badr sientan tanto las bases del ideal de líder oriental, en el que no se busca tan sólo a un jefe religioso, sino también a uno militar y político, como de lo que se comenzará a considerar como guerra santa para Oriente, mas no constituyen directamente los fundamentos de la doctrina del yihad, pues esta recién será elaborada un siglo tras la muerte de Mahoma y no se desprenderá solamente del Corán y la sunna, sino de la construcción de distintas escuelas de pensamiento que elaborarán la ley islámica; “el primer jurista a quien se le atribuye una doctrina del yihad fue Sufyan al-Tahwri quien lo definió como el ‘esfuerzo en el camino de Dios’, esto sucedió en el 715”<sup>91</sup> En relación a la concepción de la violencia y de la guerra santa para cristianos y musulmanes, podemos afirmar que la doctrina del yihad, en la que la guerra tiene un carácter primordialmente defensivo, mas ligado también a la necesidad de expansión sobre los territorios dominados por los infieles –Dar al Harb- propio de una religión con pretensiones universalistas, será constituida de forma mucho posterior a la batalla de Badr, y, aunque se verá ejercida durante el periodo expansivo de la dinastía Ummaya, no se mantendrá de forma organizada y unificada hasta el periodo de las cruzadas, cuando surge su supuesta respuesta occidental, por lo que esta relación causa-efecto, comúnmente asumida por la historiografía tradicional, nos resulta poco concisa ¿Cómo pueden haber sido las cruzadas respuesta directa a una doctrina de yihad que aún no estaba completamente instaurada? La distinción entre lo concebido como guerra santa en Occidente y la yihad es aquí el punto primordial, pues ambos conceptos, aunque usualmente emparejados, no son homologables, ya que difieren tanto en sus bases como en sus fines. Para James Turner Johnson la aceptación de la guerra santa y luego su rechazo en Occidente se debe principalmente a tres razones: el concepto de

---

<sup>91</sup>Diego Melo, “Algunas consideraciones en torno del concepto de Djihad y su aplicación en época de las cruzadas”, *Intus Legere número 6 vol. 2*, Santiago, Editorial UAI, 2003, p. 65

guerra santa nunca ha estado claro en Occidente, la relación entre la iglesia y el Estado siempre ha sido ambivalente, por lo que la aceptación de la guerra santa ha sido coyuntural y circunstancial y la tradición normativa de la guerra en occidente no se ha basado en el concepto de guerra santa como tal, sino en el de guerra justa, de San Agustín.<sup>92</sup> Contrariamente a esto, el islam tiene amplias normativas para la guerra que se ocupan tanto de sus fundamentos como de sus aspectos prácticos y, al ser indisolubles los conceptos de iglesia-estado, no se da ningún tipo de variable circunstancial debido a conflictos entre esferas.

La importancia de la elaboración tardía de la doctrina de la yihad y el preponderante rol de la guerra en el cristianismo a veces son variables obviadas en un análisis en el que no es posible divorciar ni hermanar ambas posturas totalmente; desde esa postura Bernard Lewis afirma “entre cruzada y yihad hay similitudes pero existe una diferencia, la cruzada es un acontecimiento tardío en la historia cristiana y, hasta cierto punto, marca un desvío radical de los valores cristianos básicos tal como se expresan en los evangelios. La yihad está presente desde el principio de la historia islámica en las Escrituras, en la vida del profeta y en los hechos de sus compañeros y sus sucesores inmediatos”<sup>93</sup>

Yihad no es guerra<sup>94</sup> aunque así lo sostenga la historiografía clásica, y el relato de la batalla de Badr muestra un punto de inflexión interesante en cuanto al uso de la violencia por parte del islam, antes negado totalmente: “En todo el periodo en que los musulmanes son perseguidos, la historia nos habla de una constante sumisión a los designios de Dios.

---

<sup>92</sup> James Turner Johnson, *The Holy War idea*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 23, 24

<sup>93</sup> Lewis, *La crisis del Islam, guerra santa y terrorismo*, Op. Cit. p. 58

<sup>94</sup> *Harb* es la palabra árabe para denominar la guerra como tal, yihad se ha asociado a ésta erróneamente al enlazarla con el concepto de cruzada cristiano. Ver Melo, *Algunas consideraciones en torno del concepto de djihad*, Op. Cit. p. 65

Finaliza esto con la batalla de Badr (624), momento en el cual le es permitido al profeta combatir en defensa propia. Hasta antes de ese momento, sólo encontramos una incólume defensa hecha en base a la palabra.”<sup>95</sup>

El relato de Badr se centra principalmente en lo sacro y altivo moralmente de la batalla, en la que Alá es partícipe y cogestor de la victoria, y eleva el carácter de la guerra a algo regido por normas que no escapan de la misión del Islam; Mahoma actúa en defensa propia y de la fe en contra de la tribu enemiga que profana el lugar sagrado donde yace la Ka’ba y por ende, es el deber moral combatir. Este símbolo representará para el islam el enfrentar cara a cara a la violencia permitida, dejando así el periodo pacifista y pasando al expansivo-defensivo, en el que se busca salvaguardar la *verdadera religión*. Aun considerando esto, cabe destacar que tras Badr no se forjó una milicia de Alá ni oleadas expansivas organizadas y dirigidas expresamente a apoderarse de la vasta cantidad de territorio que finalmente llegaron a ocupar; “la debilidad de la resistencia de sus oponentes y la impopularidad de Constantinopla en Egipto y en Siria, la crisis de la sociedad Sasánida tanto como la movilidad militar de los beduinos, indiscutible y sorprendente, explican la transformación de unas simples incursiones en unas auténticas conquistas.”<sup>96</sup>

Badr es entonces muestra del patrón que regirá los principales encuentros bélicos insignes del islam, en los que el relato lógico del devenir de la batalla se obviará y se exaltarán las características morales y sacras de sus líderes, siempre bajo la ayuda y voluntad de un Alá omnipresente y todo poderoso. Es importante resaltar, a su vez, que no todo mito fundante es necesariamente bélico, lo que resulta decidor en cuanto a las características y

---

<sup>95</sup> Melo, *Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán*. Op. Cit, p. 47

<sup>96</sup> Michel Kaplan, Bernardette Martin, Alain Ducellier, *El Cercano Oriente Medieval*, Madrid, Editorial Akol, 1988, p. 64

finés de una cultura, sin embargo el punto recién señalado, en el que lo importante no es la batalla en sí misma sino la rectitud y el triunfo moral, sí dictaminará cuál será la mirada de los musulmanes frente a la guerra, que consideran válida sólo al ser sacra y al enmarcarse dentro de los rangos permitidos por Alá, dando curso a su propia doctrina de guerra santa.

➤ Batalla de Covadonga

Acaecida el año 722 en la cueva de Covadonga, esta batalla es considerada el punto de partida de la reconquista española que se expandirá hasta el s. XV, en el que definitivamente el periodo denominado Al Ándalus<sup>97</sup> llegará a su fin con la toma de Granada a manos de los reyes católicos.

El héroe exhortador de este proceso será Pelayo, primer monarca del reino de Asturias, muerto el 737, quien tras negarse a pagar los impuestos a los árabes, inicia un encuentro bélico con las tropas del gobernador Munuza, quien además recibió un gran contingente de refuerzo, que junto a sus tropas fue derrotado -contingente cuyo número fue claramente aumentado por los cronistas cristianos en orden de exaltar su victoria-. Según concuerdan los relatos, la batalla de Covadonga fue más bien pequeña, y la importancia otorgada a esta se relaciona netamente con la mitificación de la primera victoria frente a los invasores musulmanes, que, mediante su divulgación y consolidación en el imaginario europeo, será la antesala de todo un proceso que libraré a España de la invasión árabe y creará la idea de una Europa unificada.

---

<sup>97</sup> Andalus (Al-) Término geográfico con el que en el mundo islámico se designó de manera general la península Ibérica hasta el final de la Edad Media (...) Sea como fuere, mientras los autores hispanocristianos de las edades medias emplean Spania o Hispania para designar la península Ibérica (y en su caso la porción territorial dominada por el Islam), los autores árabes utilizaron la expresión al-Andalus para referirse a la España musulmana, independientemente de su extensión geográfica. Maillo, Op. Cit. p. 36

Según Margarita Torres, Covadonga fue un mito necesario para exaltar a los futuros combatientes mediante el ejemplo y para crear identidad española; “todos los grandes procesos humanos, a lo largo de los últimos dos mil años, han adoptado un símbolo como distintivo, el de la reconquista es sin duda Covadonga. Un marco adecuado, un héroe digno de un cantar, una hermosa narración pletórica de virtud, providencia divina y capaz de insuflar el suficiente valor a los oyentes que, absortos en el relato, juegan a ver, sobre las llamas del hogar, a las tropas ismaelitas”<sup>98</sup> Pero este cantar, concebido como un respaldo a la identidad europea, no se quedó netamente en el campo del mito, pues fue recibido por el oyente como real, constituyendo un relato que se conservó como historia y no sólo como fantasía, siendo finalmente la piedra angular de un proceso histórico verídico; el de la reconquista.

Ron Barkai se referirá al rol de Covadonga desde el relato del rey Alfonso III, o Códice de Roda, escrito en el siglo IX, que a continuación presentaremos: “El relato de Pelayo y el milagro de la cueva –que por primera vez apareciera en las crónicas del rey Alfonso III- se convirtió en un elemento importante de la tradición cristiana. Se trata de un relato mítico y una de sus principales funciones consiste en reforzar la autoimagen de la sociedad cristiana de la España, azotada por las catástrofes de la derrota sufrida a manos de los musulmanes”<sup>99</sup>

*Y como Dios no necesita lanzas, sino que da la palma de la victoria a quien quiere, los cristianos salieron de la cueva para luchar con los caldeos; emprendieron estos la fuga, se dividió en dos su hueste, y allí mismo fue al*

---

<sup>98</sup> Margarita Torres, *Las batallas legendarias*, Barcelona, Editorial Debolsillo, 2003, p. 46

<sup>99</sup> Barkai, Op. Cit. p. 111

*punto muerto Alqama y apresado el Obispo Oppas. En el mismo lugar murieron ciento veinticinco mil caldeos, y los sesenta y tres mil restantes subieron a la cumbre del monte Aseuva y por el lugar llamado Amuesa, descendieron a la Liébana. Pero ni estos escaparon a la venganza del señor: cuando atravesaban por la cima del monte que está a orillas del río Deva, junto al predio de Cosgaya, se cumplió el juicio del Señor: el monte, desgajándose de sus cimientos, arrojó al río a los sesenta y tres mil caldeos y los aplastó a todos. Hasta hoy, cuando el río traspasa los límites de su cauce, muestra muchas señales de aquellos.*<sup>100</sup>

Al relato del rey Alfonso, sumamos la tardía crónica del musulmán Ahmed ibn Mohammed al-Maqqari, historiador argelino nacido en el siglo XVI, cuya obra sobre la historia del reino musulmán fue auspiciada por un mecenas en Damasco durante el principio del siglo XVII y compila diversas versiones pasadas sobre la historia de Al-Ándalus. Así también tuvo repercusiones posteriores tanto en autores musulmanes como españoles, que basaron sus trabajos en los exhaustivos ocho tomos que la componen:

*Dice Isa Ben Ahmad Al-Razi que en tiempos de Anbasa Ben Suhaim Al-Qalbi, se levantó en tierra de Galicia un asno salvaje llamado Pelayo. Desde entonces empezaron los cristianos en Al-Ándalus a defender contra los musulmanes las tierras que aún quedaban en su poder, lo que no habían esperado lograr. Los islamistas, luchando con los politeístas y obligándoles a emigrar, se habían apoderado de su país hasta llegar a Ariyula, de la*

---

<sup>100</sup> Crónica del rey Alfonso III, en Claudio Sánchez-Albornoz, *La España Musulmana según autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1960, pp. 57-58

*tierra de los Francos, y habían conquistado Pamplona en Galicia y no había quedado sino la roca donde se refugió el rey llamado Pelayo con trescientos hombres. Los soldados no dejaron de atacarle hasta que sus soldados murieron de hambre y no quedaron en su compañía sino treinta hombres y diez mujeres. Y no tenían qué comer sino la miel que tomaban de la dejada por las abejas en las hendiduras de la roca. La situación de los musulmanes llegó a ser penosa, y al cabo los despreciaron diciendo: “Treinta asnos salvajes, ¿qué daño pueden hacernos?”<sup>101</sup>*

El relato real, escrito un siglo tras los hechos, comienza acentuando la característica antes por nosotros referida; esta será para los españoles la primera victoria de muchas, y la propagación del mito la sitúa en el lugar inicial para engrandecer el curso de los hechos e insertar la historia de España dentro del plan de providencial. Los números del ejército derrotado se acrecientan hasta cifras irreales para acentuar la dimensión de la victoria y, al igual que los árabes en Badr, los cristianos justifican su victoria por la voluntad e intercesión de Dios, quien lidera a los ejércitos hacia la victoria. El cronista juega aquí un rol fundamental, al situarse mentalmente en la fecha de los sucesos, a sabiendas de los resultados de estos, para exaltar en sus propios tiempos un suceso pasado con el fin de mantener viva la llama de la reconquista y de la constitución de una Europa unificada.

Al Maqqari por su parte urde su narración en base a una actitud confrontacional, tanto de parte de los árabes hacia Pelayo y los cristianos, llamándolos politeístas –un insulto de proporciones en la época, considerando el rol del monoteísmo –“ (la verdadera religión) era la palabra clave entonces, así como democracia (el correcto gobierno) es la palabra clave

---

<sup>101</sup> Crónica de Al Maqqari, en Sánchez-Albornoz, Op. Cit, p.59



ahora”<sup>102</sup>- como de los cristianos hacia los musulmanes sobrevivientes del enfrentamiento. Esta versión de los hechos compila, como ya mencionamos, los relatos árabes escritos hasta el siglo XVI y fue difundida tanto en círculos árabes como cristianos, alcanzando gran repercusión.

En los fragmentos aquí expuestos se presenta el futuro mito y la base de una nueva identidad que une al cristianismo con la identificación territorial de una Europa prontamente librada del invasor y unificada en su contra y en pos de la verdadera religión; “la total concretización del conjunto de imágenes cristianas se logró al unir de forma consciente las imágenes estereotipadas con una finalidad política. De esta manera, sirvieron para la toma de conciencia en la sociedad española cristiana<sup>103</sup>”.

La exaltación de la victoria conseguida en Covadonga es continuada con el relato de la batalla de Poitiers (también conocida como batalla de Tours, para diferenciarla del otro encuentro bélico sucedido en la misma ciudad el año 1356), ganada el año 732 a manos de Carlos Martel, quien derrota y mata al líder musulmán Al Gafiki, frenando totalmente el avance del islam hacia el norte de la península ibérica y cerrando la conformación mítica necesaria para urdir una nueva identidad europeo-cristiana, sin sumar ni restar datos, sino tan sólo reafirmando lo ya expuesto con anterioridad:

*Entonces Abd Al-Rahmán, viendo llena la tierra con la multitud de su ejército,  
atraviesa las montañas de los vacceos, pasa lo mismo por los terrenos llanos  
que por los abruptos, entra en el territorio de los francos y penetra tanto,  
castigándolo con la guerra, que en el combate que le presenta Eudes, más allá*

---

<sup>102</sup> Helen Adolf, “Christendom and Islam in the middle ages”, *Speculum* vol. 32, Ed. Medieval Academy of America. 1957, p. 105

<sup>103</sup> Barkai, Op. Cit. p. 84

*del rio Garona y de la Dordoña, le hace huir y sólo Dios sabe el número de muertos y de los moribundos. Mientras se detiene en destruir la Iglesia y los palacios de Tours e intenta saquear las iglesias, se encuentra en el interior de Francia con Carlos, cónsul de Austria, hombre belicoso desde su infancia y muy versado en asuntos militares, de antemano advertido por Eudes. Durante siete días uno y otro dudaban en presentar combate y al fin se despliegan en batalla y pelean duramente. Algún tiempo, las gentes septentrionales permanecen inmóviles como una pared o como si las mantuviese unidas un cinturón de hielo y pasan a cuchillo a los árabes. Pero cuando la gente de Austria, sobresaliente por la robustez de sus miembros y por su brazo de hierro, se abrió paso esforzadamente hasta encontrar y dar muerte al rey, la noche interrumpe al punto de la batalla, y (entonces) levantan las espadas y se reservan para la lucha al día próximo, al ver los enormes campamentos de los árabes. A la mañana siguiente, levantándose al amanecer, los europeos desenvainan sus espadas al divisar las tiendas y los tabernáculos de los árabes, ordenados en el campo, ignorantes de que estaban totalmente vacíos y creyendo que dentro de ellos se hallaban las falanges de los sarracenos preparadas para combatir. Enviaron exploradores y ellos averiguaron todo: que los ejércitos islamitas habían huido y que durante la noche, calladamente, en una apretada columna regresaron hacia su patria. Los europeos, temerosos de que el enemigo no les fuera a preparar por las sendas, con engaños, alguna celada, asombrados recorren en vano los alrededores en todas direcciones y,*

*no cuidando de perseguirles, se contentan con repartirse los despojos y el botín conveniente y vuelven alegres a sus patrias.*<sup>104</sup>

Este último relato fue escrito durante el siglo IX por Pseudo Isidoro, un obispo ficticio creado para guardar la identidad del anónimo autor, cuya obra también se conoce como ‘falsas decretales’. Este escrito, atribuido erradamente a San Isidoro de Sevilla, contiene además de compilaciones originales, documentos falsificados, por lo que su veracidad es puesta en duda actualmente. El estereotipo resumido en las dos características señaladas por Barkai como el símbolo del relato cristiano tras el aumento de la tensión religiosa frente al islam; la crueldad –expresa en la destrucción injustificada de las iglesias cristianas por parte de las tropas árabes- y el fraude, surge aquí nuevamente y se mezcla con la cobardía, desdibujando a un enemigo débil que recurre a las mentiras para salvar su vida sin tener el coraje de luchar por defender a su religión como la única y verdadera. Estos textos, al ser considerados auténticos en su época, fueron tomados ampliamente difundidos y reproducidos, logrando una amplia divulgación de sus ideas.

Para Franco Cardini, el rol de Poitiers dentro de la mitificación elaborada por el cristianismo fue vital para la postura de enemistad actual y concretó la idea de otredad que se inició con Covadonga, coronando la escalada de violencia con un muro que separa a ambos bandos hasta el día de hoy, y que ha sido sacralizado y continuado por la escritura y los medios de comunicación; “no obstante, el mito de Poitiers (...) ha contribuido en cierto sentido a racionalizar toda la historia de Europa como una historia de la confrontación con el Islam: sin Poitiers y el heroísmo de Carlos Martel –se ha dicho- el nombre de Alá habría sido anunciado por los mucines desde lo alto de las torres de Oxford, en aquella célebre

---

<sup>104</sup> Pseudo Isidoro en Sánchez-Albornoz, Op. Cit, p. 61

universidad se hubiera estudiado el Corán y la historia del mundo entero habría sido distinta. Es inútil pues dar nuevas dimensiones de la importancia y el papel de la batalla de Poitiers, aunque conviene invitar a la prudencia en cuanto a minimizar o ‘desmitificar’ el significado del evento. Hay que señalar que hoy en día ya nadie cree que fuera de vital importancia. El ‘mito’ de aquél conflicto sobrevive hoy sobre todo como cliché de los medios de comunicación: y, por otro lado, no hay nada más difícil de erradicar que un cliché de los medios de comunicación”<sup>105</sup> Mas que la proyección de cómo hubiese devenido la historia sin la mitificación de Covadonga o Poitiers, cabe analizar cómo en realidad ha devenido la historia sido tras la mitificación de éstas batallas, que, como bien señala Cardini, no deben ser en ningún caso minimizadas, pues sus alcances prevalecen hasta el día de hoy en la cultura occidental.

Todo el proceso vivido por el cristianismo en el que la guerra pasa a ser parte de lo aceptado, tiene como símbolo cúspide la mitificación de batallas como la de Covadonga y Poitiers, que llegan a ocupar un sitio sagrado dentro de los parangones de la historia de su religión en Europa, a pesar de la cuota de violencia que guardan, en un principio vetada por el mismo Jesucristo, que pasa a un lugar secundario cuando lo que se busca es forjar un imperio y una identidad. Es también en una instancia como ésta en que el concepto de *Europa* comienza a ser acuñado, emparejado en un binomio indisoluble junto al cristianismo, vencedor y forjador de una nueva identidad que triunfaría en el viejo continente, creando la idea de totalidad y unificación.

Covadonga es entonces muestra de la organización e intencionalidad en torno a la mitificación y aceptación de la guerra por parte del cristianismo, que culminaría en las

---

<sup>105</sup> Franco Cardini, *Nosotros y el islam*, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, p 16.

cruzadas, hito desde el cual se desprenden la mayoría de las enemistades cristiano-islámicas ya consolidadas por esas fechas.

Esa respuesta tardía a la expansión musulmana que para el cristianismo tuvo sus fines esclarecidos desde el comienzo, no fue totalmente comprendida por el islam, que se vio perplejo ante las oleadas de cruzados que ahora los combatían organizados bajo la bendición de la Iglesia; “si bien, los musulmanes comprendían la importancia que tenían las peregrinaciones a tierra Santa, no podían entender la violencia de las cruzadas (...) se percataban de que la búsqueda del peregrino era espiritual, pero no así la del cruzado, al que visualizaban nefasto, ya que a su juicio este buscaba conquista, dominio de tierras y ascenso político.”<sup>106</sup>

Badr y Covadonga, encarnación de los principios musulmanes y cristianos, conforman el mito que llevará a cada una de las partes a su consolidación identitaria y territorial, basándose ambas en lo bélico como sustento de la fuerza y del favor divino, cuya máxima expresión o quizá la más utilizada para convencer y aunar a los fieles será el triunfo militar mediante la intercesión de Dios, temática tratada por ambas fuentes presentadas con igual devoción y énfasis, denotando la similitud que alcanzaría la idea de la violencia para cada una de las supuestas opuestas culturas.

---

<sup>106</sup> Melo, *Algunas consideraciones en torno al concepto de Jihad*, Op. Cit. p. 68

### Capítulo III: Antítesis, Consolidación de un estereotipo

*“El tono es estridente”. Dijeron extranjeros que no saben*

*Cómo somos nosotros, y seremos*

*Si se nos da lugar.*

*(A peor vida, Armando Uribe)*

La construcción de estereotipos para definir a sus oponentes –por miedo, necesidad, utilización ideológica u otras variables que aquí hemos intentado abordar- ha primado en la historia de encuentros y desencuentros entre cristianos y musulmanes. Estos arquetipos que han sido proyectados hasta el día de hoy, encuentran su punto más álgido en las descripciones y referencias directas que hacen unos de otros, en las que, a diferencia de los relatos de batallas y encuentros diplomáticos que ya hemos abordado, los juicios no se infieren, pues son directos, textuales y estridentes, demostrando cuál era la opinión real que circulaba –o que se buscaba hacer circular- por cada una de las sociedades con respecto a su religión enemiga, opinión que conformaría las bases de un mito que sobreviviría a los análisis más exhaustivos, situándose como realidad a lo largo de la historia.

Para ambas culturas, lo diferente fue visto como negativo y se convirtió, con la mediación del discurso, en el opuesto, lo contrario a lo deseado y estimado como aceptable para la propia sociedad, llegando a encarnar la idea de aculturación, de todo lo considerado como ajeno y perjudicial.

Aunque fue en Occidente en donde la construcción de estereotipos llegó a consolidar una imagen fatal de los árabes, también en Oriente la similitud a lo occidental era considerada casi un insulto al identificárseles con la falta de moral y la explotación de sus pueblos. Umar, el califa más antiguo tras Abú Bakr, ya se lamentaba en el siglo VII por su asimilación a los reyes occidentales; “Umar dijo a Salman: ¿soy yo un rey o un califa? Y Salman contestó: si tú has recaudado de las tierras de los musulmanes un dirham, o más o menos, y lo has aplicado ilegalmente, eres un rey, no un califa. Y Umar lloró.”<sup>107</sup> Así también, Mahoma se refiere a la degradación que lo sucederá, utilizando el concepto de autoridad aplicado en Occidente -‘rey’<sup>108</sup>- y su desviación -‘tirano’- para ejemplificar la decadencia de los cargos de poder: “Después de mí habrá califas, después emires, después reyes, después tiranos”<sup>109</sup>

Aún así, los musulmanes no llegaron a conformar discursos unificados sobre el enjuiciamiento de sus enemigos ni a construir imágenes estereotipadas en torno a ellos, como sí procuró hacerlo el cristianismo, cuyos vejatorios relatos alcanzaron gran divulgación durante siglos, y que, mediante géneros populares como los cantares, expandió su enemistad y la concepción de los árabes como paganos por toda Europa, como bien lo

---

<sup>107</sup> Al-Tabari en Lewis, *Los árabes en la historia*, Op. Cit, p. 79

<sup>108</sup> ‘malik’, el concepto árabe para rey, tiene una connotación negativa entre los musulmanes, al referirse a un gobierno personal y arbitrario, en oposición a la idea de comunidad yacente en el califato. Ver Lewis, *El lenguaje político del islam*, Op. Cit.

<sup>109</sup> Lewis, *El lenguaje político del Islam*, Op. Cit. p. 75

demuestra el popular ‘Cantar de Roldán’, el más antiguo cantar de gesta escrito en lengua romance, en la Francia del siglo XI. En éste los musulmanes destrozan a sus propios ídolos al no poder vencer a los cristianos, quedando con esto calificados como paganos e idólatras; “Y después se dirigen a la cripta de Apolo, comienzan a quejarse, lo insultan feamente: ‘¿Por qué maldito Dios nos haces tal afrenta? ¿Por qué razón al rey dejaste sucumbir? ¡Ay, que paga tan mala das a quien bien te sirve!’ Después le van quitando el cetro y la corona, lo cogen con las manos de sobre una columna y lo tiran al suelo cayendo ante sus pies: con bastones muy grandes lo baten y destruyen. Después a Tervagán le quitan el carbunco y arrojan a Mahoma en medio de una fosa donde cerdos y perros lo muerden y patean”<sup>110</sup>

Este relato fue concebido y utilizado para justificar la animadversión y violencia de los españoles contra los supuestos paganos, demostrando que cada crónica y relato divulgado para concientizar al pueblo cristiano de la magnitud de su enemigo no quedó tan sólo en la dimensión de un documento muerto o un fantasioso mito, sino que, al alcanzar grandes proporciones e insertarse dentro de la historia, fue también un arma ideológica. Para Norman Daniel la clasificación de los musulmanes como paganos no es tan sólo una convención literaria propia de los cantares o crónicas de la época, sino más bien consecuencia de un esfuerzo propagandístico de la iglesia -ejecutado mediante los escritos eruditos que fueron forjando paulatinamente una enemistad tanto en los círculos académicos como en el pueblo- para justificar las primeras cruzadas<sup>111</sup> por lo que ningún adjetivo en los retratos del enemigo ha sido realmente dejado al azar, ya que buscan generar un ánimo determinado en el lector, situando a los acontecimientos dentro de cierta dinámica que favorezca este proceso; “ningún acontecimiento histórico es intrínsecamente trágico,

---

<sup>110</sup> Cantar de Roldán, Anónimo, CLXXXVII

<sup>111</sup> Véase Tolan, Op. Cit, p. 140



puede ser concebido como tal sólo desde un punto de vista particular o dentro del contexto de un conjunto estructurado de acontecimientos, entre los cuales goza de un lugar privilegiado. Porque, en la historia, lo que es trágico desde una perspectiva, resulta cómico desde la otra.”<sup>112</sup> En este proceso, el rol jugado por la Iglesia y los cronistas fue fundamental, y, hasta hoy, los retratos que concibieron con ciertos fines preestablecidos, persisten como sinónimo de la realidad para toda una civilización.

➤ Retrato del líder árabe:

La construcción cristiana en torno al profeta

*¡Es más bien el Anticristo precursor, aquél depravado Mahoma  
aquél pernicioso Mahoma! ¡Oh, si su socio apareciera ahora,  
aquél que debe venir, mi pie destruiría a la vez a los dos Anticristos!  
¡Oh escándalo! ¡El invitado del abismo, el huésped de Plutón,  
se ha adueñado de la ciudadela de Dios!  
¡Él se ha convertido en Dios de la obra de Salomón!  
(Gesta Tancredi, Raúl de Caén)*

Tanto en la exhortación del califa Abú Bakr a los ejércitos en Damasco, como en la plegaria de lealtad recitada por Mahoma previa la batalla de Badr –ambas abordadas en el capítulo primero-, reconocemos un ideal de líder árabe, que cumple al pie de la letra los mandatos del sagrado Corán, respeta a los pueblos enemigos, actúa con bondad y es capaz

---

<sup>112</sup> White, *El Contenido de la Forma*, Op. Cit, p. 113

de conducir a sus ejércitos hacia la victoria sin salirse de la senda de Alá, encarnando en sí al jefe político, espiritual y militar que su pueblo necesita. Esta última característica, la de ostentar todos los poderes en sí mismo, es lo que en mayor medida lo diferencia de la idea de líder predominante en occidente, en la cual sobre cada individuo recae una sola potestad, mas en el análisis cristiano, los líderes árabes son retratados como perniciosos farsantes que buscan tan sólo bienes materiales mediante el uso de la violencia.

Esta imagen conformada por el cristianismo, lejos de la concepción positiva de los líderes árabes, que mantienen tanto los fieles como los mismos líderes al referirse a sus antecesores, originada junto al surgimiento del islam y prolongada en el tiempo, fue forjada a medida que aumentaba la tensión religiosa hacia su nuevo oponente. Este retrato completamente distorsionado y degradante con respecto al profeta Mahoma y a la religión que encarnaba tuvo grandes alcances y repercusiones.

Así la visión inicial del líder árabe, refiriéndose en un principio a Mahoma, descrito como un príncipe de origen noble, prudente y clarividente<sup>113</sup> en la crónica bizantino-árabe del 741, y luego al califa Umar II, quien era calificado como bondadoso, paciente y respetado tanto por sus connacionales como por los extranjeros en la crónica mozárabe<sup>114</sup>, es trocada por algunos fieles y miembros de la iglesia en un retrato de lascivia y violencia que finalmente triunfa, alcanzando gran verosimilitud en Occidente.

Teófanos el confesor fecha en el año 629 la muerte de Mahoma (sucedida en realidad el año 632), con este motivo hace su primera descripción de la vida de éste, en la que exalta hasta la hipérbole los rumores y mitos existentes sobre el profeta en Bizancio -

---

<sup>113</sup> Barkaj, Op. Cit. p. 24

<sup>114</sup> *Idem*

difundidos por autores anteriores a él, como es el caso de Juan Damasceno y su tratado del siglo VII- con el claro fin de desprestigiarlo en los círculos religiosos y académicos y sugiriendo que sus revelaciones no eran más que síntomas de la epilepsia que supuestamente padecía:

*629: Este año murió Mohamed, el líder y falso profeta de los sarracenos (...) al principio de su advenimiento los judíos, confundidos, pensaron que era el Mesías que esperaban, así que algunos de sus líderes se le unieron y aceptaron su religión (...). Cuando lo vieron comer carne de camello se dieron cuenta de que él no era quien ellos creían, y no supieron qué hacer, pues tenían miedo de insultar su religión. Esos hombres oyeron cosas dichas por él dirigidas en contra de nosotros los cristianos, y permanecieron con él (...) Siendo indigente y huérfano, Mohamed decidió entrar al servicio de una mujer rica pariente de él, llamada Chadiga, como un trabajador contratado para acarrear camellos en Egipto y Palestina. Poco a poco se congració con esa mujer, que era viuda, y la tomó por esposa, ganando posesión de sus camellos y pertenencias (...) El estaba también afectado por epilepsia. Cuando su esposa se enteró de esto, estuvo angustiada, por haberse casado ella, una noble mujer, con un hombre que no era sólo pobre sino también epiléptico. Él trato empecinadamente de calmarla diciendo: 'Sigo teniendo una visión de un ángel llamado Gabriel, al verlo soy incapaz de soportar su visita, me debilito y caigo al suelo'<sup>115</sup>*

La descripción de Mahoma como un falso profeta será reproducida tanto por círculos académicos como por la realeza bizantina. Nicetas de Bizancio y Jorge Sincelo difundieron

---

<sup>115</sup> Crónica de Teófanos el confesor, Op.Cit. p. 464.

aquellas críticas durante el siglo IX<sup>116</sup>, ampliando los rasgos del estereotipo al vincularlo directamente con el demonio. Sumado a esto encontramos la versión del retrato de Mahoma que el emperador Constantino Porphyrogénito escribe en su libro *De Administrando Imperio*, del siglo X, en el que consolidará su propia visión del líder como un violento camellero estafador, que ha venido a pervertir con una herejía a la *religión verdadera*, sumando datos que concentrarán todo lo detestable para Bizancio, como la participación de ‘cierto arriano’, un hereje que había mentido por dinero apoyando la versión del profeta, con el fin de expandir su rechazo al islam dentro del círculo real bizantino:

*El blasfemo y obsceno Mahoma, a quien los sarracenos llaman su profeta, en su genealogía descende de la diseminada raza de Ismael, hijo de Abraham (...) Y la historia va más allá de éstos. Este Mahoma, siendo necesitado y huérfano, trabajó prestando sus servicios a una mujer de buena posición económica, su pariente, de nombre Chadiga, para cuidar sus camellos y comerciar para ella en Egipto entre los forasteros y en Palestina. Después, de a poco, se conracionó con la mujer, que era viuda, y se casó con ella. Ahora, durante sus visitas a Palestina, entre judíos y cristianos, siguió algunas de sus doctrinas e interpretaciones de las Escrituras. Pero, como estaba enfermo de epilepsia, su esposa, una noble y adinerada señora, fue mirada en menos por su unión con este hombre, que no sólo era desposeído sino un epiléptico dentro del negocio, y así él la engañó alegando: "Yo contemplé una visión del Ángel llamado Gabriel, y siendo incapaz de resistir su visión, caí"; y se le creyó porque un cierto Arriano, que pretendía ser un*

---

<sup>116</sup> Ver Flori, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada*, Op. Cit, p. 126

*monje, testificó falsamente apoyándolo para obtener ganancia. La mujer fue de esta manera obligada a aceptarlo y proclamar a otras mujeres de su tribu que él era un profeta. Este fraude alcanzó los oídos de un hombre llamado Boubachar.*

*Pues bien, la mujer murió y dejó a su marido como sucesor y heredero, y él llegó a tener una notable y muy buena situación económica y su malvada impostura y herejía se sostuvo en el distrito de Ethribos y el loco sujeto enseñó a quienes creyeron en él, que quien mata a un enemigo o es muerto por un enemigo entra al paraíso, y todo el resto de sus insensateces. Y ellos rezan, a menudo, a la estrella de Afrodita, que ellos llaman Koubar, y en sus súplicas lloran: "Alá wa Koubar", que significa, "Dios y Afrodita". Porque ellos llaman a Dios "Alá" y "wa" lo usan para la conjunción "y" y ellos llaman la estrella "Koubar", y así ellos dicen "Alá wa Koubar."<sup>117</sup>*

Los rasgos que de este retrato se desprenden serán mantenidos como la descripción de Mahoma en Bizancio durante siglos, surcaron las fronteras del Oriente y se asentaron en Europa occidental como verdad única e irrefutable que inclusive será, en parte, reproducida por la historiografía clásica de la época moderna. Así rasgos atribuidos a Mahoma y a los musulmanes, como el fraude, la ambición o la lascivia, serán aún considerados como factores de análisis en la actualidad –“el oportunismo de Mahoma desconcertaba a veces a sus primeros compañeros, sorprendidos por el reciente ascenso del algunos quraysíes”<sup>118</sup> afirman, por ejemplo, Kaplan, Martin y Ducellier-. Dentro de esta construcción cimentada

---

<sup>117</sup> Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, “Corpus Fontium Historiae Byzantinae”, *Trustees for Harvard University*, vol. I, Washington, 1948, Cap. 14

<sup>118</sup> Kaplan, *Op. Cit.* p. 63

durante siglos destaca el rol de la violencia atribuido por Occidente al islam, religión que vincula directamente con la espada, a pesar de tener varios puntos en común con el cristianismo a la hora de considerar sacra una guerra.

Además de la concepción positiva de los líderes árabes, mantenida entre sus fieles, quienes se encuentran completamente ajenos a los estereotipos que circulan entre los miembros de la cristiandad, encontramos también un prototipo de lo negativo, de lo condenable desde su prisma moral y cultural. Relatada por cristianos en la crónica mozárabe, la historia de Iscam, un rey árabe corroído por la ambición, encaja también en lo que los musulmanes consideran reprobable y alejado de Dios, mostrando una vez más un consenso en opiniones y en moral entre ambas culturas, que lo critican de igual forma:

*Izit se fue de este mundo al terminar su cuarto año de reinado, dejando el reino a su hermano Iscam y asociándolo después de él a un hijo de su propia sangre llamado Alulit. Este Iscam, mostrándose muy moderado al comienzo de su mandato, era 761, casi ya el quinto del gobierno del mencionado León, centésimo sexto de los árabes, realizó algunas expediciones provechosas por tierra y mar gracias a los generales del ejército que envió contra la Romania. En Occidente apenas realizó algo digno de mención. Pero después, llevado de su ambición, hizo un acopio tal de riquezas, mediante los generales que él mismo envió a Oriente y Occidente, como jamás fue conseguido por los reyes que existieron antes que él. Por esto, muchos pueblos se alejaron de su autoridad al ver que en él había una desmesurada ambición, resultando así*

*una desastrosa guerra civil que duró tres o casi cuatro años, sin que apenas pudiese someter a su dominio las provincias perdidas.*<sup>119</sup>

La rebelión de los pueblos frente a la ambición de su desmesurado gobernante, reprobado tanto por cristianos como por musulmanes, se basa en el mandato de Alá de no olvidar los orígenes ni caer en la ambición, contenido en la cuarta Sura del Corán, “¡Servid a Dios y no Le asociéis nada! ¡Sed buenos con vuestros padres, parientes, huérfanos, pobres, vecinos -parientes y no parientes-, el compañero de viaje, el viajero y vuestros esclavos! Dios no ama al presumido, al jactancioso”<sup>120</sup>. Así uno de los puntos reiterados de forma más común por los cristianos a la hora de definir a los árabes -la ambición- es rechazado también por la comunidad musulmana, demostrando que el prototipo Occidental sobre sus líderes se asemeja muy poco a lo que en realidad representan para su pueblo y a los valores sobre los que erigen su mandato.

A lo largo de los años, el retrato occidental de Mahoma ha mutado según las corrientes intelectuales imperantes en cada época, demostrando tener muy poco asidero en la realidad y estar, más que nada, basado en lo que se quiere que los occidentales crean de Oriente: “y la óptica de cada siglo, el concepto del cosmos y de la religión, las vivencias, ansias e ideologías occidentales del correr de los años se han reflejado en tales obras (biografías de Mahoma). Tras el Mahoma sensual, mordaz e impostor de la Edad Media vino el hombre racional de la ilustración. La publicación de material de primera mano a lo largo del siglo XIX permitió la aparición de nuevas biografías en que se reconocía la sinceridad del profeta de los árabes en la primera etapa de su predicación. A éstas, e intentando sus

---

<sup>119</sup> Crónica Mozárabe, Op. Cit, p. 91

<sup>120</sup> El Corán, 4:36

biógrafos compenetrarse con la realidad histórica de Arabia del siglo VII, siguieron otras obras en que se admitía, y casi se demostraba, la buena fe de Mahoma a lo largo de toda su misión y se le presentaba como uno de los mayores genios de la humanidad”<sup>121</sup>; como bien afirmó Edward Said, “lo que cuenta no es lo que la gente es o piensa, lo que importa es lo que puede hacer ser o pensar”<sup>122</sup>

De este modo, la concientización cada vez más aguda de la potencialidad del enemigo y de la necesidad de defender el cristianismo por parte de los cronistas, se ve plasmada en los dichos sobre Mahoma, que mutan y se endurecen con los años, denotando que el conflicto sigue latente y que su violencia crece en escalada, por lo que el ataque a sus fundamentos y a su ley debe ser firme y decididor; “cuanto más históricamente consciente de sí mismo es el escritor de cualquier forma de historiografía, más le incumbe la cuestión del sistema social y la ley que lo sostiene, la autoridad de esta ley y su justificación, y las amenazas a la ley<sup>123</sup>” El ataque a Mahoma representa entonces la desacreditación de todo el sistema que este sostiene; el islam se ve remecido completamente por las críticas a su líder que no representa a su pueblo tan sólo en el ámbito espiritual, sino también en el político y militar, logrando con esto el total repudio de Occidente a la nueva religión oriental por medio de textos que no están concebidos para informar, sino para proteger y atacar<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> W. Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973, p. 5

<sup>122</sup> Said, Op. Cit. p. 385

<sup>123</sup> White, *El contenido de la forma*, Op. Cit. p. 28

<sup>124</sup> Ver Lewis, *Gibbon on Muhammad*, Op. cit. p. 90



❖ La otredad:

Relato sobre el Occidente enemigo

A pesar de no haber constituido un prototipo unificado sobre los cristianos, los árabes sí se pronunciaron en diversas ocasiones sobre sus autodenominados enemigos, quienes -en palabras de cronistas bizantinos, sirios e incluso cristianos- fueron duramente criticados tanto por su trato con musulmanes como por las condiciones en las que mantenían a sus propias provincias dominadas. Estos pecados cometidos por los cristianos fueron tomados por la mayoría de sus relatores como el motivo por el cual sucedieron las invasiones musulmanas, consideradas tras esto un ‘azote de Dios’, además de insertarse en la mentalidad escatológica de los siglos IX y X que llevó a ubicar al surgimiento del Islam como un factor profético del fin de los tiempos.<sup>125</sup> El esfuerzo realizado por los narradores para insertar la historia de su pueblo dentro de un destino providencial fue una de las variables que condicionó los juicios hacia romanos o godos, quienes fueron identificados como culpables por los castigos que el pueblo cristiano estaba recibiendo.

Dionisio de Tel Mahré retrata la disposición de Teodorico, hermano del emperador Heraclio, frente a los árabes, cuya arrogancia lo llevó a la muerte a manos de éstos tras la conquista final de Damasco el año 656:

*Cuando Heraclio oyó de la muerte del patrikios Sergius y de la derrota de las fuerzas combinadas de los Romanos y los Samaritanos, le dio a su hermano Teodorico órdenes de reunir a todos los romanos que estuvieran con él en el norte de Mesopotamia y todos los que estuvieran al oeste del Éufrates. Con*

---

<sup>125</sup> Temática tratada por Flori, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada*, Op. Cit. p. 122

*todo listo y dispuesto y el ejército con toda su fuerza, se marcharon fanfarroneando con la mayor arrogancia y confianza en su superioridad numérica y en armas. (En la tarde) cada tienda en el campo se convirtió en un lugar de baile, regocijo, bebida y música. Y dijeron meneando sus cabezas: 'No les daremos a esos Árabes una segunda oportunidad. Son perros muertos, no más, no menos',<sup>126</sup>*

Esta postura de superioridad frente a los musulmanes no fue manifestada solo por un gobernante, sino que fue más bien una política imperial, que se diseminó a lo largo de toda su estructura burocrática, cruzando de los cargos más altos a los más bajos, como bien relata Teófanos el Confesor, al transcribir la negativa de un eunuco a darles su paga a los árabes contratados por el imperio, considerándolos inferiores e indignos:

*630 (...) Ahora, algunos de los vecinos Árabes estaban recibiendo pequeñas pagas de los emperadores para resguardar los sectores del desierto. En esos tiempos, cierto eunuco llegó a distribuir las pagas de los soldados y cuando los Árabes llegaron a recibir su paga según lo acordado, el eunuco los echó diciendo: '¡el emperador puede apenas pagar el sueldo a sus soldados, menos les va a pagar a estos perros!'<sup>127</sup>*

La soberbia frente al enemigo y lo peyorativo de la forma en que se referían a éste, presente en ambos relatos, se sitúa dentro de una batería de características negativas

---

<sup>126</sup> Dionisio de Tel Mahré, Op. Cit, p. 147

<sup>127</sup> Teófanos, Op. Cit, p. 466.

atribuidas por los relatores a los miembros del imperio cristiano, entre las que encontramos a la ya mencionada ambición –también rechazada por el islam- y a la desobediencia frente a las autoridades. Las rebeliones de ejércitos no serán hechos aislados dentro de las crónicas, en los que una y otra vez se mencionan graves desobediencias a los líderes militares y al emperador. Al pasaje de la crónica de Teófanos, mencionado en el capítulo primero, en el que el ejército de Baanes lo nombra emperador mientras reniega del poder de Heraclio durante la toma de Damasco, se suman hitos como la fuga del ejército de Rodrigo en pleno combate, narrada en la crónica Mozárabe:

*Rodrigo, más por astucia que por valor, invade el reino de los Godos (...) Tras reunir un gran ejército contra los árabes y los moros enviados por Muza, que estaban ya realizando incursiones en la provincia que hacía tiempo le estaba encomendada y devastaban muchas ciudades, se fue a las montañas Transductinas para luchar contra ellos y cayó en esta batalla al fugarse todo. Nel ejército que por rivalidad y dolorosamente había ido con él sólo por la ambición del reino.<sup>128</sup>*

Sobre este hecho se pronuncia también el rey Alfonso III, corroborando la idea de que estas derrotas eran concebidas como un castigo divino por mal comportamiento del líder de la expedición:

*Y así, como Rodrigo hubiera sabido de su entrada, les salió paso con todo el ejército de los godos para combatir con ellos. Pero como la escritura dice: “en vano corre aquél, a quien la iniquidad precede” aplastados por la mole de los*

---

<sup>128</sup> Crónica Mozárabe, Op. Cit. p. 69

*pecados de los obispos y de los suyos propios, y traicionados por el fraude de los hijos de Vitiza, todos los ejércitos de los godos se dieron a la fuga y fueron aniquilados por la espada.*<sup>129</sup>

La idea de lealtad y la concepción de la autoridad son muy distintas en las culturas árabe y cristiana, lo que se ve claramente plasmado en la actitud que toman sus ejércitos frente a situaciones adversas. La debilidad de los ejércitos romanos fue uno de los factores determinantes a la hora de la rápida expansión musulmana y esto se debió en parte a su nula fidelidad con el imperio, así como también a su lejano concepto de autoridad. Bernard Lewis asevera que frente a la metáfora “arriba-abajo” que utiliza Occidente para hablar de poder, los musulmanes utilizan el binomio “centro-periferia”, denotando una mentalidad horizontal, no vertical, de la concepción de autoridad, lo que la acerca a fieles. La obediencia es una de las bases del credo musulmán, y como tal, queda explicitada en la cuarta sura del libro sagrado como un deber: “Obedeced a Dios, obedeced al enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad”<sup>130</sup>, para ellos el islam es la única base aceptable de autoridad.

Sumado a esto está el valor dado a la unidad por Oriente pues la comparación entre “bueno-malo” y “agrupar-dividir” es muestra de la visión extremadamente negativa que se tiene de la desunión: para los árabes ‘agrupar’ es concebido como sinónimo de comunidad, y ‘dividir’, de secta<sup>131</sup>. El valor de la comunidad para el islam es vital, ya que tras el surgimiento de éste, la comunidad de fieles se organizó en la Umma<sup>132</sup>, el grupo organizado

---

<sup>129</sup> Crónica Alfonso III en *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985 , p. 200

<sup>130</sup> El Corán, 4:59

<sup>131</sup> Véase Lewis, *El lenguaje político del Islam*, Op. Cit. C

<sup>132</sup> Comunidad de los musulmanes. La palabra umma connota, a través de la noción de ‘madre’ (umm), el concepto de una ‘comunidad-matriz (portadora de todos los valores religiosos que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra). La umma, la comunidad fundada por el profeta Mahoma en

política y religiosamente<sup>133</sup> que los ha mantenido unidos desde entonces, siendo parte vital de su identidad.

Como recién señalamos, para la época en que comenzó la expansión musulmana, las provincias del imperio estaban en cierta medida fuera de control, pues aunque no hubiesen rebeliones, los pueblos no se sentían parte del imperio y lo veían más como un enemigo que como un protector. Este punto se transformó en una debilidad militar al estar gran parte del ejército compuesto por gentes de las provincias, que no sentían ninguna afinidad ni lealtad con la causa defendida por el imperio. Por el contrario, los ejércitos árabes se vieron fortalecidos por el surgimiento del islam y por la fe que depositaron en su causa: “sabían que, al combatir a favor del Islam, eran instrumentos de Dios, que el profeta había prometido, para aquellos que vencieran, el reparto del botín de los vencidos, y, para aquellos que murieran en el combate, el Paraíso. Este sentimiento religioso proporcionó al ejército árabe una cohesión complementaria que le permitió vencer a sus adversarios que, por el contrario, eran débiles y estaban desunidos”<sup>134</sup>. El paulatino desmembramiento del imperio se deja ver en testimonios como el de Teófanos o por la *Crónica Mozárabe*, en la que los ejércitos reniegan de sus líderes demostrando que no comparten ni la identidad romana, ni el odio hacia el enemigo que tanto se trató de inculcar; “por la causa cristiana se dijo que los árabes eran ‘salvajes, crueles y bestiales’ y cuando (los ejércitos) se toparon con el enemigo y vieron que no era tal, se perdieron guerras y la fe en su causa.”<sup>135</sup>

---

Medina, en un principio englobaba a no musulmanes (a los judíos medineses, a los que el Profeta esperaba ganar para su credo); pronto, sin embargo, se convertiría en algo exclusivo de los verdaderos creyentes; de tal manera que la umma vino a ser la comunidad musulmana. En Maíllo, Op. Cit. p. 250

<sup>133</sup> Melo, *Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán*, Op. Cit. p. 47

<sup>134</sup> Mantran, Op. Cit. p. 40.

<sup>135</sup> Watt, Op. Cit. p.12

El clamor del pueblo de Amorión pidiendo que León III fuese proclamado emperador, desplazando a Anastasio II, durante el sitio de Constantinopla, es otro hecho en el que se demuestra la nula fidelidad del pueblo frente al emperador y el inminente desmembramiento de un imperio ya dividido:

*716: Este año, Masalmas hizo una expedición contra Constantinopla. Envío en el frente a Suleiman con una tropa terrestre y por mar envió a Oumaros, mientras él también los seguía con mucho equipamiento militar. Cuando Suleiman y Bakcharos llegaron a Amorión, le escribieron lo siguiente a León, estratega de los Anatolios: 'Sabemos que el imperio romano te corresponde. Ven, por lo tanto, a nosotros y déjanos conferir sobre la paz'. Suleiman vió que Amorión no tenía ejército y estaba en estado de enemistad con el estratega debido al último apoyo a Artemios, así que lo sitió, intentando esperar a Masalmas allí. Cuando éste se acercó a la ciudad, los sarracenos comenzaron a aclamar al estratega León como emperador e instaron a los de dentro de la ciudad a hacer lo mismo. Al ver que los sarracenos lo aclamaban, la gente de Amorión lo aclamó también.<sup>136</sup>*

A un imperio desmembrado tribalmente, cuyas provincias eran ideológicamente independientes, se suma el hecho de la desmoralización que había sufrido el pueblo cristiano, que, quizás debilitado por los constantes ataques a las fronteras del imperio, ya no defendía férreamente la fe y los ideales religiosos, lo que quedaba en evidencia en el comportamiento de sus tropas durante las avanzadas militares en contra de los árabes. Así, los defectos atribuidos al enemigo, eran, más bien, vistos en las propias tropas romanas, que

---

<sup>136</sup> Crónica de Teófanos el confesor, Op. Cit. p. 320.

profanaban material, física y espiritualmente a los pueblos por los que pasaban en sus expediciones, sin ninguna muestra de respeto o de control por parte de sus superiores, como sí era visto en el caso musulmán, en el que los líderes instaban a los soldados a comportarse de forma correcta y a respetar los mandatos de Alá. Dionisio de Tel Mahré relata uno de estos episodios, en donde las tropas de David el Armenio saquean y abusan sexualmente de los habitantes de un pequeño pueblo cercano a Mesopotamia:

*Cuando David llegó a Mesopotamia le dijeron que no había árabes allí. Habían ido a quitarle el botín de guerra a las tropas del romano Valentín. Así que David acampó en la villa de Beth Macde en lugar de Mesopotamia. Sus soldados no tuvieron escrúpulos en saquearle a la población hasta su última pertenencia. También torturaron hombres y mujeres cruelmente para descubrir el lugar en el que los tesoros habían sido enterrados. Por encima de todos los gritos, las quejas, las lágrimas y los gemidos, surgieron los gritos de mujeres de buenas familias, hijas de buenos hombres, que los soldados fornicaban lascivamente, adulterándolas de forma abierta y sin vergüenza frente a sus propios esposos y a vista de todos.<sup>137</sup>*

La actitud tomada por los cristianos, vista reiteradamente desde los primeros encuentros con los árabes, hasta llegar a su punto más álgido durante el periodo de las cruzadas, sumada al negativo retrato que habían plasmado por escrito, asegurando con esto la continuidad y credibilidad de una imagen negativa y violenta de Mahoma y su pueblo, exasperaron paulatinamente la relación entre ambas partes, hasta sepultar la deferencia

---

<sup>137</sup> Crónica de Dionisio de Tel Mahré, Op. Cit, p. 164.

inicial bajo un halo de enemistad, de contrariedad, que terminó por lograr -asimismo como lo buscó el cristianismo desde un principio- que los musulmanes identificaran en los occidentales al enemigo. Esta animadversión, que nació durante los siglos VII y VIII, se ha transformado junto con la civilización occidental, que -ya no ligada al cristianismo como en ese entonces- ha llegado a encarnar todo lo que alguna vez el Islam consideró como negativo, acentuando así las diferencias entre dos partes que se han visto enfrentadas en distintos periodos de su historia y cuyas identidades han cambiado. En el escenario actual, un simple pasaje de la vida de Mahoma, se vuelve el presagio de una enemistad infundada que, a través de los años, logró volverse real y asentarse en las mentes de ambos hemisferios junto con los estereotipos que acarreó hasta la actualidad:

*Sobre el futuro en el cual no exista religión: una de las señales de la llegada de la hora es que el conocimiento religioso será arrebatado (debido a la muerte de la enseñanza religiosa) y la ignorancia generalizada (de la religión) aparecerá, y el beber alcohol será muy común, y las relaciones sexuales públicas e ilegales prevalecerán, y los hombres descenderán en número mientras que el número de mujeres incrementará tanto que por cada 50 mujeres sólo habrá un hombre para protegerlas.<sup>138</sup>*

Aún así, en sus fundamentos, el islam busca sobrellevar las diferencias entre Oriente y Occidente, para dedicarse netamente a profesar la *verdadera religión*, sin importar quien sea quien la profese, ni encasillar al enemigo en un hemisferio u otro:

*La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el oriente o hacia el Occidente, sino en creer en Dios y en el último día, en los ángeles, en la*

---

<sup>138</sup> Al Bukhari, Op. Cit. vol. 8, libro 82, p. 1718



*escritura y en los profetas, en dar la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la azalá y dar el azaque, en cumplir con los compromisos contraídos (...)* ¡Esos son los hombres sinceros, esos los temerosos de Alá!<sup>139</sup>

Siendo la desobediencia a Dios lo único que el islam rotundamente rechaza, que, a su vez, la civilización Occidental la reivindique desde una mentalidad desacralizada, es el punto que hoy por hoy sitúa a ambas partes frente a frente en un clima hostil, en el que el universalismo occidental obliga al musulmán a defender su espacio y su fe mediante una enemistad que busca proteger su propia cultura.

---

<sup>139</sup> El Corán, 2:177

## Conclusiones

*¿La posición árabe es radicalmente distinta a la nuestra?*

*¿Su destino se opone al nuestro, como parecen confirmarlo*

*su retraso cronológico, su carácter particular,*

*su amargo combate de recuperación?*

*(Los árabes de ayer y de mañana, Jacques Berque)*

Aún frente a la primacía de la ignorancia propagada por los estudios dedicados a analizar la oposición entre el islam y Occidente tras los atentados del año 2001<sup>140</sup>, hemos buscado derribar con esta investigación la idea de que ambas culturas siempre han sido antagónicas, para recordar que su primer periodo de acercamiento -libre de tensión religiosa- estuvo muy lejos de los prejuicios hoy afincados, lo que demuestra que, tras esa enemistad que hemos aceptado como natural, hubo un proceso intencionado de desprestigio, concretado mediante la utilización del discurso por parte de la cristiandad y mantenido por la civilización occidental actual.

¿Cómo surge este discurso, en el que Europa se ensalza en detrimento de Medio Oriente?<sup>141</sup> La resolución de esta interrogante ha guiado en parte nuestra investigación, llevándonos a ver la relevancia del narrador y de la inherente carga política y moral de cada

---

<sup>140</sup> Ver Melo, *Europa y el Mediterráneo Musulmán*, Op. Cit. p. 17

<sup>141</sup> Said, Op. Cit, p. 22.

una de las expresiones escritas, tanto por árabes como por cristianos; “Oriente no es una realidad inerte. No está simplemente *allí*, lo mismo que Occidente no está precisamente *allí*. Tenemos que admitir seriamente la gran observación de Vico acerca de que los hombres hacen su propia historia.”<sup>142</sup> El rol del hombre en la construcción de la historia y su imposibilidad de mediar entre los hechos y su comunicación sin influir de forma alguna (“la historia contada en la narrativa es una mimesis de la historia vivida en alguna región de la realidad histórica”<sup>143</sup>), sumadas a un contexto determinado -en este caso el miedo y el desconocimiento, el peligro latente en el surgimiento de un semejante adverso que disputaría el lugar del cristianismo- terminaron en la edificación de un prejuicio, tan bien cimentado, que prevalece hasta el día de hoy, aún cuando su base -el cristianismo- ha perdido su sitio en el mundo occidental.

Cómo se insertó este discurso dentro de la sociedad y cómo prevaleció en el tiempo, son dos variables que cobran gran importancia a la hora de entender la complejidad de un proceso del que aún somos parte. Para Edward Said, los discursos han entrado en la sociedad civil -amarrada por instituciones no estatales, como familias y escuelas- por consenso, lográndose así la construcción de una hegemonía cultural que, a la vez, logró una identidad propia europea; “es la hegemonía -o, mejor, los efectos de la hegemonía cultural- lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he estado hablando hasta ahora (...) ‘nosotros’ europeos, contra todos ‘aquellos’ no europeos, y se puede decir que el componente principal de la cultura europea es precisamente aquél que contribuye a que esta

---

<sup>142</sup> Said, Op. Cit, p. 24.

<sup>143</sup> White, *El Contenido de la forma*, Op. Cit. p. 43

cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeos.”<sup>144</sup>

La idea de que lo más conocido es menos temible, basada en la ciencia de lo concreto, que afirma que la mente requiere de un orden, sólo obtenible mediante la formulación de distinciones,<sup>145</sup> se suma a la esencia del carácter occidental que se forja reduciendo al oponente, lo que claramente ha evidenciado el análisis de los diversos encuentros bélicos y retratos de los líderes árabes, que van creciendo en acidez y violencia conforme avanzan los años y aumenta el peligro de verse desplazados.

A la hora de analizar el modo en que las imágenes han entrado en los individuos y en las sociedades, así como en el espacio que ambas partes comparten, Ron Barkai hace énfasis en la existencia de dos tipos de imágenes, categorías que, a la vez, determinan su permeabilidad y durabilidad; “la distinción entre imágenes ‘abiertas’, que atribuyen a un grupo un sistema de peculiaridades que no son de un mismo tipo y que no entrañan una percepción estereotipada, frente a un sistema de imágenes ‘cerrado’ y ‘equilibrado’, en conformidad con el cual el grupo rival es percibido como poseedor de atributos sólo negativos”<sup>146</sup> Esta última categoría, en la que se sitúa la imagen occidental del islam, se basa en una idea inmutable y muy difícil de modificar, pues la inclusión de pequeños elementos positivos -por hablar de un cambio paulatino de la sociedad- desequilibraría su estructura cerrada y lógica, que, como bien señala el autor, se mantiene en forma de estereotipo.

En este proceso de creación, divulgación y asentamiento de un discurso, el rol de los narradores ha sido protagónico, pues sin su inconsciente intervención, que los llevó a elegir los sucesos según su propio interés y a transcribirlos con un determinado enfoque,

---

<sup>144</sup> Said, Op. Cit. p. 27.

<sup>145</sup> Levi Strauss en Said, Op. Cit. p. 87.

<sup>146</sup> Barkai, Op. Cit, p. 13.

dependiendo del contexto, éstos no hubiesen alcanzado la credibilidad y longevidad que hoy lucen, mantenidos casi intactos aún tras el paso de siglos y siglos de acontecimientos que no han logrado modificarlos. Los hechos que aquí hemos analizado no han sido elegidos por el valor que contienen en sí mismos, sino por el valor que se les ha otorgado en el discurso, y así también entendemos el valor del historiador, quien les da forma y permanencia en su relato; “Considerados como elementos potenciales de un relato, los acontecimientos históricos tienen un valor neutral. Que encuentren su lugar finalmente en un relato que es trágico, cómico, romántico o irónico (...) depende de la decisión del historiador de configurarlos de acuerdo con los imperativos de determinada estructura de trama, o *mythos*, en lugar de otra”<sup>147</sup>

Desde la perspectiva dada es posible dar una respuesta positiva a la hipótesis de investigación en un principio planteada: durante la Edad Media sí se construyó una imagen del otro islámico basada en el discurso, que logró permanecer en la civilización occidental hasta el día de hoy. Este estereotipo, cuyo nacimiento se sitúa en los primeros encuentros bélicos aquí analizados, y en los posteriores retratos de Mahoma y los califas que lo sucedieron, ha mantenido las directrices que hemos reconocido en las crónicas presentadas, saliendo a la luz, como un escudo frente al enemigo, en cada situación polémica entre ambas partes, en la que el desconocimiento de las reales fuentes lleva a los medios y a las sociedades occidentales a aferrarse a lo único conocido: el prototipo del árabe violento, lascivo y estafador, forjado en los albores de la Edad Media.

Así esta enemistad, en cada una de sus etapas, se vio marcada por la necesidad de Occidente de encasillar al enemigo, atribuyéndole características negativas, cuya veracidad

---

<sup>147</sup> White, *El texto como artefacto literario*, Op. Cit. p. 113.

ponemos en duda tras la comparación de fuentes del periodo estudiado, que permite ver una clara intención de desprestigio en las palabras cristianas. Tras los hitos aquí estudiados, seguimos encontrando a lo largo de la historia instancias en las que el estereotipo se consolidó y se nutrió de distintos elementos que lo hicieron permanecer en la modernidad, formando una cadena de violencia que sólo acrecentó los juicios esgrimidos en primera instancia.

En un primer periodo, la justificación por parte de la iglesia católica de las cruzadas como respuesta a los ataques musulmanes funcionó como excusa para iniciar un ataque cuyas causas no llegan a ser del todo convincentes a la hora de estudiar los documentos que se refieren al suceso; al parecer los árabes no se dieron por enterados del carácter sacro que tenían las expediciones cristianas hasta al menos un siglo tras su inicio, dando cuenta de que la supuesta yihad emprendida contra Occidente, causante de las cruzadas, no era tal, y que fue más bien una creación de la iglesia, utilizada discursivamente para dar cabida a estas expediciones. Inclusive es posible aseverar que, para los musulmanes, Jerusalén carecía del valor necesario para luchar por ella y menos aún para emprender una batalla que duraría siglos, puesto que tras la ocupación cristiana de la ciudad, los árabes no iniciaron ninguna contra campaña que demostrara sus intenciones de emprender una lucha sagrada contra el cristianismo; “la toma de Jerusalén por los cristianos en 1099 fue causante de poco interés para los árabes no residentes en el sector –la contra cruzada empezó un siglo después- (...) Tras el éxito de la reconquista de Jerusalén, Saladino y sus sucesores perdieron el interés por la ciudad.”<sup>148</sup>

Los vejámenes del periodo colonial, en los que la injusticia y malos tratos con que Europa occidental trató a sus colonias, fue otro de los hitos que marcó tanto al desarrollo

---

<sup>148</sup> Lewis, *La Crisis del Islam*, Op. Cit. Pp. 65-66

del prejuicio, como a la comunidad musulmana, siendo hasta el día de hoy una de las causas de su rechazo hacia Occidente; “Cuando los árabes se rebelan contra el pasado, la edad colonial es, a la vez, el objeto y el motor de su rebelión”<sup>149</sup>

El recuerdo del imperialismo y la noción de ser tergiversados por Occidente desde sus primeros encuentros son, más que un supuesto espontáneo antiamericanismo (que en realidad no es propio, sino influencia de Europa<sup>150</sup>) el núcleo del rechazo a un Occidente desacralizado, que además de encarnar todo lo opuesto a una vida religiosa como la concibe el islam, ha buscado derribarlo por todos los medios para imponer su propia cosmovisión; “el zelotismo musulmán es la reacción a la imagen construida por Occidente partiendo del muy simple razonamiento: Si el islam y los musulmanes son un enemigo a batir, seamos un enemigo difícil de batir”<sup>151</sup>

La división de esferas de poder en Occidente es otro de los puntos fundamentales que mantienen la mutua incomprensión; la secularización de la vida diaria y de la autoridad han ido de la mano en nuestro hemisferio, y lo dividen tajantemente del Oriente, que aún conserva su estructura en donde la religión, la justicia y la política conforman una misma esfera, que rige la vida de todos sus fieles. Para James Turner Johnson, la división de esferas en Occidente es lo que hace incomprensible la existencia y validez de la guerra santa que aún vive en Oriente, pues tres ideas fundamentales avalan la secularización actual; “la definición de la religión como algunos asuntos teológicos sin una influencia política profunda, la idea de que la religión decae a medida que aumenta la modernización, la idea de Marx de la religión como el opio de las masas.”<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Berque, Op. Cit. p. 40.

<sup>150</sup> Lewis, *The roots of the muslim rage*, Op. cit.

<sup>151</sup> Melo, *Europa y el Mediterráneo Musulmán*, Op. Cit. p. 29

<sup>152</sup> Turner Johnson, Op. Cit. NALAAA

El universalismo de Occidente engloba en sí a los fundamentos del desentendimiento actual, del cual se culpa constantemente al islam, pasando por alto lo violento que resulta la imposición del paradigma occidental en el resto del mundo; “el concepto de civilización universal es un producto característico de la civilización occidental. En el siglo XIX la idea de la ‘responsabilidad del hombre blanco’ sirvió para justificar la extensión de la dominación política y económica occidental sobre las sociedades no occidentales”<sup>153</sup> Ante esta amenaza, con idénticos fundamentos al Imperialismo que tanto traumatizó a Oriente, los musulmanes se preguntan “frente a un Occidente sin Dios, ¿tenemos derecho a un futuro diferente?”<sup>154</sup>

El rol de la violencia en el relato que ha conformado el estereotipo del islam en Occidente, ha sido –como afirmamos en un principio- fundamental, ya que su concepción de la guerra fue el punto más condenado por el cristianismo y la iglesia, que reprocharon sin pudor la potestad militar del profeta y la normativa frente a la guerra presente en el Corán, mas desconocieron su propia tradición guerrera, oculta bajo falsas pretensiones pacíficas, que han quedado en evidencia tras el estudio de la evolución del concepto de violencia en la historia del cristianismo y del sitio que ésta ocupó en su expansión. Aún cuando no desconocemos el fundamental lugar que la violencia juega en el islam y la importancia dada a la yihad en su sentido guerrero, los juicios emitidos desde Occidente con este motivo han sido desproporcionados e inadecuados considerando el lugar que la guerra ha ocupado en la mayoría de las grandes civilizaciones.

---

<sup>153</sup> Huntington, Op. Cit, p. 76.

<sup>154</sup> *ídem*



Ahora, presa de la continuidad de un errado estereotipo, y hostil frente al expansionismo occidental, Oriente se expresa confusamente, retornando al fundamentalismo que en un principio esgrimió y adquiriendo, cada vez más, un lugar preponderante en el concierto internacional, que hoy fija su mirada sobre él, buscando allí la respuesta a una historia de desencuentros; “su originalidad ambigua padeció y acarició el asalto del vasto universo en un planeta que se está reordenando, en el que por todas partes los acosan las ideas y las cosas. He ahí lo que explica, en ellos, ese dramático combate entre su personalidad y la unificación del mundo”<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> Berque, Op. Cit. p. 50

## Fuentes

*Al Bukhari*, <http://www.mclean.faithweb.com/Islam.html>

Constantino Porfirogénito, *De Administrando Imperio*, “Corpus Fontium Historiae Byzantinae”, *Trustees for Harvard University*, vol. I, Washington, 1948

*Crónica de Al Maqqari*, en Sánchez-Albornoz, *La España Musulmana según autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1960

*Crónica de Dionisio de Tel Mahré*, Andrew Palmer (ed) *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993

*Crónica de Pseudo Isidoro*, en Sánchez-Albornoz, *La España Musulmana según autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1960

*Crónica Mozárabe de 754*, José Eduardo López Pereira, *Textos Medievales*, vol. 58, Zaragoza, Universidad de Valencia, 1991

*Crónicas Alfonsinas en Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985

*El Corán*, traducción de Julio Cortés, Nueva York, Editorial Tahrike Tarsile Qur'an, 1992

*La Biblia*, edición pastoral, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2004

*The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford, Clarendon Press, 1997

## Bibliografía

Adolf, Helen: "Christendom and Islam in the middle ages", *Speculum* vol. 32, Ed. Medieval Academy of America. 1957

Barkai, Ron: *El enemigo en el espejo*, Madrid, Editorial Rialp, 2007

Berque, Jacques: *Los árabes de ayer y de mañana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1964

Cardini, Franco: *Nosotros y el islam*, Barcelona, Editorial Crítica, 2002

Cassirer, Ernst: *El mito del Estado*, D.F. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1968

Danto, Arthur: *Historia y Narración, ensayos de filosofía analítica de la Historia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989

Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente*, D.F. México, Editorial Taurus, 2005

Flori, Jean: *Guerra Santa, Yihad, Cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004

Flori, Jean: *La Guerra Santa: la formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano*, Madrid, Editorial Trotta, 2003

Herrera Cajas, Héctor; Marín, José: *El imperio Bizantino. Introducción Histórica y Selecciones de Documento*, Cuadernos, Santiago, Byzantion Nea Hellás, Serie Byzantini Historia I, 1998,

Homet, Raquel: "La pérdida de España mito motor de la reconquista", *Temas medievales número 4*, Buenos Aires, DIMED-IMHICIHU-CONICET, 1994

Huntington, Samuel: *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Editorial Paidós, 1997

Jandora, John W: *The battle of the Yarmuk: a reconstruction*, "Developments in Islamic Warfare: The Early Conquests", *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose, 1986

Kaplan, Michel; Martin, Bernardette; Ducellier, Alain: *El Cercano Oriente Medieval*, Madrid, Editorial Akol, 1988

Lewis, Bernard: *Los árabes en la historia*, Buenos Aires, Editorial Edhasa, 2004

Lewis, Bernard: “Gibbon on Muhhamad” en *Daedalus*, vol 105, no. 3, Boston, The MIT Press, 1976

Lewis, Bernard: “The roots of the Muslim rage”, en *The Atlantic Magazine*, 1990  
<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/>

Lewis, Bernard: *El lenguaje político del Islam*, Madrid, Editorial Taurus, 2004

Lewis, Bernard: *La Crisis del Islam: Guerra Santa y Terrorismo*, Buenos Aires, Ediciones B, 2004

Maíllo, Felipe: *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Editorial Akal, 1999

Malleros, Fotios: *El Imperio Bizantino, 396 – 1204, Historia, Cultura y Derecho*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1951

Mantran, Robert: *La expansión musulmana, s. VII – XI*, Barcelona, Editorial Labor, 1973

Marín, José: *Cruzada, Guerra Santa, Yihad, La Edad Media y Nosotros*, Valparaíso, Editorial PUCV, 2003

McNeill, John T: “Ascetism versus Militarism in the Middle Ages”, *Church History* vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1936

Melo, Diego: “Algunas consideraciones en torno del concepto de Djihad y su aplicación en época de las cruzadas”, *Intus Legere número 6 vol. 2*, Santiago, Editorial UAI, 2003

Melo, Diego: “Algunos aspectos en torno a la guerra en el Corán”, en *Revista Anales de Teología*, vol.8, n.2, Santiago, UCSC, 2006

Melo, Diego: *El Yihad: definición, desarrollo y aplicación hasta la época de Saladino*, Valparaíso, PUCV, 2004

Melo, Diego: *Europa y el Mediterráneo Musulmán: dinámicas de encuentro y desencuentro*, Valparaíso, Editorial Altazor, 2010

Partner, Peter: *El Dios de las Batallas*, Madrid, Editorial Anaya, 2002

Said, Edward: *Orientalismo*, Barcelona, Ed. De bolsillo, 2009

Tolan, John: *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Editorial Universidad de Valencia, 2007

Torres, Margarita: *Las batallas legendarias*, Barcelona, Editorial Debolsillo, 2003

Treadgold, Warren: *A History of the Bizantine State and Society*, California, Stanford University Press, 1997

Turner Johnson, James: *The Holy War idea*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002

Watt, William Montgomery: *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973

White, Hayden: *El contenido de la Forma*, Barcelona, Editorial Paidós, 1992

White, Hayden: *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003