

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ,  
J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA  
JAVIER ALBARRÁN  
(eds.)

VIOLENCIA INTERCONFESIONAL:  
MODALIDADES Y PERCEPCIONES  
PENÍNSULA IBÉRICA, SIGLOS VIII-XV

GRANADA, 2024

## COLECCIÓN HISTORIA

**Director:** Francisco Sánchez-Montes González (catedrático Historia Moderna de la Universidad de Granada)

**Consejo Asesor:** Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada y anterior director de la colección); Francisco Andújar del Castillo (catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Almería); Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática e Historia Moderna de la Universidad de Granada); Friedrich Edelmayer (catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Viena); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Adela Pilar Fábregas García (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Ángel Galán Sánchez (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Málaga); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Cándida Martínez López (catedrática de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Ofelia Rey Castelao (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); Teresa María Ortega López (catedrática de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Rafael Quirosa-Cheyrouze y Muñoz (catedrático de Historia Contemporánea Universidad de Almería); Philippe Sénac (*Professeur Émerite* de Historia Medieval de la Universidad de la Sorbona); Purificación Ubric Rabaneda (profesora titular de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Bernard Vincent (*École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de París).

---

El presente libro forma parte del proyecto de investigación *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00).



© LOS AUTORES  
© UNIVERSIDAD DE GRANADA  
ISBN: 978-84-338-7404-7. Depósito legal: GR./722-2024  
Edita: Editorial Universidad de Granada.  
Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada  
Telfs.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20 • web: [editorial.ugr.es](http://editorial.ugr.es)  
Maquetación: CMD. Granada  
Diseño de cubierta: Tarma. Estudio gráfico  
Imprime: Printheaus, S.L. Bilbao

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

# CONTENIDO

Presentación	
CARLOS DE AYALA, J. SANTIAGO PALACIOS y JAVIER ALBARRÁN ... ..	9

## *Sección I. Palabra y violencia*

Conflictos intracristianos en los siglos VIII y IX: Las diatribas de Elipando y Beato	
AMANCIO ISLA. ... ..	19
Identidad cristiana y violencia verbal contra el islam Siglos VIII-IX	
CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ ... ..	47
¿Yihad sectario en al-Andalus? El lenguaje de la guerra durante el gobierno de ʿAbd al-Rahmān III a través del <i>Muqtabis</i>	
ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN ... ..	75

## *Sección II. Violencia, coacción y guerra*

La construcción de la figura del soberano <i>muʿyāhid</i> en las <i>bayʿāt</i> nazaríes (siglos XIII-XV)	
ALEJANDRO PELÁEZ MARTÍN. ... ..	105
La violencia de los hospitalarios contra los musulmanes en la península ibérica (siglos XII-XV)	
CARLOS BARQUERO GOÑI. ... ..	125
El exilio forzado de la población andalusí tras las conquistas cristianas (siglos XI-XIII)	
J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA ... ..	141
Guerra y violencia religiosa: un relato francés de las conquistas de Jaime I de Aragón	
MARTÍN ALVIRA CABRER. ... ..	171

### *Sección III. Violencia, emociones y sentimientos*

Voces de sufrimiento, miedo y dolor en el contexto interconfesional peninsular posterior a la conquista islámica (711-850) IGNACIO CABELLO LLANO. ... ..	203
«El miedo del rey moro»: la expresión de las emociones en la guerra contra el islam en la crónica castellana de la Baja Edad Media MARTÍN F. RÍOS SALOMA ... ..	235
Intra- and Interconfessional Violence in the Historiographical Narratives of Thirteenth-Century Iberia ANTONELLA LIUZZO SCORPO. ... ..	253

### *Sección IV. Violencia y «trasfondo judío»*

Exclusión y represión de los herejes en el Occidente europeo en el siglo VIII. Visiones comparadas ALEJANDRO SÁNCHEZ GARCÍA ... ..	283
La segunda Pasión de Cristo a mano de los judíos PATRICK HENRIET. ... ..	311
<i>La Breve declaración de la herejía</i> de fray Andrés de Miranda. Conceptualizar y extirpar la herejía en el marco del <i>problema converso</i> DAVID NOGALES RINCÓN. ... ..	335

### *Conclusiones*

Violencia y religión, discurso y poder: reflexiones finales JAVIER ALBARRÁN. ... ..	385
--	-----

## PRESENTACIÓN

A LO LARGO DE LOS SIGLOS en que se desarrolla el período que convencionalmente llamamos Edad Media, la península ibérica ha sido el escenario privilegiado del contacto entre mundos religiosos muy diversos: cristianismo, islam y judaísmo. Ese contacto puede y debe interpretarse en términos de conflictividad. Pues bien, la experiencia en el oficio de historiador nos lleva a considerar el conflicto como una manifestación categórica —se podría decir estructural— del propio desarrollo histórico. Ese conflicto no necesariamente ha de traducirse en acciones violentas o discursos agresivos, pero, desde la defensa de intereses diversos, sí genera las contradicciones necesarias para obligar a los actores sociales y políticos a posicionarse y reposicionarse de manera sistemática en una dinámica que es la propia del análisis histórico.

Conscientes de todo ello, nuestro equipo de investigación, al abrigo del proyecto *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00), ha venido trabajando en los últimos meses en lo que constituye el primer gran objetivo de dicho proyecto, y para ello hemos recabado también la colaboración de especialistas ajenos a él. Los resultados se plasman ahora en el libro que presentamos.

Lo hemos estructurado en cuatro secciones que son otros tantos ángulos desde los que es posible acercarse a una temática tan compleja y heterogénea, según contextos y momentos. Hemos procurado en este sentido, en cada una de esas secciones, hacer un muestreo cuanto menos significativo.

La primera sección se fija en la palabra, en su valor como referente de una violencia que se piensa y se expresa verbalmente sin acudir al último recurso de la fuerza física. Es una violencia verbal que se desarrolla dentro de las propias comunidades religiosas y que se proyecta también entre las de distinta confesión. En el primero de los capítulos, el profesor Isla Frez se fija en el lenguaje descalificador que fue utilizado en las diatribas que cruzaron entre sí dos representantes de la

Iglesia hispana desde contextos geográficos y culturales muy diversos: Elipando, obispo metropolitano de Toledo, y Beato, clérigo lebaniego, del norte cristiano. Este último denuncia una situación casi extrema —división cismática y persecución— en un enfrentamiento doctrinal, el del adopcionismo, que seguramente no llegó a tanto. Los recursos retóricos de inspiración clásica se imponen, y con ellos las herramientas al uso para la descalificación del adversario: su ridiculización por razón de su aspecto, su mayor o menor adhesión a planteamientos filosóficos, su limitada capacidad de comprensión, su soberbia o su demencia, sin faltar la alusión diabólica al Anticristo.

No es ajena a estas mismas claves verbales la ofensiva que los cristianos a un lado y otro de la frontera confesional de al-Andalus dirigieron contra las autoridades islámicas, especialmente a partir del momento en que la irreversibilidad de la presencia musulmana se constató como un hecho amenazador para las posiciones de privilegio de ciertas élites cristiano-andalusíes, al tiempo que esa misma irreversibilidad permitía organizar ofensivas militares de alcance contra los cristianos del norte. Este es el tema que aborda el segundo capítulo de la sección a cargo del profesor Carlos de Ayala. En este sentido, el surgimiento de un lenguaje inequívocamente violento encuentra en la codificación apocalíptica, al menos en al-Ándalus, un modo de expresión especialmente adecuado. La «crisis martirial» andalusí es el cauce que, mediante la demonización del Profeta y de la doctrina islámica, permite crear un imaginario que supone un auténtico salto cualitativo en las relaciones cristiano-musulmanas. Ese lenguaje apocalíptico y sus herramientas de expresión beben en fuentes de la apologética polemista de Oriente, pero también presenta connotaciones específicamente peninsulares que se analizan en el capítulo.

Un tercer capítulo, de la mano del profesor García Sanjuán, aborda igualmente el tema del vocabulario descalificador, en este caso en contexto abiertamente militar, y en el marco en concreto de la sociedad andalusí del primer califa omeya, ‘Abd al-Raḥmān III. La fuente de base utilizada es el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. El autor establece una útil división entre «lenguaje inclusivo», «parcialmente inclusivo» y directamente «exclusivo», para significar, según contextos circunstanciales, la caracterización de los enemigos en sus diversas posiciones de enfrentamiento y su relación más o menos ajena al dominio de la soberanía directa del poder andalusí. Una interesante conclusión es que no es fácil constatar la presencia de un *yihād* sectario que pudiera dirigirse a musulmanes rebeldes. Es algo que se reserva fundamentalmente para los cristianos del norte y, excepcionalmente, para los responsables de la rebelión interna de los Banū Ḥafṣūn, por tantas razones específica y muy particular.

En cualquier caso, la violencia interconfesional no puede eludir el registro más estrictamente bélico, ni la ideología que, además de palabras, se sirve del poder simbólico de las imágenes y del soporte documental de las cancillerías. Es la segunda sección en la que hemos estructurado la obra. Alejandro Peláez nos ofrece en su primer capítulo un buen ejemplo focalizado en la Granada nazarí. Su estudio comienza con una alusión a la representación simbólica de la violencia y su condensación en la espada, probablemente algo más que de la justicia, que muestran las figuras representadas en la techumbre de la *Sala de los Reyes* de la Alhambra. En realidad, el discurso de triunfalismo bélico era ya ancestral en el islam. Los califas ‘Abbāsíes ya habían construido su relato victorioso sobre la figura del soberano *gāzī* o *muḡāhid*. Pues bien, en época nazarí, y sobre la base documental de las *bay‘āt*, ceremonias de reconocimiento del soberano, es posible reconstruir este lenguaje belicista, y así lo hace el autor sin descuidar precedentes o alusiones contemporáneas de otros ámbitos. Es evidente que la inferioridad estratégico-militar del emirato frente a los cristianos, obligó a los nazaríes a presentarse como auténticos «modelos de los reyes conductores del *ḡihād*».

En el campo cristiano, el profesor Carlos Barquero nos muestra un muy particular ejemplo de violencia interconfesional, el que a través de la orden militar de San Juan de Jerusalén fue capaz de simultanear, identificándolas, actividades asistenciales a favor de los cristianos y actividades bélicas en contra de los musulmanes. La violencia así ejercida formará parte de un ideario religioso que los freires hospitalarios supieron materializar con eficacia en la península ibérica desde finales del siglo XII. El pontificado iba a ser el gran instigador de una violencia programada que a finales de la Edad Media se transformaría en defensiva, salvo quizá en tierras del reino de Castilla. Pero la violencia de los freires no solo se circunscribía al campo de las armas, la hubo también, y de cierta intensidad, contra las comunidades musulmanas que poblaban sus dominios: el desplazamiento forzoso de contingentes humanos y su definitiva expulsión fueron sus manifestaciones más evidentes.

Esta concreta perspectiva de la violencia interconfesional posbélica es el argumento del siguiente capítulo de esta segunda sección, el del profesor Santiago Palacios, centrado en los exilios forzosos de la población musulmana tras la conquista cristiana en los siglos centrales de la Edad Media peninsular. Este es un tema de candente actualidad historiográfica en el que conviene mantener cierta equidistancia con respecto a explicaciones tradicionales, muy condicionadas por planteamientos ideológicos presentistas. El autor nos pone en guardia tanto frente a la continuidad de las comunidades musulmanas, argumenta-

da como ilustración del carácter magnánimo de los reyes cristianos, como frente a la explicación contraria, la de la absoluta desaparición de aquellas comunidades, explicación reforzadora esta última de la supuesta continuidad esencialista de una España cristiana capaz de superar el «accidente» de la presencia islámica en suelo peninsular. Es obvio que la realidad es mucho más compleja, heterogénea y, desde luego, condicionada por un cúmulo de circunstancias que solo nos puede ofrecer una lectura atenta y desapasionada de las fuentes. Sobre la base de ese material, el capítulo ofrece numerosos testimonios de aquellas migraciones forzadas, y reflexiona sobre el impacto demográfico que tuvieron, así como acerca del incierto destino y la realidad de los protagonistas de los exilios.

Volviendo al recurso más convencional de la violencia, el de las armas, el cuarto y último capítulo de esta sección, el elaborado por el profesor Martín Alvira, nos muestra un interesante ejemplo de la eficacia de la memoria. Parte de un texto de Guillaume de Nangis que recoge telegráficamente la actividad conquistadora de Jaime I de Aragón en Mallorca y Valencia. El texto fue copiado posteriormente y pasó a integrar, con las correspondientes variantes y, sobre todo, notablemente ampliado y reversionado, la colección de las *Grandes Chroniques de France* en época tardía, ya en el siglo XIV avanzado. Resulta especialmente interesante que la proyección generalmente «pacifista» de la imagen de Jaime I en la corte francesa, como responsable de la paz de Corbeil, se convierta en este texto en una vigorosa proyección belicista del *Conquistador* que la propaganda aragonesa había procurado mantener viva con eficacia.

Pero si hablamos de violencia, ya sea en el marco religioso de la coexistencia o directamente en el de la confrontación, no podemos obviar la dimensión emocional. Es esta una perspectiva que no es nueva, pero afortunadamente, y como tal «historia de las emociones», ocupa hoy día un relevante protagonismo historiográfico. A ella hemos querido dedicar la tercera sección del libro. Y dentro de ella, un primer capítulo, el de Ignacio Cabello, nos habla de voces de sufrimiento, miedo y dolor en el contexto peninsular posterior a la conquista islámica. El autor, con buen criterio, antepone el concepto más integrador de la experiencia al de las emociones, sentimientos y afectos, y nos presenta, sobre el análisis de fuentes cristianas de los siglos VIII y IX, un cuadro del mal y el sufrimiento desde la perspectiva cristiana en el que, sin embargo, no es fácil descubrir a los musulmanes como sus desencadenantes. Es el sufrimiento derivado de la guerra, sin connotación religiosa alguna, lo que embarga en un primer momento el ánimo apesadumbrado de quienes expresan su dolor. Pero, en seguida, en un segundo momento, desde finales del siglo VIII, ese dolor

es manifestación del desgarró provocado por la herejía y el peligro e incomprensión mutua que se derivaba de una situación cismática dentro de la propia comunidad cristiana.

En claro contraste cronológico, y ya desde luego centrándose en el «otro» musulmán, el profesor Martín Ríos aborda en el siguiente capítulo el tema del «miedo del moro» en la crónica castellana bajomedieval. El autor nos presenta una cuestión claramente comprometida con el estudio de las emociones, pero sin perder de vista que los sentimientos, sea cual fuere su origen, se hallan mediatizados por una «comunidad emocional» concreta. El profesor Ríos escoge una selección de fuentes romances castellanas que cubren el abanico cronológico de los siglos XIII al XV. En todas ellas la expresión del miedo adquiere un significado muy especial en el contexto de una sociedad dominada por el *ethos* caballeresco en que el arrojo y el valor se dan por descontados. Pero en realidad, y aunque el miedo, como toda emoción, sea una construcción cultural vinculada a experiencias previas, ya sean individuales o colectivas, lo cierto es que expresa incertidumbre ante la pérdida de bienes o libertad, la entrada en combate o el peligro ante la muerte. La óptica crónica es clara: el miedo no es cobardía, al menos no lo es habitualmente entre los cristianos. Eso es algo que fundamentalmente queda atribuido a los musulmanes.

Por su parte, la profesora Antonella Liuzzo Scorpo conecta también la completa panorámica que nos ofrece en el capítulo de su autoría con el mundo de las emociones, y analiza la violencia intra e interconfesional en la narrativa historiográfica del siglo XIII centrándose en el binomio afectivo de la amistad y enemistad. Se trata de un doble referente en las relaciones interpersonales que vehicula muy bien la justificación legitimadora de la violencia ejercida contra personas dentro y fuera de las comunidades religiosas, sociales y políticas. Con ello, la profesora Liuzzo Scorpo nos invita a superar el simplificador modelo de la confrontación entre confesiones distintas para alcanzar a ver que los afectos y desafectos, guiados por agendas muy heterogéneas, pueden generar situaciones de violencia más graves entre los miembros de una misma confesión e incluso un mismo bando político, que entre los seguidores de credos distintos. Pensemos en el papel de la traición que con la ruptura que supone de relaciones basadas en la lealtad y la confianza, es generadora de una violencia igual o superior que la derivada de la guerra entre enemigos declarados. Por el contrario, y desde una mirada de género con la que la autora se siente comprometida, el poder de la mediación femenina y el papel atribuido a su habilidad negociadora es capaz de crear espacios de confianza, al margen o no de una estricta categorización religiosa.

En los trabajos de este primer fruto de nuestra tarea como equipo investigador articulado en torno al tema de violencia, no queríamos dejar fuera del análisis el «factor judío». Los judíos como evocación de una contaminación peligrosa para la religión cristiana, como memoria legendaria de violencia ejercida contra los cristianos o simplemente como objetivo del combate represor de estos últimos, fue una realidad determinante en la Edad Media peninsular. Por ello hemos querido dedicar a ese «trasfondo judío» la cuarta y última de las secciones del presente libro. El primero de sus capítulos es obra de Alejandro Sánchez García. Preocupado por el problema de la herejía en la más alta Edad Media, nos ofrece un cuadro para el análisis sobre la base de diversos ámbitos geográfico-culturales del siglo VIII que permiten contextualizar muy bien la propia realidad peninsular. El argumento articulador del estudio lo ofrece la represión de la herejía entendida fundamentalmente en ese momento como la resistencia a la disciplina normalizadora que deseaba imponer Roma. Pues bien, es la contaminación confesional proveniente del mundo judío una principalísima fuente de preocupación represora. Prácticas alimentarias, expresiones de determinada convivencialidad e incluso elección de tiempos litúrgicos podían ser para Roma motivo de una sospecha con trasfondo judaizante, y es curioso observar que esa realidad es constatable en ámbitos tan diversos como la Inglaterra anglosajona, la Sajonia germánica o la península ibérica.

En el imaginario medieval del antijudaísmo la leyenda forma con él un maridaje casi indisoluble. El capítulo que el profesor Patrick Henriet dedica a la «leyenda del Cristo de Beirut» resulta muy esclarecedor. Se trata de una leyenda, la de la *Passio imaginis*, muy antigua, y en la que una imagen de Cristo sufre la saña de los judíos que no dudan en reproducir sobre ella los episodios de la pasión. La imagen sangra, y esa sangre se convierte en remedio sanador que permite la conversión de los judíos. La antigüedad de la leyenda, conocida a través de las actas del Concilio de Nicea de 787 y referida a un lejano ámbito oriental, no impidieron que llegara en fechas tempranas a la península ibérica. Procedente de Roma, su centro difusor en Occidente, la hallamos ya presente en la Cataluña del año 1000, y solo un siglo después en los dominios de la monarquía castellanoleonese, con núcleo de referencia fundamentalmente en Oviedo. El factor cluniense debió ser decisivo en este discurrir por tierras peninsulares. Lo cierto es que, a partir del siglo XIII, y ya desprovista de su canalización litúrgica, la leyenda se expandió por doquier.

Y no podíamos olvidar la represión pura y dura contra los judíos que, obligados a convertirse, serían objeto de seguimiento y

reprobación inquisitorial. El profesor David Nogales nos ofrece en el último capítulo de esta obra el estudio y edición de un tratado, *Breve declaración de la herejía*, compuesto hacia 1477-1480 por el dominico observante fray Andrés de Miranda. Es una obra dirigida a la reina Isabel la Católica que retrata muy bien el posicionamiento de la orden dominicana sobre la «cuestión conversa» y que viene a preparar el camino de la puesta en marcha de la Inquisición. Es, en efecto, un tratado que pretende incentivar el interés de la monarquía por crear una jurisdicción privativa y en manos de los dominicos para hacer frente a la herejía judaizante. Fray Andrés tiene muy claro qué era una herejía, y la contumacia recurrente en el error era la seña de identidad de unos enfermos, los herejes, para los que, dada su capacidad de infectar, bien podía aplicárseles el «remedio» de la muerte. El autor explica muy bien que el rigor punitivo del tratado no es algo totalmente novedoso. Cuando a partir del siglo XIII la herejía pasó de considerarse como un todo indiferenciado a ser abordada como la expresión personalizada de individuos incursores en herejía, fue más fácil abrir el portillo de la realidad oculta como motivo de indagación y condena. La historia de los conversos judaizantes se convirtió así para los precursores y responsables ulteriores de la Inquisición en un campo abonado para la represión.

Conscientes de que no hemos hecho sino una primera aproximación, necesariamente selectiva de temas y ámbitos geográficos y cronológicos, un mero muestreo que, eso sí consideramos más que significativo, hemos querido finalizar estas páginas con una valoración conclusiva a cargo del profesor Javier Albarrán.

*Carlos de Ayala  
J. Santiago Palacios  
Javier Albarrán*

# CONFLICTOS INTRACRISTIANOS EN LOS SIGLOS VIII Y IX: LAS DIATRIBAS DE ELIPANDO Y BEATO

AMANCIO ISLA  
*Universitat Rovira i Virgili*

EL 26 DE NOVIEMBRE DEL 785 EL MONJE BEATO asistió a un acto en parte protocolario, la entrada en religión de la reina Adosinda. Su esposo el rey Silo había muerto en el 783 y, por tanto, la conversión de su viuda había tomado su tiempo y quizá no debamos pensar tanto en los automatismos de cumplir con un requerimiento de la tradición legal visigoda<sup>1</sup>. Cabe presumir que el acceso al poder de Mauregato poco después, tras un breve primer reinado de Alfonso II, conllevara el alejamiento de Adosinda del entorno cortesano y su reclusión monástica<sup>2</sup>.

Beato, que acude desde alguna distancia, se relaciona con diversas personas, algunas de las cuales, a lo más probable, no estarían de acuerdo con sus propuestas. Esa interacción revela que, a pesar de lo que cabría derivar de los escritos que vamos a comentar, era posible la relación entre los colectivos<sup>3</sup> o, por decirlo de otra manera, que el enfrentamiento mantenía un limitado perfil, incluso a pesar de lo que sugiere Beato.

Ese acontecimiento fue importante en la historia de un conflicto que ya había dado sus primeros pasos y que iba a encontrarse en los próximos años. Por otra parte, la peripecia de Beato nos transmite la existencia, pero también la debilidad y el ritmo lento de las comu-

1. Establecía que las reinas viudas habrían de entrar en religión. Así el XIII concilio de Toledo (c. 5) y el III de Zaragoza (c. 55). Véase Martínez Díez y Rodríguez, 2002: VI, 238s; y Vives, 1963: 421s y 479s. El canon toledano con su *postmodum* sugiere que esta conversión habría de realizarse pronto y el zaragozano lo explicita claramente. Alcuino llama a Beato abad (*Contra Felicem*, I, 8, col. 133: *Quod vero quemdam Beatum abbatem et discipulum ejus Hitherium episcopum...*). No parece que lo fuera en un primer momento (ca. 785), pero es posible que luego alcanzara esa dignidad.

2. La Crónica de Alfonso III concede a Mauregato un reinado de seis años —aunque la Albeldense e Ibn al-Athir, cinco— y fija su muerte en 788. Cabe suponer un temprano apropiamiento del trono por el hijo extraconyugal de Alfonso I (Gil, ed., Rot. y Ovet. 18 y 19; Alb. XV, 7). Sánchez Albornoz, 354ss; Ibn al-Athir, 133 y 141.

3. Se contravenía lo establecido. El papa Hormisdas advertía contra la convivencia con los herejes (Ep. 90 y 92; González: 146 y 149s).

nicaciones. Beato y Eterio habrían redactado alguna carta o tratado, quizá ese mismo año 785<sup>4</sup>, a lo que parece contestación a las manifestaciones de Elipando sobre el tema migeciano. Este escrito llegaría a Elipando, quien, a su vez, había enviado una carta al abad Fidel que la habría recibido en octubre, aunque transcurre un mes largo hasta que Beato accede a la misma. A pesar de lo que entendemos como una gran inquietud en ciertos medios del reino astur, es en ese momento cuando conoce la respuesta provocada por su intervención.

Es entonces cuando, respondiendo a la epístola conminatoria de Elipando, Beato y Eterio redactan, enseguida, su Apologético. En esta obra Beato y Eterio revelan que la Iglesia en Asturias se había escindido en dos y que ambas posiciones mantenían alguna tensión. Nos informan de que el contenido de la carta del toledano ya era conocido por muchos, aunque este no había sido transmitido al afectado. Pensamos que el argumentario de la misiva procedente de la máxima autoridad eclesial hispana se había difundido entre los adversarios o, al menos, los no seguidores de Beato, posiblemente a través de la información oral. Beato, que ya tenía noticias de su existencia (y de su carácter crítico), hubo de acudir a la ceremonia para enterarse de su contenido. De esa situación y de sus palabras derivamos que en ese momento su postura no era la mayoritaria en Asturias.

En cualquier caso, Beato nos habla de una verdadera fractura hasta el punto de que hay dos pueblos y dos Iglesias<sup>5</sup>. La disputa es descrita como *intentio* o *grandis intentio*. Empleaba así un vocabulario propio del Derecho, pero no hay aquí una alusión a parte alguna del proceso<sup>6</sup>, sino la idea general de litigio. De esta manera, en repetidas ocasiones, Beato se refiere al conflicto que le opuso a Elipando. Esta polémica afecta fundamentalmente no al pueblo llano, la *minuta plebs*, sino al clero, incluyendo a la jerarquía eclesiástica<sup>7</sup>.

Esa fractura y la evidente tensión debieron de ser relevantes, pero no hasta el punto de impedir que Beato se acercara a Fidel, que no parece haber sido valedor de sus opiniones, y le solicitara la carta aquel noviembre. El escrito de Elipando no había sido dirigido a Beato (tampoco al obispo Eterio), sino a un tercer personaje. Esta direccionalidad apunta a una cierta falta de respeto hacia Beato y el hecho de ser enviada a Fidel revela que era considerado de alguna autoridad en

4. Abadal, 1949: 53. Cavadini, 1993: 46.

5. *quod duae quaestiones in Asturicensi ecclesia hortae sunt; et sicut duae quaestiones, ita duo populi et duae ecclesiae...* (Apol., I, 13).

6. Gayo, *Instituta*, IV, 41.

7. *Apol.*, I, 13.

# IDENTIDAD CRISTIANA Y VIOLENCIA VERBAL CONTRA EL ISLAM SIGLOS VIII-IX<sup>1</sup>

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ  
*Universidad Autónoma de Madrid*

## PLANTEAMIENTO

AUNQUE NO ES INFRECUENTE ATRIBUIR a Beato de Liébana, referente intelectual de la nascente monarquía asturiana poco anterior al año 800, todo un programa de resistencia antiislámica implícitamente contenido en su *Commentarius in Apocalypsin*, lo cierto es que nada permite apoyar con solidez esta suposición<sup>2</sup>. Volveremos sobre ello, pero todo parece indicar que las preocupaciones del Lebaniego distaban de estar focalizadas en atacar al pueblo que desde hacía unas décadas ocupaba buena parte de la península ibérica.

Probablemente esta postura no marcadamente combativa de los cristianos peninsulares frente a los musulmanes era bastante generalizada. Desde luego lo fue en al-Ándalus durante bastante tiempo, y parece que también lo fue en el norte peninsular. En las próximas páginas repasaremos los testimonios con que contamos tanto a uno como a otro lado de la frontera confesional, y en líneas generales podremos comprobar que hasta mediados del siglo IX esa postura, no sin excepciones, fue norma en al-Andalus, y que solo a partir de finales de esa centuria, y de modo en absoluto generalizado, es posible detectar posiciones de especial combatividad acompañadas de agrias descalificaciones entre los cristianos del norte.

Obviamente tanto en un área como en la otra no van a faltar alusiones descalificadoras contra los musulmanes ni acusaciones de crueldad a propósito de la conquista y sometimiento de los cristianos

1. El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00).

2. Sabemos que no hay referencia alguna al pueblo ocupante a lo largo de la obra. Williams, 1992: 228. Sobre la atribución de la obra a Beato, véase Ruiz García, 2009: 232 y 237.

que ahora vivían en al-Ándalus, pero ese discurso es más la expresión de la justificación del miedo y del recelo que la manifestación de un programa de descalificación sistemática avivado por el odio, y que solo vemos con claridad en al-Ándalus con motivo de la conocida crisis del llamado «movimiento martirial» de mediados del siglo ix.

Esta descalificación sistemática y verbalmente violenta es el fruto de circunstancias conocidas: conciencia de irreversibilidad de la dominación islámica por parte de algunos de los representantes de la élite cultural y socio-económica del cristianismo andalusí; miedo por parte de ese mismo sector a una apostasía generalizada ante una religión que, en sus perfiles doctrinales, se iba conociendo cada vez mejor; y todo ello condicionado por su resistencia a perder influencia y poder en el seno de la comunidad cristiana y en el conjunto de la sociedad andalusí que tradicionalmente esa élite venía ejerciendo.

Esta actitud de miedo irracional acabó codificándose en términos apocalípticos, los únicos que contemplaban la posibilidad de un cambio que solo la milagrosa irrupción de Dios en la historia podía garantizar, y ese cambio, precedido de la materialización de un mal con contados precedentes y personificado en el Anticristo, solo podía contemplarse en clave escatológica. El objetivo al que había que hacer llegar ese discurso no eran tanto los musulmanes como los cristianos que sus autores consideraban traidores y colaboracionistas. Frente a ellos era preciso construir un relato que presentara sin concesiones una identidad doctrinal cristiana incontaminada y leal a lo que ellos entendían como la ortodoxia eclesial. Tieszen lo ha definido bien al plantear la posibilidad de que el islam se hubiera convertido en un dilema eclesiástico en la obra de los atizadores del «movimiento martirial»<sup>3</sup>.

Pues bien, a lo largo de este estudio nos fijaremos de modo particular en el análisis de los elementos argumentales de este cristianismo a la defensiva que creyó encontrar en la violencia verbal del odio su milagrosa tabla de salvación. Algunos de ellos son perfectamente compatibles con lo que por aquellos mismos años ofrecía la literatura polémica oriental de sesgo apocalíptico, pero creemos que otros, precisamente de entre los más radicales, representan una novedad o aportación específica respecto a ella.

#### LA CONTENCIÓN DEL MOMENTO DE LA CONQUISTA

Las primeras reacciones al fenómeno de la conquista provienen muy probablemente de fuentes litúrgicas. Son himnos o misas en las

3. Tieszen, 2013: 45.

# ¿YIHAD SECTARIO EN AL-ANDALUS? EL LENGUAJE DE LA GUERRA DURANTE EL GOBIERNO DE ʿABD AL-RAḤMĀN III A TRAVÉS DEL *MUQTĀBIS*

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN  
*Universidad de Huelva*

## INTRODUCCIÓN

SIGUIENDO UNA LÍNEA DE TRABAJO desarrollada en publicaciones previas<sup>1</sup>, en este trabajo pretendo ampliar las perspectivas de estudio sobre el lenguaje de la guerra en las fuentes árabes, analizando algunas de sus manifestaciones durante la época de ʿAbd al-Raḥmān III (300-350/912-96).

El inicio de la rebelión de ʿUmar ibn Ḥafṣūn en 275/888 marca el comienzo de la *fitna*, un período de considerable agitación política y social en al-Andalus marcado por la aparición de numerosos focos de disidencia en ámbitos geográficos diversos que pusieron a prueba los límites de la soberanía omeya. La llegada al poder del emir ʿAbd al-Raḥmān III en 300/912 supone un punto de inflexión en este proceso, dado que, desde el comienzo de su gobierno, el nuevo emir desarrolla un programa sistemático de sumisión de los «rebeldes»<sup>2</sup> que culmina con las tomas de Bobastro (315/929) y Zaragoza (326/937) y la completa eliminación de los focos de oposición a la autoridad de los soberanos de Córdoba.

Al mismo tiempo, a partir de 303/916, el nuevo emir retoma la realización de las aceifas contra los poderes del Norte peninsular, prácticamente interrumpidas durante las décadas precedentes debido, sobre todo, al contexto de la *fitna* y a los serios problemas internos que los Omeya afrontaron durante esas décadas. El gobierno de ʿAbd al-Raḥmān III está asociado, por lo tanto, al despliegue de una actividad

1. García Sanjuán, 2022.

2. Esta denominación no solo revela el «esquematismo homogeneizador de los cronistas», como señaló Acién, 1997: 71, sino que conlleva toda la fuerte carga subjetiva asociada a la propaganda omeya, como indicó Fierro, 1995: 221, en su crítica a Acién. Pese a ello, la mantenemos en este trabajo.

bélica muy intensa, sin precedentes en la actuación de sus antecesores, lo cual nos proporciona un marco idóneo para el análisis de conceptos e ideas asociadas a la guerra.

Junto a un contexto histórico singular y de enorme interés, el segundo elemento que define la época analizada viene dado por la disponibilidad de fuentes coetáneas, gracias al volumen V del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), autor cuyos vínculos con los Omeya son conocidos<sup>3</sup>. Perteneciente a una familia procedente de un cliente (*mawlà*) de la dinastía, su padre fue secretario de Almanzor<sup>4</sup>, y su abuelo murió en la derrota de Alhándega (327/939), como se indicará más adelante. El texto abarca los primeros treinta años del gobierno de ʿAbd al-Raḥmān III (300-330/912-942) y su moderna edición se extiende a lo largo de 483 páginas, mientras que su traducción al castellano abarca un total de 356. Otro dato importante a tomar en consideración es que buena parte de este extenso contenido está destinado, precisamente, a narrar los enfrentamientos, sobre todo las victorias, de ʿAbd al-Raḥmān III, lo cual lo convierte en una auténtica mina de información y en una de las fuentes fundamentales para el estudio de la guerra durante la época omeya.

Respecto a la época del califato, Ibn Ḥayyān se basa principalmente en el relato de ʿĪsà al-Rāzī (m. 379/989), el cronista más destacado de dicha época<sup>5</sup>, a lo que se añaden los de Muḥammad ibn Masʿūd<sup>6</sup> y ʿArīb ibn Saʿīd (m. c. 370/980-981)<sup>7</sup>, entre otros. Por lo tanto, el cronista cordobés realiza una labor de compilación de textos de autores muy próximos a la época del primer califa de Córdoba, autores que, por su condición áulica, debemos considerar portavoces autorizados de los planteamientos de la dinastía gobernante. Se trata, por lo tanto, de textos de fuerte carga propagandística pero que, gracias a su origen, nos permiten acceder al conocimiento directo de los conceptos e ideas propios del gobierno omeya.

El segundo elemento de interés del *Muqtabis* consiste en la transcripción de documentos oficiales emanados de la propia cancillería omeya, muchos de los cuales se refieren a la lucha contra los rivales de la dinastía, lo que nos permite conocer de primera mano la perspectiva oficial sobre dichos grupos y sobre la naturaleza del conflicto con ellos. Se trata, sobre todo, de partes de victoria, que, de forma aún más fiel que cronistas áulicos, contienen la visión oficial de los hechos. Huelga

3. Mohedano, 2004a.

4. Mohedano, 2004b.

5. Molina, 2012.

6. Lirola, 2006.

7. Castilla Brazales, 2007.

# LA CONSTRUCCIÓN DE LA FIGURA DEL SOBERANO *MUŶĀHID* EN LAS *BAYĀT NAZARĪES* (SIGLOS XIII-XV) \*

ALEJANDRO PELÁEZ MARTÍN  
*Universität Konstanz*

EN EL TECHO DE LA CONOCIDA COMO Sala de los Reyes de la Alhambra aparecen representadas una decena de figuras cuya interpretación ha sido objeto de debate y discusión por parte de la historiografía. Algunos han considerado que constituyen una representación, o incluso una «reunión», de personajes regios mientras que otros, sin negar esa posibilidad, han planteado que estemos ante un grupo de guerreros, reales o ficticios, de la élite nazarí. Finalmente, otras opiniones han visto en esta escena a un conjunto de sabios o bien de dignatarios de la corte y doctores de la Ley, un pleno de visires, el consejo real o arráeces<sup>1</sup>. No es nuestra intención entrar en estas cuestiones de interpretación, pero sí destacar uno de los objetos portados por todos y cada uno de los personajes representados: las espadas, enfundadas en sus tahalíes. Aunque hablemos de espadas ceremoniales, se trata de un símbolo de fuerza, un elemento asociado con la justicia y, por supuesto, con un claro componente bélico<sup>2</sup>. Los Nazaríes fueron conscientes, desde sus inicios, de la necesidad de contar con un potente discurso triunfalista, envuelto en una notable dosis providencialista. El mensaje ideológico resultante vinculaba los éxitos militares del soberano con Dios. Es más, el gobernante era presentado como la herramienta de la que la divinidad se servía para conceder las tan necesarias victorias frente a los cristianos que precisaban los granadinos.

\* Estos resultados son parte del Proyecto de investigación I+D+i *Conflictividad religiosa en la edad Media Peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia* (ss. VIII-XV) financiado por la Agencia Estatal de Investigación (PID2021-123762NB-I00) y dirigido por Carlos de Ayala Martínez y J. Santiago Palacios Ontalva. Agradezco a los organizadores de las Jornadas «Violencia interconfesional: modalidades y percepciones. Península Ibérica. Siglos VIII-XV» el permitirme participar, al igual que todos los útiles comentarios que mi comunicación recibió. Todos los textos presentados son fruto de mi traducción, pero quiero agradecer a Maribel Fierro, Luis Molina y Hossameldin Ali su siempre generosa ayuda.

1. Una buena síntesis de las diferentes propuestas interpretativas puede encontrarse en Parada López de Corselas, 2021: 141-143 y Parada López de Corselas, 2022: 149-166.

2. Rallo Gruss, 2018: 29-30. Sobre el uso ceremonial de la espada en el contexto omeya véase Albarrán Iruela y Cardoso, 2021: 216-256 y Cardoso, 2023: 178-186 y 211.

Este discurso en torno a la figura del soberano-*gāzī* o *muḡāhid* había sido establecido durante el gobierno de las primeras dinastías califales, especialmente los ‘Abbāsīs. La autoridad central se había erigido, de este modo, con el monopolio de la violencia religiosa, en especial de la guerra santa, y de la legitimidad que confería<sup>3</sup>. En nuestra opinión, sin rechazar las anteriores interpretaciones ofrecidas sobre la Sala de los Reyes, también allí habría sido representada esta imagen, mostrando a los emires nazarīs en su condición de soberanos, pero portando la espada para exhibir su papel de gobernantes guerreros que conducen el *ŷihād* contra los infieles. El tema del *ŷihād* y, particularmente, el estudio de la figura del soberano-*gāzī* o *muḡāhid* ha sido objeto de numerosos estudios, especialmente en los períodos omeya<sup>4</sup>, almorávide y almohade<sup>5</sup>, destacando la dedicación de Javier Albarrán a la cuestión<sup>6</sup>. La época nazarí cuenta, asimismo, con notables estudios que subrayan el vínculo entre el gobernante y la guerra santa, así como la importante función que desempeñó el *ŷihād* a la hora de dotar de legitimidad a los distintos emires granadinos<sup>7</sup>. No obstante, el uso que la dinastía nazarí hizo del modelo de gobernante que lidera y dirige la guerra santa en documentos tan relevantes como lo son las *bay‘āt* no ha sido todavía analizado. Ese es el objetivo que nos proponemos en esta comunicación. A partir del análisis de los textos de las juras de los emires Ismā‘īl I y Muḡammad V se puede observar ese discurso al que antes nos hemos referido y que presenta a estos dirigentes como protagonistas en la conducción del *ŷihād*. Asimismo, presentaremos primeramente los precedentes que suponen las *bay‘āt* de los califas almohades y también abordaremos la comparación con los documentos de proclamación de dinastías contemporáneas como los Ḥaḡḡīs.

### ¿QUÉ ES LA BAY‘A? EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

En primer lugar resulta necesario exponer, brevemente, qué es una *bay‘a* y cuál era su función en el aparato del poder de las sociedades islámicas del período medieval.

3. Albarrán Iruela, 2020: 36.

4. Ballestín, 2004; Bariani, 2003; Chalmeta Gendrán, 1988: 33-42; Fierro, 2009a: 30-50; Fierro, 2011: 107-130; Manzano Moreno, 2011: 354 y ss.; Safran, 2000: 23-25 y 191-193; Echevarría Arsuaga, 2011; Puente, 1999: 23-38; Zadeh, 2008: 324.

5. Alvira Cabrer, 2012: 492; Bennison, 2016; Buresi, 2003: 229-241; Buresi, 2004: 270-273 y 296-299; Fierro, 2014: 53-77; Lagardère, 1998; Messier, 2010.

6. Albarrán Iruela, 2017: 387-406; Albarrán Iruela, 2018a: 58-92; Albarrán Iruela, 2018b: 113-150; Albarrán Iruela, 2020.

7. Destacan García Sanjuán, 2016b: 388; Boloix Gallardo, 2019: 281-303.

# LA VIOLENCIA DE LOS HOSPITALARIOS CONTRA LOS MUSULMANES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA (SIGLOS XII-XV) \*

CARLOS BARQUERO GOÑI  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

## INTRODUCCIÓN

COMO ES BIEN CONOCIDO, POR DESGRACIA la violencia es un factor presente en la Historia<sup>1</sup>. Y en el caso concreto que nos ocupa, sabemos que la sociedad medieval era especialmente violenta<sup>2</sup>. Uno de los tipos de violencia más frecuentes en la Edad Media era la violencia religiosa o interconfesional<sup>3</sup>. En concreto, aquí vamos a analizar una manifestación concreta de violencia cristiana contra los musulmanes ligada al amplio movimiento de las cruzadas<sup>4</sup>.

## LA ORDEN DEL HOSPITAL Y LA VIOLENCIA CONTRA EL ISLAM

Como es bien conocido, en la época de las cruzadas nacieron y se desarrollaron unas instituciones eclesiásticas muy especiales, las Órdenes Militares, que estaban específicamente dedicadas a la lucha violenta contra el Islam<sup>5</sup>. Para el tema que nos ocupa, quizás la más peculiar de ellas por su proceso de nacimiento va a ser la que es objeto de nuestro estudio aquí: la Orden del Hospital u Orden de San Juan de Jerusalén<sup>6</sup>.

La Orden de San Juan no surgió como una Orden Militar desde sus orígenes. En realidad, fue fundada en Jerusalén a fines del siglo XI y

\* El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00).

1. Farge, 1991: 692-694. Keegan, 2014: 116, 167, 513, 515. González Ruibal, 2023.
2. Gauvard, 2003: 811-816. Nirenberg, 1996.
3. Flori, 2004. Barbero, 2022.
4. Riley-Smith, 2008: VII, 3-20.
5. Demurger, 2005.
6. Riley-Smith, 1999. Nicholson, 2001. Canales y Rey, 2022.

principios del siglo XII como una orden religiosa de carácter asistencial. Estaba dedicada al cuidado de enfermos, pobres y peregrinos. En concreto, su principal finalidad era el sostenimiento de un gran hospital en Jerusalén. De ahí su nombre de Orden del Hospital<sup>7</sup>.

A mediados del siglo XII, de forma bastante sorprendente, la Orden del Hospital va a experimentar un proceso de militarización. Se trata de un fenómeno por desgracia mal conocido. A nivel ideológico, evidentemente, se trata de un cambio bastante llamativo desde nuestra mentalidad actual. Además, la transformación no está bien documentada y se nos escapan muchos detalles de ella.

En cualquier caso, el hecho es que aproximadamente entre los años 1130 y 1160 la Orden del Hospital se convirtió en una Orden Militar. A partir de entonces sus miembros se implicaron en la práctica de la violencia contra los musulmanes. En concreto, parece que el primer testimonio claro de ello va a ser la participación de los hospitalarios en el asedio de Ascalón en 1153<sup>8</sup>.

Lo más curioso de este peculiar proceso es que todo eso se hizo sin que la Orden perdiese su original carácter asistencial. Los hospitalarios siempre mantuvieron un gran hospital junto a su convento central. Siguieron dedicando una parte considerable de sus recursos a la atención de pobres, enfermos y peregrinos<sup>9</sup>. Sin embargo, su actividad principal pasó a ser la lucha violenta contra los musulmanes.

Desde hace mucho se discuten las causas de esta transformación tan llamativa. Evidentemente, uno de los motivos fue la crítica situación de la presencia cristiana en Tierra Santa a mediados del siglo XII. Los reinos y principados cruzados en el Oriente Latino presentaban agudas necesidades defensivas por entonces. El Hospital era una de las instituciones más ricas y poderosas que estaban presentes en la zona. Forzosamente se veía obligado a cooperar en su defensa. En consecuencia, de forma paulatina, la Orden se fue implicando poco a poco en actividades guerreras contra los musulmanes.

No obstante todo esto, en las últimas décadas se ha venido recalcando que quizás el cambio fue menos llamativo en la época de lo que nos pueda parecer actualmente. Quizás por eso mismo no está tan documentado en las fuentes. Hay que tener en cuenta que por entonces la actividad cruzada se consideraba un acto de amor o de caridad

7. Le Blévec, 1977: 137-151. Hiestand, 1980: 31-80. Beltjens, 1995. Luttrell, 1997: 37-54. García-Guijarro Ramos, 2015: 95-136.

8. Forey, 1984a: 75-89. Reeditado en Forey, 1994: IX, 75-89. Alvarado Planas, 2015: 137-194.

9. Bronstein, 2013: 219-236. Luttrell, 1994: 64-81.

# EL EXILIO FORZADO DE LA POBLACIÓN ANDALUSÍ TRAS LAS CONQUISTAS CRISTIANAS (SIGLOS XI-XIII) \*

J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA  
Universidad Autónoma de Madrid

## PLANTEAMIENTO

DIFERENTES ESTUDIOS, BASADOS EN PRUEBAS genéticas masivas, confirman que las evidencias más claras de poblaciones con origen africano entre los actuales habitantes de la Península se encuentran en el noroeste de Castilla e incluso en Galicia, y no en el sur. En contra de lo que se pudiera creer, no es, por tanto, en la actual Andalucía donde se conservan más rasgos genéticos de antiguas poblaciones procedentes del norte y el occidente de África, y se observa, sin embargo, que los actuales habitantes del sur de Iberia reproducen los mismos ejes de diferenciación genética que se generaron en el norte desde el siglo x<sup>1</sup>.

La explicación a esta realidad se puede atribuir a la incidencia que diferentes expulsiones a gran escala tuvieron en esos grupos humanos, bien inmediatamente después de las conquistas cristianas, bien en momentos posteriores hasta la definitiva de los moriscos de 1609; así como debido a los movimientos de población acontecidos en distintas

\* El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00), y dirigido por Carlos de Ayala Martínez y J. Santiago Palacios Ontalva. Abreviaturas de las fuentes empleadas: *BM-A* (Ibn 'Idārī, *Al-Bayān al-mugrib. Los almohades*); *BM-NF* (Ibn 'Idārī, *Ibn 'Idari: Al-Bayān al-mugrib. Nuevos fragmentos*); *HM* (Ibn Šimāk, *Al-Ḥulal al-Mawšiyya*); *HRH* (Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispaniae*); *KRM* (Al-Ḥimyarī, *Kitāb ar-Rawḍ al-mi'tār*); *KI* (Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-iktifā'*); *KM* ('Abd al-Wāḥid al-Marrākūšī, *Kitāb al-mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib*); *KMM* (Al-Bakrī, *Geografía de España [Kitāb al-masālik wa-l-mamālik]*); *KTM* (Ibn 'Amīra al-Maḥzūmī, *Kitāb Tārīḥ Mayūrqa*); *LdF* (Jaime I, *Libro de los Hechos*); *MNN* (Ibn Šāḥib al-Šalāt, *al-Mann Bil-imāma*); *NT* (Al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*); *RQ* (Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-qirṭās*).

1. Bycroft, 2019. Gracias, además, a informaciones fiscales adicionales, sabemos el peso que las poblaciones mudéjares tenían en la Península, y que las cifras de musulmanes avecindados en las ciudades del norte de Castilla, a tenor de los impuestos que pagaban, eran más altas que las deducidas para los territorios de la submeseta meridional o el valle del Guadalquivir (Villanueva y Araus, 2014: 527 y n. 5).

épocas, emigraciones o exilios forzosos que parecen haber sido más exhaustivos en el sur y sureste de la Península que en el noroeste. Por otro lado, estos datos vendrían a certificar también una política de repoblaciones del sur peninsular con aportes de colonos procedentes de regiones septentrionales que, posiblemente, cubrieron los huecos dejados por los antiguos habitantes andalusíes de la mitad sur, imprimiendo así su huella genética en estas regiones meridionales<sup>2</sup>.

Gracias a estos estudios sabemos, por otro lado, que los vínculos genéticos entre poblaciones de uno y otro lado del Estrecho se remontan a la época prehistórica<sup>3</sup>, pero también que el momento en el que se produjo una mayor hibridación entre la población ibérica original y grupos humanos procedentes del norte y el occidente de África fue entre el año 860 y 1120<sup>4</sup>. Sin embargo, no se puede precisar con tanta exactitud cuándo dejaron de estar en contacto ambas comunidades, es decir, cuándo se produjo la desaparición masiva de personas con aquellos rasgos genéticos exógenos al territorio europeo, ni siquiera conocemos el verdadero alcance cuantitativo de ese repliegue que parecen evidenciar los estudios genéticos.

Cierta línea historiográfica ha sostenido que las comunidades andalusíes continuaron poblando las tierras ganadas por los poderes cristianos, haciendo de esa realidad, además, una decisión política llena de magnanimidad y pragmatismo político de los reyes medievales asociada a una conquista, si no del todo pacífica, sí que muchas veces negociada<sup>5</sup>. Por otro lado, encontramos diferentes testimonios que

2. Bycroft, 2019: 8; Adams, 2008: 732.

3. Adams, 2008: 732.

4. Bycroft, 2019: 4.

5. Evocamos, en este sentido, tres testimonios elocuentes. El primero el contenido en el discurso de entrada en la Academia de Bellas Artes de San Fernando, de José Amador de los Ríos: «Las grandes victorias de las armas cristianas habían cambiado el aspecto de la reconquista (...) pero la piedad de los reyes, más noble, más humanitaria, más consecuente y magnánima que el interesado patrocinar de los Califas cordobeses, acoge bajo su manto protector á los vencidos mahometanos (...) No es otro, Señores Académicos, el origen de los vasallos mudéjares, grey que profesando la doctrina del Corán, vive desde aquel momento, como la raza hebrea, en medio de la sociedad cristiana» (Amador de los Ríos, 1859: 5-6). El segundo, a propósito de la valoración que mereció a José María Lacarra las condiciones de capitulación que otorgó Alfonso I a los musulmanes de Zaragoza: «La rendición se hizo en condiciones honrosas para los vencidos, tanto, que Ibn al-Kardabūs, que escribe en la segunda mitad del siglo XII, no puede menos de reconocer la generosidad y caballerosidad de Alfonso para con los musulmanes» (Lacarra, 1947: 88 y 94-96). El tercero, más reciente, la opinión de García-Guijarro sobre las conquistas de Jaime I: «En modo alguno se abogaba por el exterminio de los musulmanes, ni tampoco su conversión al cristianismo era objetivo prioritario. Primaba su incorporación al tejido de la sociedad conquistadora, es decir a una dependencia específica respecto a monarca y nobleza» (García-Guijarro, 2013: 336).

# GUERRA Y VIOLENCIA RELIGIOSA: UN RELATO FRANCÉS DE LAS CONQUISTAS DE JAIME I DE ARAGÓN

MARTÍN ALVIRA CABRER \*  
*Universidad Complutense de Madrid*

EN 1274, EL MONJE CRONISTA PRIMAT DE SAINT-DENIS presentó al rey de Francia Felipe III el Atrevido su *Roman des rois*, una historia de los monarcas franceses hasta la muerte de Felipe II Augusto<sup>1</sup>. La obra fue continuada por Guillaume de Nangis con una historia latina del reinado de Luis IX (*Gesta Sancti Ludovici*) que incluye una breve noticia de las conquistas de Mallorca, Ibiza y Valencia por el rey Jaime I de Aragón:

*Anno Domini .M.ºCC.ºXX.ºIX.º (...). Eodem anno rex Aragonum cepit insulam Maioricarum et Ivicene atque Valenciam, ubi beatus Vincentius martyrizatus fuit, et inde expulsis Sarracenis Christiano nomini dedicavit*<sup>2</sup>.

\* Agradezco a los especialistas Antoine Brix, Isabelle Guyot-Bachy, Damian J. Smith, Stefano M. Cingolani, Javier Albarrán y Alexandre Tur la amable ayuda que me han prestado durante la elaboración de este trabajo. Abreviaturas empleadas: BAV (Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma); BiSG (Bibliothèque interuniversitaire Sainte-Geneviève, París); BL (British Library, Londres); BM (Bibliothèque municipale); BNE (Biblioteca Nacional de España, Madrid); BnF (Bibliothèque nationale de France, París); *Chronicon* (Guillaume de Nangis, *Chronicon*); *CLRC* (*Chronica latina regum Castellae* [Charlo, ed.]); Desclot (Bernat Desclot); *GCB I* (*Gesta Comitum Barchinonensium I* [Cingolani, ed.]); *GCF* (*Grandes Chroniques de France*); *GSL* (Guillaume de Nangis, *Gesta Sancti Ludovici*); KBR (Koninklijke Bibliotheek/Bibliothèque royale, Bruselas); *KTM* (Ibn 'Amira al-Maḥzūmī, *Kitāb Tārīḥ Mayūrqa*); *LF* (Jaime I, *Llibre dels Feyts*); *LF-i* (trad. ing. *LF*); MNAC (Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona); Muntaner (Ramon Muntaner); RBME (Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial); *RHGF* (*Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, ed. M. Bouquet, 24 vols., París: Imprimerie Royale/Impériale/Nationale, 1840-1904); y *VSL* (*Vita sancti Ludovici/Vie de Saint Louis*).

1. Primat de Saint-Denis, *Roman des rois*, BiSG, ms. 782, f. 1r-326v, esp. 326v (miniatura); Guyot-Bachy y Moeglin, 2005: 385.

2. *GSL*, BnF, ms. Lat. 5925, f. 305r-350v, esp. 307v; y 1840: 309-465, esp. 318. Guyot-Bachy y Moeglin, 2005: 387. Siguiendo esta fuente, las menciona también el canónigo Jean de Saint-Victor en su *Memoriale historiarum*, BnF, ms. Lat. 15011, f. 435v; y ed. Guyot-Bachy y Poirel, 2002: 272.

La noticia fue copiada en su célebre *Chronicon* (1300)<sup>3</sup> y luego traducida al francés en la *Vita sancti Ludovici* que pasó a formar parte de las *Grandes Chroniques de France*. Los manuscritos de esta obra presentan tres versiones francesas de la *Vita* anteriores a mediados del siglo XIV<sup>4</sup>. La primera (A) se encuentra sobre todo en el manuscrito BnF, ms. Fr. 2615, que traduce el latín con cierta libertad, aunque sin cambios relevantes. La noticia sobre Jaime I presenta aquí algunas modificaciones que luego comentaremos:

*En icel ans meismes li rois Iaques d'Aragon prist l'ile de Maiiores et Vicene, et prist une cite qui a nom Valence, où mon seigneur saint Lorenz fu rosti, et geta hors les paiens de cele contrée et fist tant que la foi crestienne i fu gardée et tenue*<sup>5</sup>.

La segunda versión (B) es una traducción muy literal de Guillaume de Nangis en la que se presta mucha más atención a la historia de la abadía de Saint-Denis que en las otras dos. Se conserva, entre otros, en el famoso manuscrito BL, ms. Royal 16 G VI, editado por Jules Viard como apéndice de su edición de las *GCF*. Aquí vemos que la noticia de Jaime I se parece menos al original latino que a su primera traducción francesa:

*En iceli temps meismes, li rois d'Arragon prist l'isle de Majores et de Vicene, et Valence, la cité où saint Lorens souffri martyre, sus Sarrazis, et geta hors les paiens et fist que la foi chrestiane i fu gardée et tenue*<sup>6</sup>.

La tercera versión (C) es la que más se difundió, encontrándose en la mayoría de los manuscritos de las *GCF* posteriores a mediados del siglo XIV (salvo en algunos en los que se puede identificar el modelo

3. BnF, ms. Fr. 5703, f. 146v-147r; BnF, ms. Fr. 4918, f. 373v; 1840: 544-582, esp. 545; Géraud, 1843: I, 180. La tradujo al castellano el obispo de Burgos Gonzalo de Hinojosa (m. 1327), *Cronice ab origine mundi*, RBME, P-I-4, f. 292r (cclxxx).

4. Referimos aquí las informaciones proporcionadas en persona por el especialista Antoine Brix, a quien agradezco sinceramente su amable ayuda. Sobre el origen de las *GCF* y su difusión, véase Brix, 2017: 59-83; Brix, 2020: 3-39; y, más en general, su tesis doctoral inédita, Brix, 2018.

5. BnF, ms. Fr. 2615, f. 218v; BM Castres, ms. 3, f. 294v; BAV, Reg. lat. 725, f. 29v (*et une cité qui a nom Vycene*). Véase Guyot-Bachy y Moeglin, 2005: 387.

6. BL, ms. 16 G VI, f. 392v; ed. Viard, 1920-1953: X, 2-188, esp. cap. iii, 10. Una combinación de ambas traducciones en BnF, ms. Fr. 2610, f. cc.xi.xii (212v): *En celuy temps le roy Iaques d'Aragon prist l'isle de Maiiores et Ivce et une cité qui a nom Valence, ou mon seigneur saint Laurent fut routi et geta ho[r]s les paiens de celle contrée et fit que la foi crestienne y fut gardée et tenue*. La traducción catalana de las *GCF*, de tiempos del rey Pedro el Ceremonioso, habría incluido esta variante, Brix, 2021: par. 23.

# VOCES DE SUFRIMIENTO, MIEDO Y DOLOR EN EL CONTEXTO INTERCONFESIONAL PENINSULAR POSTERIOR A LA CONQUISTA ISLÁMICA (711-850)

IGNACIO CABELLO LLANO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

«Las voces son símbolos de las pasiones que hay en el alma, y lo escrito es símbolo de las voces».

(Aristóteles, *Peri hermeneias*, 1 16a).

EN LA ERA 749 [...], MIENTRAS SPANIA era devastada [...] y duramente agredida por la ira del enemigo y por las luchas intestinas, Muza, dirigiéndose hacia esta desdichadísima Spania [...], injustamente destrozada desde tiempo atrás e impiamente invadida, penetra en ella para arruinarla. Después de arrasarla hasta la ciudad regia de Toledo y de azotar despiadadamente las regiones de alrededor con una paz engañosa, condena al patíbulo a algunos nobles señores que allí se habían quedado [...] y los pasa a todos a cuchillo. Y así, con la espada, el hambre y el cautiverio devasta no solo la Spania Ulterior, sino también la Citerior hasta más allá de Zaragoza, ciudad antiquísima y floreciente [...]. Con el fuego hace caer hermosas ciudades reducidas a cenizas; manda crucificar a los señores y poderosos del mundo, y descuartiza a puñaladas a los jóvenes y niños de pecho. De esta forma, sembrando en todos el pánico, las pocas ciudades que quedan se ven obligadas a pedir la paz, seducidas y burladas con astucia. Sin tardanza acceden a sus peticiones, pero allí donde se logra la paz, se vuelven atrás aterrados y con miedo, huyendo de nuevo a las montañas, donde se ven expuestos al hambre y a diversos tipos de muerte. Así, en Córdoba, ciudad que no hacía mucho llevaba el título de *Patricia*, siempre la más opulenta entre las ciudades vecinas y que dio al reino de los visigodos sus primeros frutos delicados, establecieron un reino salvaje sobre esta desdichada Spania<sup>1</sup>.

1. «Huius temporibus in era DCCXLVIII<sup>a</sup> [...], dum per supra nominatos missos Spania uastaretur et nimium non solum hostili, uerum etiam intestino furore confligeretur, Muze et ipse ut miserrimam adiens [...], iam olim male direptam et omnino impie adgressam perditans penetrat, atque Toletu urbem regiam usque inrumpendo, adiacentes regiones pace fraudifica male diuerberans, nonnullos seniores nobiles uiros,

Estas noticias históricas, escritas cuando no había transcurrido ni media centuria de lo narrado y poco antes de que el último superviviente de los Omeyas, «el Halcón de los *Qurayš*», cruzase de un extremo a otro el imperio que habían levantado sus ascendientes y pusiese pie en la lejana «península de vándalos», *ŷazīrat al-Andalus*, marcan el comienzo de un nuevo capítulo en la historia de Spania. Su autor, un anónimo hispano, acaso cordobés, levantino o toledano, clérigo cristiano con ciertas dotes literarias<sup>2</sup> y amplios conocimientos de la doctrina y la historia de la Iglesia<sup>3</sup>, había recontado hasta entonces con lacónico estilo batallas, reinados y avatares políticos de romanos —para nosotros bizantinos—, árabes y godos —visigodos—, pero en este punto se aparta del mero registro cronístico para adoptar una prosa literaria, expresiva y cargada de emotividad<sup>4</sup> que le permitió recrearse en el lamento por el «nafragio» de su patria natal:

¿Quién podrá narrar tan grandes peligros? ¿Quién enumerar tan terribles naufragios? Pues, aunque todo su cuerpo se convirtiera en lengua, no podría la humana creatura relatar la ruina de Spania, ni el número y magnitud de los males que soportó<sup>5</sup>.

Este fragmento, conocidísimo y mil veces citado —especialmente por quienes se identifican con los sentimientos que refleja, a quienes seguramente hubiera *llenado de orgullo y satisfacción* haberlo escrito

---

qui utquique remanserant, per Oppam, filium Egiche regis, a Toletu fugam arripientes gladio patibuli iugulat et per eius occasionem cunctos ense detruncat. Sicque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam, antiquissimam ac florentissimam ciuitatem, dudum iam iudicio Dei patenter apertam, gladio, fame et captiuitate depopulat, ciuitates decoras igne concremando precipitat, seniores et potentes seculi cruci adiudicat, iubenes atque lactantes pugionibus trucidat. Sicque dum tali terrore cunctos stimulat, pacem nonnullae ciuitates, que residue erant, iam coacte proclamitant; adque suadendo et inridendo astu quoddam \*\*\*. Nec mora petita condonant, sed ubi inpetrata terri metu recalcitrant, ad montana temti iterum effugientes fame et diuersa morte periclitant. Adque in eandem infelicem Spaniam Cordoba in sede dudum Patricia, que semper extitit pre ceteras adiacentes ciuitates opulentissima et regno Wisegothorum primitibas inferebat delicias, regnum efferum conlocant» (*Chronica hispana anni 754*, 45, ll. 463-489). La referencia de las ediciones de fuentes empleadas se encuentra al final del artículo. Salvo indicación contraria, todas las traducciones son obra del autor.

2. Su léxico, «florido y variado», con una «desmedida afición al uso de palabras raras» es muestra de ello (Gil 2018: 169).

3. Sobre esta crónica véase López Pereira 2009: 57-59; Albarrán Iruela, 2013a: 51-58; Gil 2018: 51-100.

4. Galán Sánchez, 1994: 15-21.

5. «Quis enim narrare queat tanta pericula? Quis dinumerare tam inportuna naufragia? Nam si omnia membra uerterentur in linguam, omnino nequaquam Spanie ruinas uel eius toth tantaque mala dicere poterit humana natura» (*Chronica hispana anni 754*, 45).

# «EL MIEDO DEL REY MORO»: LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES EN LA GUERRA CONTRA EL ISLAM EN LA CRONÍSTICA CASTELLANA DE LA BAJA EDAD MEDIA

MARTÍN F. RÍOS SALOMA  
IIH-UNAM

## A PROPÓSITO DE LA HISTORIA DE LAS EMOCIONES

AUNQUE PAREZCA QUE HOY ESTÁ DE MODA, la historia de las emociones tiene una larga trayectoria y la reflexión sobre la función de éstas como elementos constituyentes de la psique humana posee asimismo una larga historia. Damian Boquet y Piroska Nagy recordaban hace algunos años en su estudio sobre las emociones en el occidente medieval, que el propio San Agustín había señalado que: «todas las emociones son emanaciones del amor: si el amor es ordenado, entonces las emociones conducen a las virtudes; si son desordenadas, conducen a los vicios»<sup>1</sup>. Por su parte, en el primer tercio del siglo XII, Bernardo de Claraval explicaba en su tratado sobre la *Gracia y el libre albedrio* que:

Estos afectos, se sabe bien, son cuatro: el amor, la alegría, el miedo y la tristeza. Sin ellos, el alma humana no puede existir, pero en unos tiene el rol de una corona mientras que para otros tienden a la confusión. Purificados y ordenados, vuelven al alma gloriosa bajo la corona de las virtudes; desordenados, la abaten en la confusión y la lástima<sup>2</sup>.

De esta suerte, para el sabio cisterciense, la «gracia no hace sino ordenar las emociones (afectaciones) que la creación ha otorgado, bien que las virtudes no son otra cosa que las emociones ordenadas»<sup>3</sup>.

Mucho camino se ha recorrido desde el año 1941 en el que Lucien Febvre publicara en *Annales* su artículo pionero «La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?» donde animaba a los historiadores a desarrollar «una amplia investigación colectiva sobre los sentimientos fundamentales de los hombres y sus

1. Boquet y Nagy, 2015: 132.
2. Boquet y Nagy, 2015: 132.
3. Boquet y Nagy, 2015: 133.

modalidades»<sup>4</sup> y hoy en día nadie podría negar la importancia del estudio de las emociones como «parte esencial de las lógicas culturales y sociales»<sup>5</sup>.

El estudio de las emociones desde la perspectiva histórica ha conocido un amplio desarrollo desde la década de 1990 que debe ser tomado en cuenta para abordar con rigor el análisis de éstas. Frente a una vasta bibliografía, remito a los trabajos más o menos recientes de Barbara Rosenwein<sup>6</sup>, Demian Boquet y Piroska Nagy<sup>7</sup>, Quentin Deluermoz y sus colaboradores<sup>8</sup> y Rob Boddice<sup>9</sup>, así como a la reflexión colectiva encabezada por Gerardo Rodríguez, Diego Melo y Juan Francisco Jiménez Alcázar y editada por la Universidad Nacional de Mar del Plata<sup>10</sup>.

Es pertinente subrayar la importancia que tienen las emociones en la configuración del ser humano, de su psique, de su identidad y de su afectividad. La reciente pandemia de Covid-19 y la utilización de las emociones en la política de nuestro tiempo han venido a reforzar la necesidad de continuar con el estudio de las emociones y a remarcar la forma en que éstas impulsan actitudes, decisiones, idearios, acciones y la forma en que son capaces, en palabras de Boquet y Nagy «de animar el teatro político y nutrir los equilibrios sociales»<sup>11</sup>. En este sentido, los mismos autores invitan a estudiar

[...] las normas, la retórica, los juegos de interacciones y de poder, las producciones culturales y las representaciones, intentando no crear una separación entre emoción sentida y emoción expresada [...] dado que la emoción que es enunciada, mostrada por un gesto o manifestada por el cuerpo, posee su propia eficacia cultural y social<sup>12</sup>.

Dicho de otra manera, es necesario concebir a las emociones como una construcción cultural y, por lo tanto, tomar en cuenta su historicidad y evitar proyectar sobre el pasado los conceptos y valores actuales, dado que las emociones —y su expresión— son el resultado de experiencias particulares —individuales o colectivas— que se articulan e incardinan en un contexto histórico y social determinado y tienen sentido en función de unas normas afectivas específicas y dentro del

4. Febvre, 1941: 5-20.

5. Boquet y Nagy, 2015: 9.

6. Rosenwein, 2006: *passim*; Rosenwein, 2018, *passim*.

7. Nagy y Boquet, 2008: 15-26; Boquet y Nagy, 215, *passim*.

8. Deluermoz *et. al*, 2013: 155-189.

9. Boddice, 2017: 10-15.

10. Rodríguez, Melo y Alcázar, 2022:

11. Boquet y Nagy, 2015: 10.

12. Boquet y Nagy, 2015: 17.

# INTRA- AND INTERCONFESSIONAL VIOLENCE IN THE HISTORIOGRAPHICAL NARRATIVES OF THIRTEENTH-CENTURY IBERIA

ANTONELLA LIUZZO SCORPO  
*University of Lincoln*

DESCRIPTIONS OF INTRA- AND INTERCONFESSIONAL violence frequently appear in the historiography written in and about thirteenth-century Iberia. This is not surprising, as such narratives constituted one of the core aspects of religious, military, and political propaganda adopted by both Muslim and Christian sides to promote and justify territorial claims, resistance, and the mobilisation of individuals and communities, while also contributing to the construction of both individual and collective memories which would last for centuries to come. Focusing on a selection of Latin, Ibero-Romance and Arabic chronicles which describe events concerning thirteenth-century Castile and Aragon, this study will examine the role of historiographical constructions in shaping specific categories of representation and how they were used to contextualise and often justify violence, while also reflecting multiple authorial agendas, individual experiences, alongside broader cultural paradigms, and hierarchies of interpretation. A useful lens through which this analysis will be developed is an examination of how the rhetoric of friendship and enmity was adopted in the political and historiographical discourse to explain and legitimise interpersonal violence across different socio-political, religious and military contexts, and how such narratives were created and adapted in time and place. This approach contributes to reassessing whether and to what extent drawing rigid boundaries of interpretation between religious, political, and military violence (which were often interconnected) is useful, if at all possible, from both historical and historiographical perspectives. Imposing any rigid lines of separation between different types of violence, which are as fluid as those between friendship and enmity (as will be discussed later), is too simplistic and therefore misleading. This was particularly the case in contexts of war, social unrest, and economic need, when the uncompromising theological and legal norms that should have theoretically applied to interpersonal interactions (often limiting interconfessional encounters) did not always coincide with daily practice. These considerations will

help assess the relationship between political discourse, historical narratives, and normative models of implementation. Finally, this study will nuance our understanding of what are often perceived as monolithic ‘Christian’ and ‘Muslim’ views by reminding us how individual, as well as regional and translocal interests and connections determined heterogeneous dynamics of interpersonal interactions which were both reflected and would influence broader Peninsular, European, and Mediterranean understandings and representations of intra- and interconfessional violence.

### HISTORIOGRAPHICAL APPROACHES

The historiography of violence in the medieval world, and especially the debate on interconfessional violence, has developed in multiple directions, taking into account global and regional approaches, sex, gender and race, among other aspects<sup>1</sup>. Already in the late 1990s, scholars such as Nirenberg challenged the usefulness of ‘other’ (and its implication of ‘marginality’) as a category of interpretation, while also criticising previous approaches to the study of violence targeted to religious and ethnic ‘minorities’ as part of a *long durée* of intolerance or as part of a discourse about the ‘other’. What Nirenberg found particularly problematic was that such approaches ignored individual agency, as well as specific historical, socio-political, economic and cultural variants<sup>2</sup>. Previous teleological frameworks used to explain a linear ‘historical progress’<sup>3</sup> within which the medieval period was often presented as characterised and dominated by uncontrolled emotional outbursts<sup>4</sup>, and by violence as a common experience which was accepted and implemented indiscriminately. These views have been widely challenged and re-considered<sup>5</sup>. As the studies in this volume suggest, interconfessional violence is still a prominent subject at the core of scholarly debates. Approaching it from different disciplinary and methodological perspectives, as well as considering and comparing different types of sources, help engage with a more holistic

1. Some relevant studies on medieval violence include: Leboutteiller and Taylor, 2023; Claussen, 2020; López Ojeda, 2019; Kotecki and Maciejewski, 2017; Bellis and Slater, 2016; Liuzzo Scorpo and Wood, 2015; Brown, 2014; Fancy, 2013 and 2016; Gynn and Stahuljak, 2013; Skoda, 2013; Fierro and García Fitz, 2008; Ayala Martínez, 2007; Kaeuper, 2001 and 2000.

2. Nirenberg, 1996: 5.

3. Elias, 1994.

4. Huizinga, 1924.

5. Doubleday, 2023: 70-94.

# EXCLUSIÓN Y REPRESIÓN DE LOS HEREJES EN EL OCCIDENTE EUROPEO EN EL SIGLO VIII. VISIONES COMPARADAS

ALEJANDRO SÁNCHEZ GARCÍA \*  
Universidad Autónoma de Madrid

«*Quod si oculus tuus dexter scandalizat te erue eum et proice abs te expedit enim tibi; ut pereat unum membrorum tuorum quam totum corpus tuum mittatur in Gehennam*».

«Si tu ojo derecho te es ocasión de tropiezo, sácatelo y arrójalo de ti; más te conviene que se pierda uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la Gehenna».

(Mt. 5, 29)

QUÉ DUDA CABE QUE ESTUDIAR LA HEREJÍA supone hablar al mismo tiempo de exclusión. Herejía y exclusión (y, en algunos casos, también represión) son realidades intrínsecamente unidas. En primer lugar, la herejía supone una auto-exclusión. Esta idea ya aparece desde los primeros instantes del latín cristiano. Los autores cristianos de lengua latina tuvieron siempre presente el carácter volitivo de la *αἵρεσις* griega que implicaba una libre elección a la hora de defender o practicar una doctrina concreta. En estos términos se refería Tertuliano en su *De praescriptione haereticorum* (VI, 2): «*Haereses dictae graeca uoce ex interpretatione electionis qua quis maxime siue ad instituendas siue ad suscipiendas eas utitur. Ideo et sibi damnatum dixit haereticum quia et in quo damnatur sibi elegit*». El hereje se daña a sí mismo debido precisamente a esa capacidad de elegir voluntariamente.

El objetivo del presente trabajo es trazar un esbozo sobre la represión de las herejías en el siglo VIII y desde la perspectiva del siglo VIII

\* El presente artículo se ha realizado en el marco de concesión de una Ayuda para la formación de profesorado universitario (FPU-2021) concedida por el Ministerio de Universidades para la realización de una tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid bajo la dirección del profesor Dr. Carlos de Ayala Martínez. Además, forma parte del proyecto de investigación I+D *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia (siglos VIII-XV)* [PID2021-123762NB-I00] financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España y dirigido por el Dr. Carlos de Ayala Martínez y el Dr. Santiago Palacios Ontalva.

centrándome en tres casos de estudio: las Islas Británicas, Germania y la Península Ibérica. Tres zonas donde Roma buscó imponer su autoridad, dado que consideraba que eran zonas que escapaban a su control específico; y donde, paralelamente, encontró una resistencia hacia esa expansión materializada en ciertos movimientos —especialmente en cuestiones de ortopraxis— considerados heréticos por la Sede Apostólica como pudieron ser la celebración de la Pascua, el rito bautismal o el ayuno dominical y que surgieron en las tres zonas geográficas a lo largo de la centuria. Para Warren Pezé, el poder de excomulgar o anatematizar está muy unido a distinguir ortodoxia y heterodoxia<sup>1</sup>. Resulta obvio que, para condenar una herejía o heterodoxia, se necesita de una ortodoxia que la defina.

Las Islas Británicas y Germania podrían considerarse realidades paralelas por cuanto, desde principios de siglo, conocieron la llegada de legados romanos con el fin de asegurar que se cumplían las normas eclesiásticas de acuerdo con la manera de la Iglesia de Roma. Por lo que respecta a la Península Ibérica, por cuestiones de espacio, he preferido dejar fuera la polémica adopcionista, cuyo desarrollo cuestionó la autoridad romana en Hispania. Además, ha sido extensamente abordado por Amancio Isla Frez<sup>2</sup>. En su lugar, la Península supone un buen ejemplo acerca del problema de la contaminación confesional, muy presente en otros puntos del Occidente y del resto de la cristiandad donde la religión cristiana entra en contacto con otras prácticas religiosas. Como se verá a lo largo de estas páginas, algunas cuestiones que aparecieron en suelo hispano habían surgido también en las Islas Británicas o Germania. Durante el siglo VIII en la Península, el contacto de los cristianos hispanos con los musulmanes y judíos, la desaparición de sedes episcopales y la relajación de las normas eclesiásticas, ocasionó que en algunas comunidades cristianas se cuestionaran ciertas prácticas religiosas debido a una cierta contaminación confesional. Ello, unido a la delicada situación política y social que atravesaba Hispania a finales de siglo, alarmaron a la sede romana considerando que se trataba del resurgimiento de herejías antiguas o el nacimiento de otras nuevas.

El fin del período de la «cautividad bizantina del Papado», a partir de las desavenencias entre el papa Sergio I y el emperador Justiniano II por las decisiones del Concilio Trullano o Quinisexto del año 692, hacía necesaria la búsqueda por parte del Papado de un aliado lo suficientemente fuerte como para proteger al papa ante las amenazas bien de los emperadores bizantinos que, desde principios del siglo VIII con León III el Isaurio, habían vuelto a una posición de enfrentamiento

1. Pezé, 2015: 175.

2. Isla Frez, 1998; 2004; 2020.

# LA SECUNDA PASIÓN DE CRISTO A MANO DE LOS JUDÍOS

## Algunas observaciones sobre el conocimiento y los usos de la *Passio imaginis* en la península ibérica

PATRICK HENRIET  
*École Pratique des Hautes Études*

EL TEXTO LLAMADO *PASSIO IMAGINIS*, originalmente escrito en griego, nos ha llegado a través de las actas del Concilio de Nicea II, que restableció la legitimidad del culto a las imágenes en el año 787<sup>1</sup>. Sin duda, circuló previamente de forma independiente, como lo demuestran dos florilegios griegos conservados en manuscritos posteriores que, probablemente, son evidencia de una colección reunida antes del concilio<sup>2</sup>. Las actas de Nicea II fueron traducidas por primera vez al latín de manera deficiente y a menudo incomprensible bajo el Papa Adriano I (772-795), pero esta traducción nos ha llegado de manera muy fragmentaria y sin la *Passio*<sup>3</sup>. Una nueva traducción, de mucha mejor calidad, fue realizada en Roma por Anastasio el Bibliotecario († ca. 880)<sup>4</sup>. Luego, esta traducción fue objeto de diversas adiciones en versiones que circularon ampliamente<sup>5</sup>. El texto elaborado por Anastasio está en el origen de las lecciones que, en la liturgia de muchas iglesias latinas, dieron a conocer, el 9 de noviembre, esta historia también conocida como la del «Cristo de Beirut».

EL RELATO: LA TRADUCCIÓN LATINA DE ANASTASIO EL BIBLIOTECARIO CON ALGUNAS VARIANTES

Publicamos aquí una traducción al castellano del texto latino de Anastasio y, a continuación, algunos extractos de una versión posterior

1. Un libro colectivo dedicado a la *Passio imaginis* está en preparación: Thate y Henriet, en prensa. En las notas a pie de página que remiten a los estudios contenidos en este volumen no se especificará paginación.

2. Paris, BNF, Parisinus graecus 1115 y Moscú, Museo Histórico del estado, Mosquensis Bibl. Syn. 265: veáse Alexakisn 1996.

3. Esta primera traducción fue utilizada en el Concilio de Frankfurt. Veáse Freeman, 1985: 75-81, Lambertz, 2002; Lambertz, 2008: XXXII-XXXV.

4. Lambertz, 2008, tanto para el texto griego como para la traducción de Anastasio. La *Passio imaginis* se encuentra pp. 316-331.

5. Lista de las diferentes versiones, con el texto, en Bacci, 2002: 46-86.

que añade dos precisiones importantes al relato original: la imagen de Cristo habría sido realizada por el fariseo Nicodemo, discípulo de Jesús, y la sangre de Cristo se conservó en ampollas que luego se dispersaron por todo el mundo cristiano.

Relato del Concilio de Nicea II en la traducción de Anastasio el Bibliotecario (BHL 4227)<sup>6</sup>.

Discurso de nuestro Padre Atanasio de santa memoria, sobre el milagro de la imagen de nuestro Señor Jesucristo, nuestro Dios verdadero, realizado en la ciudad de Beirut

Levanten los ojos de su espíritu y contemplen este nuevo milagro que acaba de ocurrir; contemplen con asombro la obra de Dios y denle la gloria. Contemplen su misericordia inefable y la grandeza de su gobierno, y combinen la alegría y la lamentación. En Dios, de hecho, no hay nada sorprendente, porque Dios, siendo quien es, puede hacerlo todo; lo que ha ocurrido en nuestros días y que nos concierne hará temblar los corazones de todos los que lo escuchen. En verdad, el cielo realmente tembló por lo que se hizo sin reflexión, los abismos se agitaron de nuevo, el sol se oscureció al igual que la luna y las estrellas debido a lo que sucedió. Pero una vez más, todas las potestades celestiales se regocijaron por lo que el Señor había dispuesto. Escuchen y admiren lo que ha ocurrido en nuestros días, comprendan con inteligencia y presten atención, manifiesten lo que proviene del corazón hacia afuera y escuchen.

La ciudad llamada Beirut se encuentra en la frontera entre Tiro y Sidón. Está sometida a Antioquía. En esta ciudad de Beirut, había una gran cantidad de judíos. Cerca de su sinagoga, que era muy grande, un cristiano alquiló una pequeña casa. Viviendo allí, colocó contra su cama una imagen de nuestro Señor Jesucristo, bien pintada y del tamaño real de nuestro Señor Jesucristo. Poco después, este cristiano buscó una vivienda más grande porque la necesitaba. Sin embargo, como yo lo creo, la gracia de nuestro Señor Jesucristo permitió lo que sigue. Él, que quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad, mostró sus milagros a quienes lo adoran y a todos los que creen en Él, para condenar a los impíos y fortalecer a los fieles. El cristiano buscó, como dije, una vivienda más grande y la encontró en un lugar de la ciudad, y se mudó desde la casa anterior que estaba cerca de la sinagoga de los judíos. Sin embargo, por deci-

6. BHL = *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* (1898-1901), 2 vols., Bruselas. El texto latino en anejo más abajo, pp. 327-330. El texto de BHL 4230, 4229b y 4228 en Bacci, 2002: 50-54 (Nicodemo hace el icono, el obispo manda ampollas de sangre a Oriente y Occidente etc.).

# LA BREVE DECLARACIÓN DE LA HEREJÍA DE FRAY ANDRÉS DE MIRANDA

## Conceptualizar y extirpar la herejía en el marco del *problema converso*<sup>1</sup>

DAVID NOGALES RINCÓN  
Universidad Autónoma de Madrid

### INTRODUCCIÓN

LA BREVE DECLARACIÓN DE LA HEREJÍA (a partir de ahora referida como *Breve declaración*) del dominico fray Andrés de Miranda (m. 1520), dirigida a Isabel I de Castilla (1474-1504), ha despertado una escasa atención hasta el momento, más allá de algunas referencias generales de la mano de José Amador de los Ríos<sup>2</sup>, Luis Rodríguez Miguel<sup>3</sup>, Jerónimo Montes Luengo<sup>4</sup>, Nicolás López Martínez<sup>5</sup> y, más recientemente, Bethany Aram<sup>6</sup> y Guillermo Nieva Ocampo<sup>7</sup>. Ello a pesar de que nos encontramos ante un testimonio excepcional para conocer el contexto ideológico en el que se produjo el nacimiento de la Inquisición española, así como de las políticas de lucha contra la herejía en los momentos finales de la Edad Media.

En este sentido, el presente tratado, que centrará las páginas que siguen, constituye una buena muestra de una de las corrientes de opinión, liderada por la Orden de Santo Domingo, sobre la conocida como *cuestión converso*, que culminará con la creación del Santo Oficio.

1. Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España PID2021-123762NB-I00 *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, convivencia y coexistencia* (ss. VIII-XV) y PID2020-113794GB-I00 *Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)*, y de los grupos de investigación UAM F1-236 *Recursos, ideología y relaciones de poder en la Edad Media Peninsular (Estoria)* y UCM n.º 930369 *Sociedad, Poder y Cultura en la Corona de Castilla, Siglos XIII al XVI (SPOCCAST)*. Querría expresar mi agradecimiento por la inestimable ayuda prestada por el Dr. Guillermo Arquero Caballero (Universidad Nacional de Educación a Distancia) en la revisión de los pasajes latinos y la identificación de las fuentes pontificias, siendo cualquier posible error u omisión responsabilidad mía.

2. Amador de los Ríos, 1865: VII, 353.

3. Rodríguez Miguel, 1892: 135.

4. Montes Luengos, 1918: 37, 150, 328, 426.

5. López Martínez, 1954: 284.

6. Aram, 2001: 42-43.

7. Nieva Ocampo, 2013: 67.

Una *cuestión conversa* que nacía como consecuencia de un problema inmediato: las tensiones generadas en el seno de la sociedad castellana entre *cristianos viejos* y *cristianos nuevos* en un contexto marcado por el pensamiento y la naciente sociedad modernos, en el que la Inquisición constituyó una pieza más de un complejo entramado de fuerzas y técnicas de disciplinamiento que moldearon las relaciones religiosas, políticas y sociales de la tardía Edad Media<sup>8</sup>, cuyos primeros síntomas se habían manifestado desde el siglo XII, cuando comenzaría a surgir, en el marco de la construcción del nuevo cuerpo político cristiano, un interés por identificar como amenazas a los herejes, judíos, musulmanes y otros grupos marginales<sup>9</sup>.

A lo largo de este capítulo buscaremos aproximarnos a la cronología, género, autor, estructura y contenidos del tratado, analizados a la luz del panorama religioso castellano de la segunda mitad del siglo XV. Un estudio que se acompañará de la edición, en apéndice, de la *Breve declaración*.

#### LA BREVE DECLARACIÓN DE LA HEREJÍA: CRONOLOGÍA Y MARCO GENÉRICO

El tratado, escrito conforme a la clasificación elaborada por Ruiz Asencio<sup>10</sup> en una gótica cursiva librería de fines del siglo XV, se conserva actualmente en un ejemplar único dentro del fondo manuscrito de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (a-IV-15, *olim* IV-M-6 y IV-A-9), procedente del legado testamentario de Isabel I depositado en la Capilla Real de Granada, desde donde ingresó a esta biblioteca en 1591<sup>11</sup>.

La obra carece de título, pero a partir de la referencia epilógica cabe atribuirle el de *Breve declaración de la herejía*, en línea con aquel que aparece en la base de datos *Philobiblon*<sup>12</sup>, aun cuando los inventarios del siglo XVI lo titulen como *Contra la herejía*, *De la herejía* o *Cuestiones sobre la herejía*<sup>13</sup> y que el título que encabeza el tratado, añadido en una letra humanística probablemente una vez llegado a la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, sea el de *Declaración de la herejía y otras cosas pertenecientes a esta materia*, adoptado por el *Catálogo de la Real*

8. Vose, 2019: 154.

9. Klepper, 2018: 137-138.

10. Ruiz Asencio, 2016: 160-161.

11. Ruiz García, 2004: 478. Algunas cuestiones sobre las características externas del manuscrito en *Catálogo*, 2023 y *Philobiblon*, 1997-: BETA texid 1658.

12. *Philobiblon*, 1997-: BETA texid 1658.

13. Ruiz García, 2004: 478.

# VIOLENCIA Y RELIGIÓN, DISCURSO Y PODER: REFLEXIONES FINALES<sup>1</sup>

JAVIER ALBARRÁN  
*Universidad Autónoma de Madrid*

## VISIONES MEDIEVALES EN TORNO A LA VIOLENCIA Y LA RELIGIÓN

LOS DEBATES EN TORNO A LA RELACIÓN entre violencia y religión, uno de los temas centrales de este volumen, no son algo exclusivo de la reflexión contemporánea, sino que han estado muy presentes a lo largo de la historia, y sin duda en el periodo medieval. En su *Muqaddima*, Ibn Jaldūn conceptualiza la guerra como algo consustancial a la especie humana, un fenómeno del que ninguna nación ni generación ha escapado<sup>2</sup>. A partir de este postulado, el pensador norteafricano establece cuatro tipos de guerra. Un primer tipo es el que se produce entre tribus vecinas o grupos familiares rivales. El segundo tiene lugar generalmente entre pueblos salvajes que, dice Ibn Jaldūn, habitan en zonas áridas y obtienen su sustento con las armas. El tercero es la llamada de la ley divina (*šarī'a*) a la guerra santa (*yīhād*), es decir, la guerra por la religión. Por último, el cuarto tipo de guerra, continúa nuestro autor, es el emprendido por las dinastías contra quienes intentan independizarse de ellas y no acatan su obediencia. Dentro de esta tipología, Ibn Jaldūn califica los dos primeros tipos como guerras injustas y de revuelta, mientras que los dos últimos son guerras justas y en defensa de la religión<sup>3</sup>.

Además, para el autor tunecino la religión facilita el triunfo, ya que con su establecimiento y la cohesión que esta produce, se logra la superioridad y la victoria: «El sentimiento pasa a ser unánime y el deseo solo uno. Por él están dispuestos a morir, mientras que el pueblo con el que se enfrentan, aunque ellos sean más débiles, tienen diversas

1. El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00).

2. Ibn Jaldūn, 2008: 475.

3. Ibn Jaldūn, 2008: 475 y ss.

aspiraciones, que es lo propio de la falsedad, y tienden a no apoyarse los unos a los otros porque el miedo a la muerte los domina»<sup>4</sup>. Esta idea la ejemplifica nuestro autor mediante algunos modelos históricos, como el del triunfo almohade: la predicación religiosa para que siguieran al *mahdī* Ibn Tūmart acogida por los *maṣmūda* multiplicó la fuerza de su cohesión posibilitando su victoria contra tribus que, en un principio, eran de condición más bravía<sup>5</sup>.

Asimismo, es también reseñable el papel que para Ibn Jaldūn desempeñan en este proceso las figuras carismáticas. Son los profetas o los santos quienes despiertan el sentimiento religioso que facilita el triunfo en la contienda, como en el caso del *mahdī* Ibn Tūmart, y que ponen en marcha la tercera de las tipologías de guerra, ya que son los que predicán la llamada de la ley divina a la guerra. En este sentido, argumenta el norteafricano que en el islam la guerra santa, el *ḡihād*, es de obligación divina, para así llevar a todos los hombres a abrazar esta religión por consentimiento o por fuerza<sup>6</sup>. Para poder llevar a cabo esa expansión del islam por las armas, dice Ibn Jaldūn, se estableció entre los musulmanes una soberanía espiritual y otra temporal subordinada a la primera<sup>7</sup>. Es decir, vincula la obligación y la capacidad de llevar a cabo la guerra de expansión religiosa al modelo de autoridad. Por el contrario, afirma el norteafricano que en las otras religiones, por no estar destinadas a la totalidad de los hombres, no se les impone ninguna obligación de combatir a los demás, salvo caso de legítima defensa<sup>8</sup>. Por este motivo el poder temporal está desvinculado del espiritual. Sus miembros no tienen obligación de conquistar otros pueblos en nombre de la religión, como es el caso de la comunidad musulmana, sino que simplemente están instados a mantener su religión dentro de su propio territorio<sup>9</sup>.

En el cristianismo, ese poder espiritual, desvinculado del temporal, dice Ibn Jaldūn que está en manos del llamado patriarca, quien dirige esta religión y se encarga de sus prescripciones<sup>10</sup>. Es por ello que, para el tunecino, a diferencia de en el islam, en el cristianismo la

4. Ibn Jaldūn, 2008: 270.

5. Ibn Jaldūn, 2008: 271.

6. Como ya expliqué, en mi opinión de forma correcta, Alejandro García Sanjuán, no debemos entender este pasaje como una apología a la conversión forzosa de los no musulmanes sino como la obligatoriedad de extender el dominio territorial del islam por todos los rincones del mundo. García Sanjuán, 2009: 243-277 (véase especialmente nota n.º 76).

7. Saadé, 1973: 217 y Fischel, 1967: 135.

8. Cheddadi, 2006: 347 y ss.

9. Saadé, 1973: 217.

10. Ibn Jaldūn, 2008: 410.