ISSN 1133-0104

Sobre el encuentro del Cristianismo con el Islam en el Mediterráneo occidental

Álvaro FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES

«Sobre el mapa del mundo, el Mediterráneo es un simple recorte, un estrecho huso, alargado desde Gibraltar hasta el istmo de Suez y el Mar Rojo»[1]. Es Braudel quien describe de esta forma uno de los escenarios privilegiados de la historia universal; testigo mudo de las transformaciones sociales, culturales y religiosas experimentadas por las sociedades que se asomaron a sus orillas a lo largo del tiempo. El Mediterráneo se convirtió en bisagra del tiempo desde que Henri Pirenne situara el origen de la «Edad Media» en la irrupción del Islam y el fin de aquel *mare nostrum* romano[2]. A partir de entonces, lo que había sido un formidable espacio de comunicación se convirtió en frontera cultural y religiosa de dos orillas, de dos civilizaciones que se vigilaban desde sus islas fortificadas y sus ciudades[3].

Sin embargo no conviene exagerar los antagonismos, de encuentros en la otriedad, donde a partir de un absoluto común acotaban sus diferencias y fijaban las propias identidades. El Mediterráneo nunca dejó de ser una espacio de comercio, de intercambio de saberes, pues el filo de las espadas nunca yuguló la circulación de las ideas. Fue un proceso gradual de purificación del conocimiento, jalonado por las tres etapas con que Richard William Southern describía el paulatino descubrimiento de Oriente por la mirada occidental: «la edad de la ignorancia» (700-1240), el «siglo de la razón y la esperanza» (1150-1290) y

1. Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo*, Madrid 1989, p. 15.
2. Henri PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid 1978.
3. Ante la imposibilidad de acumular la densa bibliografía sobre el tema nos limitamos a citar a algunas síntesis y reflexiones recientes: Andrea RICCARDI, *Mediterraneo: cristianesimo e islam tra coabitazione e conflicto*, Milán 1997; Henri BRESC, Pierre GUICHARD y Robert MANTRAN, *Europa y el Islam en la Edad Media*, Barcelona 2001; Marco MESCHINI, *Mediterraneo medievale*: *cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare (secoli IX-XIII)*, Milán 2001; Jaume AURELL (ed.), *El Mediterráneo medieval y renacentista, espacio de mercados y de culturas*, Pamplona 2002; Michel BALARD, *La Méditerranée médiévale: espaces, itinéraires, comptoirs*, Paris 2006; o las visiones más generales de José HINOJOSA MONTALVO, *El Mediterráneo medieval*, Madrid 1998; David ABUFALIA, *El Mediterráneo en la historia*, Barcelona 2003; José Enrique RUIZ-DOMÉNEC, *El Mediterráneo: Historia y cultura*, Barcelona 2004.

el «momento de la visión» (1290-1460)[4]. Un itinerario que tuvo sus vías privilegiadas pues –como señala Michel Balard– los márgenes occidentales del mar se revelaron más fluidos que los orientales: «en Acre se ignoraba casi todo del Islam mientras el Corán ya se había traducido en Toledo»[5].

Aquellos trasvases acabaron por fecundar toda la Europa cristiana, hasta el punto de que ésta se hace ininteligible sin el aporte de las grandes obras de la cultura griega, que vehiculó el Islam, e impulsaron la renovación filosófica y científica europea de los siglos XII y XIII. Como apunta Franco Cardini, el intenso desarrollo comercial de los siglos XI al XIV no fue interrumpido por las peregrinaciones armadas a Jerusalén ni la piratería berberisca; y los estereotipos negativos que circulaban por ambas orillas no deben ocultar los esfuerzos de Pedro Abelardo (1079-1142) o de Raimundo Lulio († 1315) por encontrar las raíces comunes de la identidad religioso-cultural y la afinidad ético histórica de los tres credos abrahámicos[6]. Esta cosmovisión fue el legado del medioevo que la modernidad dispersó y comprometió.

Uno de los principales factores de las nuevas trasformaciones fue la expansión del poder otomano, que en 1453 acababa con el agonizante Imperio Bizantino y se adentraba por los Balcanes y el Mediterránea oriental[7]. Las terminales del comercio italiano en el Próximo Oriente fueron desarticulándose paulatinamente, de modo que cuando las naves otomanas llegaron hasta la costa italiana en 1480, la «sombra de la media luna» se había hecho tan alargada que empezó a temerse que el Mediterráneo pudiera convertirse en un mar musulmán[8]. Se trataba de un nuevo Islam de semblante turco que a partir de 1500 inundó gran parte de las tierras musulmanas de África y las tierras cristianas del Danubio hasta llegar a las puertas de Viena. Era un nuevo Imperio que dejaba sentir su vigor de una poderosa organización militar y de una notable administración, que se mostraba agresivo hacia las potencias extranjeras pero tolerante con los pueblos que aceptaban su soberanía.

El presente cuaderno no pretende analizar la situación de los nuevos territorios ocupados, sino «el impacto» que suscitó en Europa la presencia otomana en las aguas del Mediterráneo occidental. Un tema que cuenta con una bibliografía cada vez más extensa, desde la síntesis pionera e incompleta de Paul Coles hasta los recientes trabajos reunidos por Alain Servantie y Ramón Puig De La Bellacasa en *L'Empire ottoman dans l'Europe de la*

---

4. Richard William SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge-Massachusetts 1962.

5. Michel BALARD, *Les Croisades*, París 1988, p. 125.

6. Franco CARDINI, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Barcelona 2002; interesantes apreciaciones en Pierre GUICHARD, *L'Islam e l'Europa*, en Gherardo ORTALLI (dir.), *Storia d'Europa*, vol. III: *Il Medioevo, secoli V-XV*, Torino 1994, pp. 326 ss.

7. En la actualidad contamos con las buenas síntesis de Robert MANTRAN (dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, París 1989; Daniel GOFFMAN, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge 2003; Colin IMBER, *El Imperio Otomano: 1300-1650*, Barcelona 2004.

8. Robert SCHWOEBEL, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turku 1453-1517)*, Nieuwkoop 1967.

Renaissance[9]. Las páginas que siguen plantean un doble objetivo: analizar la reacción política en el extremo occidental del mar –especialmente en la emergente Monarquía Hispánica–, y profundizar en la reflexión teológica que se suscitó entre los eclesiásticos y humanistas de los siglos XV al XVII.

Dejando a un lado los aspectos militares ampliamente tratados en los trabajos de Kenneth Setton y Norman Housley, se ha preferido abordar las consecuencias que tuvo la presencia turca en la percepción española del Islam y en la naturaleza de la Monarquía Hispánica[10]. Miguel Ángel de Bunes señala el juego de espejos que se produjo a ambos lados del Mediterráneo: frente a la agresión otomana, los monarcas españoles asumieron una política defensiva –no anti-otomana–, y buscaron la uniformidad religiosa dentro de sus propios territorios, lo que no hizo el poder otomano, potencia invasora pero respetuosa con otras confesiones religiosas si reconocían la soberanía absoluta del sultán. Tal actitud tendrá como consecuencia una intensificación de la «catolicidad» de los monarcas españoles como defensores de la Cristiandad, honrados con el título de «Reyes Católicos» en premio a su política interior de cohesión religiosa, su acción protectora sobre la Santa Sede y su eficaz defensa frente al Islam[11].

En el plano teológico se plantearon dos acercamientos ligados a las experiencias socio-políticas descritas. Frente a la expansión otomana, los intelectuales españoles del siglo XV adoptaron un tono polémico anti-islámico, aunque más moderado que en el resto de Europa; mientras que la coexistencia con minorías moriscas en la península Ibérica suscitó a principios del siglo XVI una novedosa y más fecunda propuesta misional. Esta vocación evangelizadora –vislumbrada por Raimundo Lulio o San Raimundo de Peñafort–, también fue recogida por la propia Monarquía al verse involucrada en la misión evangelizadora de las Indias desde que Alejandro VI insertara aquellas cláusulas insólitas en las bulas legitimadoras de las tierras descubiertas en el Atlántico. En el origen de aquel mandato pontificio se hallaba la aparición del nuevo concepto de «fiel convertible», que «no tiene ninguna ley, ni secta» –dirá Colón a los Reyes Católicos refiriéndose a los nativos– y se distingue del «fiel no convertible» al que se combatía en el Mediterráneo o en las costas africanas. Sin embargo, la desconfianza también hizo mella en los cronistas españoles, cuando proyectaban sobre los indios la sospecha de simulación que gravitaba sobre las comunidades moriscas de la Península Ibérica. El artículo de Ramón Mujica Pinilla desenreda estas complejas conexiones mentales, donde también penetró la imagen del turco infiel polarizando determinadas percepciones del imaginario político y religioso en el Perú virreinal.

---

9. Paul COLES, *The Ottoman Impact on Europe*, Londres 1968; Alain SERVANTIE y Ramón PUIG DE LA BELLACASA (eds.), *L'Empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance. Idées et imaginaires d'intellectuels, de diplomates et de l'opinion publique dans les Anciens Pays-Bas et le monde hispanique aux XV^e^, XVI^e^ et début du XVII^e^ siècles*, Lovaina 2005.

10. Kenneth Meyer SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vols. I-IV, Filadelfia 1974-1984; Norman HOUSLEY, *The Later Crusades, 1274-1580: from Lyons to Alcazar*, Oxford 1995; ID. (ed.), *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*, Nueva York 2004.

11. Nos ocupamos de este tema en *Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia*, en «En la España Medieval», 28 (2005) 259-354.

La irrupción de los otomanos en la cuenca mediterránea suscitó reacciones particularmente fecundas entre los humanistas y los eclesiásticos que retomaron las reflexiones de los maestros medievales. En contraste con el estruendo de las armas, intelectuales como Nicolás de Cusa (1401-1464) o Juan de Segovia (ca. 1393-1458) tantearon espacios de entendimiento con el Islam mediante el diálogo razonado y razonable. De ahí el meritorio esfuerzo por depurar la fuentes heredadas del siglo XII y llegar a una traducción exacta del Corán. Después, Juan de Segovia orientaría su propuesta «pastoral» hacia la conversión de los musulmanes en un contexto dominado por la paz y el diálogo; mientras el Cusano planteaba la relación entre cristianos y musulmanes dentro de una concordia más amplia, casi ecuménica, que pretendía acoger todas las religiones conocidas. Como señala Víctor Sanz, los dos eclesiásticos fueron pioneros en desembarazarse de los tradicionales prejuicios antiislámicos, pero también se dejaron arrastrar por un excesivo intelectualismo que soslayaba los presupuestos históricos y culturales imprescindibles para un adecuado conocimiento del «otro».

Ildefonso Adeva describe la actitud menos conciliadora del cardenal Juan de Torquemada (1388-1468), empeñado en desmontar racionalmente y siguiendo el método escolástico los errores de la religión musulmana. De todas formas, la fecunda mente de Torquemada, proporcionó una cadena de demostraciones recogidas por el propio Pío II (1405-1464) en su *Epistola ad Mahometem II* que tanta difusión tendría en la Europa cristiana[12]. Sin embargo, el papa abandonaba la finalidad «demostrativa» del cardenal, y adoptaba una actitud más "persuasiva» que contemplaba la alianza política con el sultán e incluso la *traslatio imperii* [13].

Con todo, la relación entre el Cristianismo e el Islam no se limitó a los contactos intelectuales o los enfrentamiento militares de dos bloques monolíticos. El Mediterráneo era una frontera abierta, discontinua, perforada por aquellas minorías religiosas que se habían instalado en "la otra zona»; una frontera que propiciaba conversiones en ambas lados: la de los *cristianos de Alá* –cristianos renegados que se adentraban en tierras islámicas–, o la de aquellos *sultanes de Berbería* que abandonaban sus puestos de relevancia política en el Magreb para abrazar la fe cristiana e instalarse en los territorios de la Monarquía Hispánica[14].

Entre las minorías religiosas de la Península , la comunidad morisca adquirió un relieve particular cuando se vio afectada por la alteraciones políticas de las primeras décadas del siglo XVI. Nos referimos al asalto y la conversión forzosa que sufrió la comunidad morisca valenciana por parte de los agermanados levantados contra el emperador. Vuelto el orden, se abrió un proceso para dictaminar la validez de aquellas bautismos. El artículo póstumo de José Goñi Gaztambide se adentra en las razones teológicas que convencieron a los

12. Ricardo González Castrillo, *La epístola de Pío II a Mehmed II en versión castellana*, «Anaquel de Estudios Arabes», 11 (2000) 333-338.

13. Luca D'Ascia, *Il Corano e la tiara. L'Epistola a Mahometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Pendragon, Bolonia 2001.

14. Bartolomé Bennassar y Lucile Bennassar, *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*, Madrid 1989; Beatriz Alonso Acero, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad: exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona 2006.

miembros de la junta para declarar válidos aquellos bautismos obtenidos por medio de una violencia que consideraron condicional y no absoluta.

A pesar de estos tristes episodios, nuevos vientos de paz atravesaron los siglos XVI, XVII y XVIII gracias a las treguas hispano-turcas que comenzaron a firmarse en tiempos de Felipe II y llegan hasta las paces de Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808). El "equilibrio europeo» de alianzas logrado a fines del siglo XVIII logró mejorar las relaciones con un Imperio otomano más frágil, cada vez más parecido al "hombre enfermo», y a fin de cuentas destinado a desaparecer con el expansionismo europeo. En España, las nuevas relaciones con las potencias islámicas del Magreb crearon un ambiente conciliador que estimuló una comprensión más ajustada del Islam desde la teología. Así lo pone de manifiesto Míkel de Epalza en su análisis de la obra del religioso carmelita Manuel Traggia; un tratado sobre Mahoma y la religión islámica despojado de los elementos agresivos de la polemística tradicional, que convierte a Traggia en "el mejor y más importante islamólogo en lengua española de su época».

Tal vez fuera éste el final de una etapa, y el anuncio de un nuevo período de reencuentros en el plano político, demográfico y cultural, en el que todavía nos hallamos inmersos. El reciente viaje de Benedicto XVI a Turquía levantó al principio una polvareda de prejuicios y desconfianzas que se fue desvaneciendo al compás de las entrevistas, los gestos y las palabras que dirigió el pontífice a las autoridades turcas. La oración con el gran muftí de Estambul en la Mezquita Azul o la bandera turca sostenida por Benedicto XVI ante las cámaras, fueron gestos que recogían el legado de Pío II –autor de aquella carta conciliadora a Mehmed II– o de Juan Pablo II –el primer papa en rezar en una mezquita–; gestos elocuentes que superaban siglos de antagonismo e incomprensión, en aras de encontrar nuevos espacios de entendimiento no sólo en el marco de la paz –como apuntaran los teólogos renacentistas– sino en el del respeto de la vida humana y la libertad religiosa. Las palabras esperanzadoras del pontífice tal vez sean la mejor conclusión a este largo itinerario por el hogar nativo de las tres religiones monoteístas: «Las lecciones del pasado han de servirnos para evitar caer en los mismos errores. Nosotros queremos buscar las vías de la reconciliación y aprender a vivir respetando cada uno la identidad del otro»[15]. La puesta en marcha de esta propuesta tal vez haga que el Mediterráneo no se convierta en tumba de una población migratoria y recupere su vocación histórica como puente de civilizaciones.

Álvaro Fernández de Córdova Miralles

Departamento de Teología Histórica
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
afdecordova@unav.es

15. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el encuentro con los representantes de comunidades musulmanas en Colonia* (20.VIII.2005).