



UNIVERSIDAD DE GRANADA

Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DOCTORAL

*La disidencia religiosa en el seno del Cristianismo
oriental y sus implicaciones en la primera expansión del
Islam (632-661)*

Doctorando: J. Carlos Martínez Carrasco

Directora: Encarnación Motos Guirao

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: José Carlos Martínez Carrasco
ISBN: 978-84-9163-349-5
URI: <http://hdl.handle.net/10481/47611>

PRÓLOGO

Una casualidad y las circunstancias están detrás del origen de esta tesis.

Casualidad, porque, aunque suene tópico decirlo, me tropecé con este tema casi sin quererlo. Cuando empecé la licenciatura en Historia, allá por 2005, mis intereses iban por otro camino. Terminar la carrera, hacer el CAP, opositar y dar clases en un instituto. En ningún momento me planteaba la posibilidad de dedicarme a eso de la investigación. Las cosas empezaron a torcerse cuando la que hoy es mi directora, Encarnación Motos Guirao, Encarnita a estas alturas, se cruzó en mi camino. Fue en la asignatura de «Historia de la Iglesia», en un seminario que impartió el que hoy es amigo José Soto, sobre la cristianización del Imperio romano, el oriente mediterráneo y el surgimiento del islam, cuando se despertó la curiosidad por aquella época y espacio geográfico. No lo sabía, pero en aquel trabajo que presentamos Antonio y yo donde hacíamos un repaso a los textos que hablaban de Mahoma y el primer islam y cerrábamos con un retrato del emperador Heraclio como primer cruzado, estaba el inicio de un nuevo camino. A partir de ese momento y durante casi diez años, califas y emperadores, monjes y patriarcas, serían una compañía casi constante.

Y quizás todo se hubiera quedado ahí, en un trabajillo de clase más, entre el marasmo de asignaturas dispares que coleccionábamos a cambio de créditos que certificaran que sabíamos algo de Historia. Me despedí de aquella profesora, pero la curiosidad por la época y los personajes llevaba a querer saber algo más, a saquear la biblioteca de la Facultad, pero había poco sobre aquel Oriente que parecía tan exótico. Todo en inglés o francés, muy poco –casi nada– en castellano. Era una sensación de orfandad la que provocaba ese hueco vacío. No interesaba. No preocupaba a nadie. En la licenciatura sólo había una asignatura que se ocupara de aquéllo: «Historia del Oriente mediterráneo medieval: Bizancio e Islamlá». Otro trabajo de clase me hizo buscar, un año después, a Encarnación para que me echara una mano con la bibliografía. Fue la primera vez que puse los pies en el Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, y cuando conocí a quien sería desde ese momento otro de los hitos en ese nuevo camino que todavía no alcanzaba a ver, Moschos Morfakidis, que sin conocerme de nada me orientó sobre los almogávares y el Bizancio de los Paleólogos.

La oportunidad se presentó con una Beca de Inicio a la Investigación del Plan Propio de la UGR. Tenía claro con quién quería trabajar, que quería hacerlo sobre el Oriente, pero sobre qué, en concreto, no. Se agolpaban demasiados temas, todos ellos igual de interesantes y llamativos. Con ese proyecto nació esta tesis: *La visión inicial del islam por el cristianismo oriental, siglos VII-X*. Fue el primer contacto en serio con la investigación y con un tema que me habría de acompañar durante los siguientes años. Pero también me sirvió para saber que habría un problema añadido que no tenía nada que ver con lo académico: la corrección política. La obligación de contar la historia del primer islam según los relatos heroicos de los historiadores musulmanes, dejando de lado los que mostraban una imagen menos idílica de los hechos y en el peor de los casos, falseándolos para que se ajustaran al discurso oficioso. Con el tiempo me encontraría con la otra tendencia, tanto o más perniciosa: la que presenta el islam como lo peor que podía pasarle a la humanidad. Los dos extremos nacen del calor de las emociones, cuando lo más necesario es la luz del conocimiento.

Estaba en una tierra de nadie entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, con un pie en territorio de arabistas que suelen mirar con cierto recelo a los historiadores que nos

acercamos a su campo de estudio, y viceversa. Era la pata que faltaba, la del arabismo, para completar mi formación. Pero los intereses de la escuela española no estaban en Oriente, sino centrados en al-Andalus y sobre todo en sus últimos siglos. Otra vez la casualidad de topar con unas personas capaces de ver un poco más allá y apoyar una propuesta de trabajo en la que se relacionaba el Oriente mediterráneo y al-Andalus. Emilio Molina primero y Lola Rodríguez después, están detrás de aquel Al-Andalus y el Mediterráneo oriental con el que finalicé el máster en *Historia y cultura árabe y hebrea*. Supuso entrar en contacto con unas disciplinas diferentes a la mía, con todo lo que ello supone, obligando a revisar recelos e ideas preconcebidas.

Las circunstancias hicieron el resto. Casi al mismo tiempo de preparar el proyecto para aquella fallida solicitud de FPU, estallaban las *primaveras árabes* y descubríamos que en Siria, Palestina y Egipto había cristianos. Era curioso ver la extrañeza de los periodistas que cubrían la información y los palos de ciego que daban los supuestos expertos. Conocíamos –más o menos– cuál era la situación actual, pero se perdían de vista los orígenes. El porqué. Ahí es donde está eso que llaman la función social del historiador. Las noticias de lo que estaba pasando en Oriente Medio eran un soniquete constante mientras esta tesis iba cobrando cuerpo y le daban una razón de ser.

Ha sido un camino largo que no he hecho solo. Toca cerrar este prólogo con los debidos agradecimientos a todas las personas que me han acompañado en este tiempo, que me han aguantado y apoyado mientras «la niña» iba creciendo. Y en esto de acordarse de la gente siempre se comenta el pecado de la omisión, así que vayan por adelantado mis disculpas a los egos heridos. Por la oportunidad que me ha brindado la doctora Encarnación Motos para poder llevar a cabo esta investigación, por haberme animado y dejado trabajar con total libertad, en definitiva, por la confianza depositada y espero no haber defraudado. Al doctor Moschos Morfakidis por el interés que siempre puso en el proyecto. En el Centro de Estudios Bizantinos encontré a tres mujeres excepcionales a las que tengo el honor de llamar amigas, Maila García y Yuli Papadopoulou, pero con un cariño especial a Isabel, por motivos que los dos sabemos muy bien. También tengo que hacer mención de nuevo al doctor Soto, a Pepe, por todo lo pasado en estos años. Y a mi compañero de fatigas, Daniel Hernández, con el que he compartido más que un despacho en Letras, apoyándonos cuando la tesis parecía atascada.

Pero esta tesis no habría sido posible sin los otros apoyos, el de las personas más próximas: el de mi familia, que ha soportado todo el proceso. A mi padre y a mi madre, Pepe y Ana, a mi hermano Julián, que han estado y estarán ahí siempre, pase lo que pase. Ejemplos de trabajo, compromiso y constancia. A mi abuela Ana, que también participó en esto, a su manera. Y a mi abuelo, Antonio, que ya no está pero de su tozudez han nacido no pocas páginas.

INTRODUCCIÓN

Construir un discurso histórico obliga a partir necesariamente de un análisis de las fuentes primarias. Sin embargo, hay que tener en cuenta sus particularidades, eso que hemos llamado «problemática cultural», a la hora de evaluar su importancia e interpretar su contenido. Se trata de una contextualización que debe librar al historiador de las servidumbres que marcan las fuentes, escritas en un marco ideológico muy concreto. El otro punto de apoyo de la investigación son las contribuciones que han ido apareciendo a lo largo de los años acerca de nuestro objeto de estudio. Dichos trabajos no están exentos de un sesgo propio, lógico, máxime si tenemos en cuenta que la temática que aquí tratamos tiene un cierto componente polémico. Por este motivo, es imprescindible partir de un estado de la cuestión, evaluando cómo han sido abordadas las relaciones entre cristianos disidentes (o no) y el primer Islam, para entrar a continuación a valorar las fuentes primarias que sustentan el núcleo del relato que trataremos de construir en las páginas siguientes.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Decía el historiador inglés R. H. Carr que todo relato historiográfico llevaba impresa la imagen de los anhelos y carencias de la época en la que fue escrito. *A priori* esto es aplicable, como lo hace él, a los autores contemporáneos, pero no es menos cierto que puede ser también adaptable a los cronistas tardo-antiguos y alto-medievales que nos llevan de la mano por los acontecimientos que tuvieron lugar en un Oriente mediterráneo dividido religiosa, cultural y – con la aparición del Islam– políticamente. Hombres que miran a su pasado y su presente desde una óptica que los lleva a tomar partido por una u otra opción, lo que nos da unos relatos contrapuestos que permiten a los historiadores contemporáneos articular una realidad pasada siempre compleja, tal y como queda reflejada en las fuentes.

Mucho se ha hablado acerca de la conveniencia de trabajar con los textos a través de las traducciones hechas a lenguas modernas, preferentemente inglés, francés, alemán y más recientemente italiano y en ocasiones español, aunque en nuestra lengua aún queda un largo recorrido por hacer, si bien se están llevando a cabo interesantes trabajos en este campo. La razón esgrimida ha sido la de que se pierden matices, apreciables sólo en la lengua original pero no en su versión; de ahí que al historiador se le exija tener una considerable formación en toda suerte de lenguas. El hecho se complica en el caso de los estudios que aquí nos ocupan: el cristianismo oriental. Lo ideal –que no siempre casa con la realidad– es que fuésemos capaces no sólo de leer en griego clásico y bizantino o en latín, sino también en árabe, en arameo y su variante «culto», el siríaco; en copto o en ge'ez, para toda la documentación proveniente de Egipto y Ax m, respectivamente. Y así podríamos seguir hasta el hartazgo trayendo ejemplos. Quizás, esto marque una limitación, por otra parte fácilmente salvable a través del trabajo conjunto de historiadores y filólogos en la traducción y estudios críticos de las fuentes primarias.

Lo que acabo de mencionar es una constante para los estudios históricos en su casi totalidad, rebasando las fronteras temporales. A esto habría que sumar un factor que creo fundamental a la hora de explicar el modo de aproximarnos a este campo de estudio, que se

podría encuadrar en los estudios comparados de las religiones: los prejuicios ideológicos que han actuado como freno. Ligados al ámbito eclesiástico eran coto cerrado –o así lo habíamos creído– de los clérigos dedicados a escribir la Historia de la Iglesia. Las relaciones del Islam con las comunidades cristianas englobadas en sus fronteras se habían abordado desde un punto estrictamente confesional, sin entrar a valorar otro tipo de cuestiones más mundanas. Pesa también sobre ellos la sombra de la «memoria del colonialismo». La recuperación de muchas de estas obras orientales y su traducción a lenguas occidentales datan del siglo XIX y se hicieron en el marco de instituciones fundadas para el conocimiento de las culturas de los países colonizados. Esta es la razón principal que explica que la mayoría de las fuentes hayan sido vertidas al inglés o al francés –al alemán o al italiano, en menor medida–. No hay que perder tampoco de vista que las poblaciones cristianas que los colonizadores encontraron fueron usadas por éstos como contrapeso frente a los musulmanes como justificación para su presencia en determinados lugares, como la Francia de Napoleón III en Palestina.

En un artículo escrito en 1979 por Era L. Vranouse¹ ya se ponía de manifiesto la necesidad de reelaborar el discurso acerca de la conquista islámica. La Historiografía griega a fines de los 70' llamaba la atención sobre la conveniencia de incorporar las fuentes no islámicas: bizantinas, armenias, siríacas, coptas o persas. Es una crítica, una puntualización que se hace desde la corriente «revisonista» de los estudios islámicos (*Revisionist School of Islamic Studies*) que tuvo a Patricia Crone y Michael Cook como sus principales abanderados. La piedra de toque que marcó el surgimiento de una tendencia nueva y diferente fue la publicación en 1977 de *Hagarism. The Making of Islamic World*². Ya en el prefacio de la obra sus autores ponen de manifiesto que buscan romper con la tradición historiográfica precedente y con voluntad provocadora. Dejan claro que es un libro que no busca complacer a los musulmanes; que está escrito por infieles para infieles y basándose en testimonios de infieles³. La historiadora griega Vranouse alude, por su parte, al hecho de que las fuentes islámicas son muy tardías –siglos IX-X– y señala la escasa relevancia que se le da a la cronología. De ahí que lo más idóneo sea utilizar obras como la *Crónica* de Teófanos el Confesor o la *Historia Breve* del Patriarca Nicéforo, junto con la de Juan de Nikiu o la de Sebeos. Lanza un dardo envenenado contra la Historiografía occidental, que según Vranouse se ha fiado en exceso de los testimonios de los vencedores y sobre todo del trabajo de los arabistas⁴. Señala en este artículo la problemática que presentan los *i n d* (cadena de transmisión) y la oralidad de muchos de estos relatos, cuyo resultado más inmediato es la heroización de los primeros conquistadores.

La imagen que se dibuja en muchos de estos estudios tiene bastante de irreal. Patricia Crone y otros historiadores en su línea, pecan de cierto adanismo. No es cierto que antes de la publicación de *Hagarism* las fuentes no-islámicas hubieran sido sistemáticamente ninguneadas y como prueba más que evidente, están los trabajos de Sebastian P. Brock o la publicación de la *Patrologia Orientalis* y el *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, con series dedicadas a los distintos ámbitos lingüísticos del mundo cristiano oriental. En lo referente al tema que nos ocupa, es con la publicación de Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (1993), con la colaboración del citado Brock y de Robert G. Hoyland, cuando se

¹ . . . , «Byzantinoarabica: μ . . . » . . . μμ . . . , 3 (1979), pp. 1-28.

² P. CRONE y M. COOK, *Hagarism. The Making of Islamic World*. Cambridge, 1977.

³ *Ibid.*, pp. VII-VIII.

⁴ Un buen ejemplo de construcción del relato sólo con testimonios islámicos lo ofrece D. R. HILL, *The termination of hostilities in the Early Arab Conquests, A.D. 634-656*, Londres, 1971, en el que se extraen pasajes de las historias islámicas concernientes a los pactos a los que llegaron las diversas localidades de Siria-Palestina y Egipto con los conquistadores musulmanes. El mismo objetivo, aunque con otras motivaciones, en J. A. MORROW, *El minarete y el campanario. Los Pactos del Profeta Muhammad con los Cristianos del mundo*, Nueva Orleans, 2015. En este caso, al autor no lo anima un interés científico como a Hill, sino que persigue una justificación religiosa para situaciones actuales en las relaciones entre cristianos y musulmanes en el mundo.

ofrecen de manera ordenada los primeros testimonios escritos acerca del Islam. Es un trabajo de recopilación y traducción al inglés que toma como base principal el corpus textual ya publicado en la *PO* y el *CSCO*, Serie Syriaca, útil por lo que de antología tiene, a lo que se añade una cuidadosa contextualización de obras que a veces, como el documento sobre la conquista árabe de Siria datado 637 d.C., son fragmentarias y otras, como sucede con Dionisio de Tel-Ma r , son reconstrucciones a partir de diversas fuentes. Además del valor de compilación, la de A. Palmer habría servido para que se abordara la traducción al inglés de los libros III y IV de la *Crónica de Zuqn n*, que fue publicada por Amir Harrak en 1999.

La corriente «revisiónista» nace, *a priori*, en el mundo académico anglosajón desde donde se expande. Sin embargo, los primeros pasos de esta ¿escuela? historiográfica se dieron en la España franquista de la mano de Ignacio Olagüe († 1974), cuya trayectoria profesional viró desde la Historia natural a la Historia nacional. Como señala A. García Sanjuán, sus tesis y figura tuvieron mayor repercusión fuera que dentro de las fronteras nacionales, siendo el único español que participó en la sesión inaugural de la *International Society for the Comparative Study of Civilisation (ISCSC)* que tuvo lugar en Salzburgo (Austria) en 1961, de la mano de Toynbee y Sorokin, y nombrado su vicepresidente. Y aunque ya apuntaba algunas de sus teorías sobre la negación de la conquista/invasión islámica de la Península Ibérica en su obra *Decadencia española* (1950-1951), no sería hasta la publicación en 1969 de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* y en 1974 de *La revolución islámica en Occidente*, cuando expondría más claramente sus tesis⁵. Algunas de esas teorías coinciden plenamente con las defendidas en las páginas de *Hagarism*, como es el caso del desprecio absoluto que tanto el tándem Crone-Cook como Olagüe, manifiestan por las fuentes islámicas⁶.

Estas tesis no cuajaron, sin embargo, en el ámbito académico hasta aproximadamente dos décadas después. Una de las monografías más importantes que se publicaron en los años inmediatamente posteriores fue la de Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (1981), en la que analiza las conquistas de Siria-Palestina y Persia, basándose casi en exclusiva en las fuentes islámicas, no sin prestar atención a fuentes de otras tradiciones historiográficas. Es una de las obras de referencia para los estudios de la primera expansión islámica, especialmente por la importancia que da a los condicionantes socio-económicos de la Arabia pre-islámica para explicar el éxito que tuvieron los árabes musulmanes y cómo se llevó a cabo la conquista y posterior poblamiento de Siria-Palestina. Trata en ella de dar una nueva perspectiva, pero apartándose de los postulados esgrimidos y defendidos por los «revisiónistas», ya que no desprecia ninguna fuente –sea del origen que sea– para construir su relato. En este sentido, la obra de Donner se sitúa en la línea marcada por Peter Brown con la publicación de *The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad*, 1971⁷. Sin embargo, el historiador irlandés no sería el primero en incluir al Islam y los árabes como parte esencial de un mundo en transformación, como era el mediterráneo, marcando el cambio de paradigma historiográfico, pero sí el más conocido. Ese mérito debería dársele al alemán Franz Georg Maier, en cuya obra *Die Verwandlung der Mittelmeerwelt* (1969)⁸ dedicaba un capítulo

⁵ A. GARCÍA SANJUÁN, *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid, 2013, pp. 77-80.

⁶ I. Olagüe afirma que sólo las fuentes latinas son fiables, ya que los cronistas se limitaron a recoger con laconismo los acontecimientos, lo que contrastaba con los relatos fantasiosos de los escritores musulmanes; más o menos los mismos argumentos esgrimidos por Crone y Cook.

⁷ La primera traducción al castellano de esta obra básica para los estudios tardoantiguos: P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, 1989 (reed. 2012).

⁸ F. G. MAIER, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. Madrid, 1979.

a las luchas entre la Romanía y la Persia sasani, la irrupción del Islam y las consecuencias que tuvo este hecho para el Imperio romano de Oriente⁹.

En esa búsqueda del término medio en las valoraciones de las fuentes se inserta la mayor parte de la producción historiográfica de la década de los 90' del siglo pasado. Es el caso de Walter E. Kaegi, que en 1992 publicaba *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, cuyo primer capítulo se dedica precisamente a la cuestión de las fuentes y la metodología seguida. Hace una crítica a la actitud de la corriente «revisiónista» hacia las fuentes islámicas señalando que si bien las críticas a los aspectos fantasiosos que éstas sin duda contienen están justificadas, no es menos cierto que las fuentes no-islámicas son parcas y su autoría es dudosa. Señala con acierto que las fuentes bizantinas adolecen del mismo problema que las islámicas: tampoco pertenecen a la época que relatan, sino que son muy posteriores, del siglo IX las más tempranas, en los casos de Teófanos el Confesor y el patriarca Nicéforo¹⁰.

El mayor compendio de todas las fuentes existentes acerca del surgimiento del Islam y la primera fase de la expansión es el que elaboró Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (= Viendo el Islam como otros lo vieron), un título más que indicativo de por dónde pretende ir su autor, que se complementa con un subtítulo que deja poco espacio a la duda: *A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Early Islam*, por lo que de recopilación y estudio tendrá de los textos que dejaron las poblaciones autóctonas conquistadas por los árabes musulmanes. Pero el contenido de la obra de Hoyland es mucho más amplio de lo que el subtítulo indica, ya que además de centrarse en las citadas comunidades –cristianos, judíos y zoroástricos–, da cabida a la apocalíptica islámica, a las primeras fuentes latinas que se hacen eco del Islam y a los textos chinos que dan cuenta de cómo era percibido el Islam por la elite del Imperio del Centro. Y a pesar de que Hoyland se ha formado en la escuela «revisiónista» de Crone, en *Seeing Islam* trata de demostrar cómo existen paralelismos entre lo que cuentan las fuentes no-islámicas y lo relatado por los autores musulmanes. En su reseña de este libro, Michael G. Morony destaca que el texto de Hoyland podría ser leído como una reivindicación de la Historiografía islámica¹¹, al tratar de contrarrestar la visión en exceso negativa de Crone, al presentar las tradiciones historiográficas no-islámicas como un reflejo de la islámica.

Podría incluirse a Hoyland no dentro de una corriente «revisiónista» pura, sino en un revisionismo menos visceral, quizás en ese punto medio entre el relato tradicional basado exclusivamente en los relatos escritos por autores musulmanes y el rechazo de éstos, para

⁹ Para ser más exactos, quizás haya que matizar estas afirmaciones. El cambio que se produce con estas dos obras radica especialmente en el modo de enfocar la aparición del Islam y su expansión por el Mediterráneo. Tanto el citado trabajo de Pirenne como el posterior de Dawson sobre los orígenes de Europa, ya incluyen a los árabes y valoran su impacto, pero lo hacen como un factor negativo, como un elemento de ruptura. Para estos historiadores de los años 20 y 30, el proceso del surgimiento del Islam y las conquistas fueron más una causa de las transformaciones que tuvieron lugar en la cuenca mediterránea que una consecuencia de los cambios que venían operándose en la región desde los siglos III-IV d.C. En este sentido, pueden consultarse obras de síntesis que pretenden abarcar un amplio periodo de tiempo y una geografía que sobrepasa la del mundo mediterráneo, tanto el libro de R. COLLINS (*Early Medieval Europe, 300-1000*. Londres, 1991), como los dos últimos trabajos de Ch. WICKHAM (*Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford: 2005= trad. esp. de T. Fernández y B. Eguibar, *Una Historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Barcelona, 2008; y *The inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*. Londres, 2009 = trad. esp. de C. Belza y G. García, *El legado de Roma: una Historia de Europa de 400 a 1000*, Barcelona, 2014), son buena muestra de cómo el Oriente, tanto cristiano como islámico, son fundamentales para entender la construcción de Europa –que ya no se reduce sólo a los reinos germánicos del Occidente– y que la conformación de los distintos califatos se inserta en el proceso histórico al mismo nivel que el Sacro Imperio Romano-Germánico, como resultado de la evolución social, política y económica del Mediterráneo.

¹⁰ W. E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge, 1992 (reimp. 2000), pp. 2-3.

¹¹ M. G. MORONY, «Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Early Islam*», *International Journal of Middle East Studies* 31.3 (agosto 1999), pp. 452-453.

quedarse sólo con una parte de la imagen. Tal vez sea ese el acierto de *Seeing Islam* y de otras obras de este autor¹², buscar los puntos de encuentro entre el Islam y los demás pueblos asentados en Oriente Medio. Quizás sea uno de los ejercicios más interesantes en la Historiografía occidental, siguiendo los pasos ya marcados por F. G. Maier y P. Brown, al tratar de presentar a los árabes como una parte más del mundo mediterráneo. Se trata pues, de romper con el paradigma del belga Henri Pirenne –defendido aún por algunos historiadores– de la ruptura del Mediterráneo como consecuencia de la irrupción de los árabo-musulmanes. Al filo del cambio de siglo, en el año 2004, aparece un libro fundamental en esa búsqueda de espacios compartidos entre los dos grandes bloques culturales –la Romanía y el Califato–: *Byzantium Viewed by the Arabs* firmado por Nadia M^a El Cheikh. Esta profesora de la American University of Beirut subraya la influencia que ejerció la Romanía en la construcción política y cultural de los califatos islámicos, un influjo recíproco, haciendo ver que las fuentes islámicas sirven al mismo tiempo para complementar ciertos aspectos oscuros de la Historia del Imperio romano de Oriente¹³.

El trabajo de Hoyland ha servido como punto de partida para otras obras similares. Este es el caso del estudio del también formado en Oxford James Howard-Johnston, quien en el año 2009 publicaba *Witnesses to a World in Crisis*, un título en la línea de su predecesor, dejando claro que su objeto de estudio son los *testigos*, es decir, quienes vivieron los acontecimientos que relatan. Introduce un concepto clave –a mi juicio– a la hora de evaluar no sólo el contenido del libro, sino también su intencionalidad. No es la primera vez que se usa el término «crisis» para aludir a la realidad del siglo VII, pero sí adquiere una significación especial cuando aparece en el título de una obra publicada en plena recesión económica. Hay que señalar que Howard-Johnston no se centra exclusivamente en los historiadores y las obras que relatan el surgimiento y expansión del Islam, sino que tiene un interés mucho más amplio que abarca el Oriente del 600¹⁴ –de ahí el subtítulo: *Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century–*, en el que los árabes son una pieza más. Es esta una de las diferencias con el

¹² Vid. por ejemplo: R. G. HOYLAND, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*. Londres, 2001.

¹³ Entre estos trabajos, podemos destacar: N. M^a EL CHEIKH, «The Conversion of Constantine the Great: A reading of Arabic-Muslim Sources», en C. Kadafal, G. A. Tekin y N. Necipo lu (eds.), *In Memoriam Angeliki E. Laiou. Türklük Bilsiği Ara tirmalari*, 33 (dic. 2011), pp. 69-83; *Id.*, «Mu ammad and Heraclius: A Study in Legitimacy». *Studia Islamica*, 89 (1999), pp. 5-21.

¹⁴ Son fundamentales dos obras, no desde el punto de vista de la crítica de las fuentes primarias, sino como un relato acerca de los acontecimientos que tuvieron lugar en el siglo VII. La primera de ellas, de corte clásico, es decir, centrada más en los aspectos políticos, son los 6 volúmenes que Andreas N. Stratos escribió sobre Bizancio en ese siglo (A. N. STRATOS, , publicado entre 1965-1977, traducido al inglés y posteriormente al francés, de manera parcial: *Byzance au VII^e siècle. L'Empereur Héraclius et l'Expansion Arabe*. Suiza, 1976). Con un enfoque completamente distinto, abordó el estudio de esta centuria J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture*, Cambridge, 1990. Se trata de un trabajo en clave socio-económica y cultural, que se aleja de la Historia más tradicional, tratando de ir a la raíz del problema con el fin de evaluar el impacto de los cambios que hubo. También el libro de J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes, 565-642* (Granada, 2012), es una muestra de la preocupación reciente e incipiente de la Historiografía española por estas cuestiones, a pesar de que no se centra en exclusiva en los años 600, sino que comienza su estudio a la muerte de Justiniano, ca. 565 y lo detiene en la primera conquista árabe de Alejandría, ca. 642. No obstante, esta obra por enfoque y metodología, se halla mucho más cerca del positivismo de Stratos que de Haldon. Su acercamiento a las fuentes sigue el marcado por la corriente revisionista de P. Crone, si bien echa mano de las fuentes islámicas para precisar cronologías u otros aspectos. Un segundo estudio de este historiador, *Bizancio y la Persia sasánida: dos Imperios frente a frente. Una comparación militar y económica. 565-642* (Granada, 2015), trata de hacer un balance en los dos aspectos que señala en el título, pero no rebasa la frontera del siglo VI, ni un cierto tono descriptivo. Con todo, se aprecia un esfuerzo de síntesis y sistematización de un gran caudal de datos. Entre la publicación de ambas monografías españolas, en el año 2013, vio la luz un número de la revista francesa *Travaux et Mémoires*, el 17, editado por Constantin Zuckerman y titulado *Constructing the Seventh Century*, en el que se publicaron trabajos de diversos especialistas en esta época, con atención a la conquista islámica de Egipto.

trabajo de Hoyland: abrir el foco para prestar atención al contexto general. Lo más destacado es la propia organización del libro, que obedece a la intención de Howard-Johnston de elaborar un discurso mucho más lógico en base a las fuentes. Por este motivo, arranca de las obras contemporáneas a los hechos y en este caso, de los poemas de Jorge de Pisidia, para analizar a continuación la *Crónica Pascual*, lo que él llama la *Historia de Cosroes*¹⁵ o la *Historia del año 682*, pasando más tarde a lo que denomina «fuentes romanas suplementarias», en las que incluye las vidas de santos. Obviamente, no es éste todo el material que analiza, ya que presta atención además a esas fuentes tardías en las que están tanto la tradición siríaca occidental, Teófanos y Nicéforo, como los historiadores islámicos. Más allá de su contenido, el gran acierto de *Witnesses* radica en algo que puede parecer una minucia, pero que por esta misma razón pocas veces se aplica: partir de las fuentes más tempranas para construir el armazón del relato y luego ir completándolo y complementándolo con los datos que ofrecen las demás fuentes, sean de la tradición que sean.

En ese intento por integrar la tradición cultural islámica en el marco más amplio de la tradición greco-romana y persa, se encuadra la obra de 2014 de Garth Fowden, *Before and after Mu ammad. The First Millennium Refocused*, en el que echa mano del concepto de *commonwealth* que ya aplicara Dimitri Obolensky a los pueblos eslavos –rusos y balcánicos– bajo la influencia cultural y política de Constantinopla¹⁶. Habla de la reciprocidad en los intercambios culturales en este caso, entre las distintas esferas que diferencia: la Romania por un lado, la Persia sasán y el Califato¹⁷. La idea clave de este pequeño estudio –en extensión– es que no hubo entre los siglos I-X d.C. nada que no estuviera profundamente influenciado por la Cultura Clásica, presentando como hilo conductor la filosofía aristotélica. De este modo, señala como las tres principales obras de este período los Evangelios, el Código de Justiniano y El Corán¹⁸; tres hitos que reflejarían ese mestizaje.

Asimismo, en el año 2009 veía la luz el primer volumen de la *History of Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* correspondiente a los años 600-900, editado por David Thomas y Barbara Roggema, con la colaboración de los principales especialistas en la materia, como John Tolan, Juan Pedro Monferrer Sala o Johannes Pahlitzsch. Es el principal esfuerzo por sistematizar todas las fuentes que pueden servir para el conocimiento y estudio de las relaciones entre cristianos y musulmanes, del que hasta la fecha se han publicado nueve volúmenes, hasta el período comprendido entre 1600-1700 en el Sudeste asiático. Además del resumen y la importancia de dicha fuente, lo más importante es la orientación bibliográfica que aporta, ya que se señalan los manuscritos, ediciones y traducciones existentes de la obra en cuestión, además de los estudios más importantes que se han escrito. Este repertorio bibliográfico se ve acompañado por una serie de estudios preliminares en los que se contextualizan las obras recogidas en cada uno de los volúmenes, tratando diferentes aspectos de las relaciones entre las diferentes comunidades.

El ya citado Monferrer Sala nos ayuda a echar una ojeada a la situación de estos estudios en España. Gracias a la labor de este profesor de la Universidad de Córdoba, los cristianos árabes han sido puestos en el mapa a través de traducciones y ediciones de algunas de estas obras, siguiendo la estela de Joshua Blau¹⁹. Buena parte de la producción científica en castellano, en el campo estudio de los árabes cristianos, ha encontrado salida en la revista

¹⁵ Como veremos más adelante, se trata de la *Historia de Heraclio* escrita por el obispo armenio Sebeos, sobre cuya autoría, Howard-Johnston proyecta serias dudas.

¹⁶ D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*. Nueva York, 1971.

¹⁷ Una idea que parte de sus estudios acerca del castillo jordano de Qu ayr °Amra: G. FOWDEN, *Qu ayr °Amra. Art and the Ummayyad Elite in Late Antique Syria*. Berkeley, 2004.

¹⁸ G. FOWDEN, *Before and after Mu ammad. The First Millennium Refocused*. Princeton-Londres, 2014, p. 166.

¹⁹ Vid. J. BLAU, *A grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium*. Lovaina, 1966-1967, como uno de los pioneros en este tipo de estudios, al señalar la existencia de un registro del árabe escrito usado por las comunidades cristianas.

Collectanea Christiana Orientalia, cuyo primer número vio la luz en 2004 y cuya publicación anual se mantiene actualmente. A esto habría que añadir el monográfico que publicó la revista *Al-Qantara* en el volumen 2 del número 33 del año 2012, titulado *¿Bizantinos o árabes? La cristiandad melquita en las tierras del Islam antes de las Cruzadas*. Por otra parte, cabe añadir la labor del Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de Granada y el grupo de investigación HUM-728, *Estudios de la Civilización Griega Medieval y Moderna*, que viene desarrollando un proyecto de investigación para la creación de una base de datos con las fuentes historiográficas griegas de los siglos IV-VII, en el que se integra esta tesis. Se demuestra con esto el interés creciente por estos estudios en las universidades españolas, que rebasa el marco académico con iniciativas como la del Centro Internacional para el Estudio del Oriente Cristiano (ICSCO) ligado al arzobispado de Granada, que entre febrero y mayo de 2016 organizó un ciclo de conferencias bajo título de *Las «minorías» cristianas de Oriente Medio*, que permitieron una aproximación a siríacos, árabes cristianos, coptos, asirios y armenios de personas que no tenían nada que ver con el mundo universitario.

2. METODOLOGÍA

En el apartado anterior hemos realizado una puesta al día del tema que tratamos en nuestro trabajo, exponiendo a grandes rasgos las líneas por las que discurre actualmente la investigación en este campo de estudio. Uno de los requisitos que se le piden a una tesis doctoral es que sea novedosa, pero la novedad no vendrá, en este caso, de la aplicación de una metodología distinta a la ya usada por otros historiadores que nos han precedido. Pretendemos que las siguientes páginas no sean una mera recopilación de datos, fechas y nombres, ni una acumulación de cifras. Tampoco vamos a prescindir de ellos. No en vano, son el armazón a partir del cual construir el discurso. El eje central de las páginas siguientes será el impacto de las diferencias religiosas en una sociedad concreta.

Por este motivo, una de las primeras tareas que nos impusimos al comenzar esta tesis fue fijar un marco cronológico y geográfico que nos permitiera construir un relato coherente del proceso histórico. Decidimos por ello, centrar nuestra atención en Siria-Palestina y Egipto, en un tiempo y coyuntura también concretos, como son los inicios de la expansión islámica durante el gobierno de los cuatro sucesores del Profeta Muhammad. Este límite temporal viene impuesto por el propio carácter del Islam: tanto a nivel político como religioso está aún en construcción. Asimismo, el estado en el que se encontraban las distintas Iglesias cristianas en el Mediterráneo oriental y sus relaciones –entre ellas y con el poder central– se construyó a lo largo del tiempo, cuando el cristianismo aún no era una religión legal dentro del Imperio romano. En vista de esto, se ha decidido la división de nuestro trabajo en dos partes: una primera en la que exponemos cómo se fueron configurando ortodoxia y heterodoxia en el Oriente, y otra segunda en la que abordamos el impacto que provocó la irrupción de los árabes musulmanes.

Una de las cuestiones que nos preocupaba era el protagonismo casi exclusivo que los musulmanes han tenido. Esto nos ha llevado a situar la historiografía islámica en su justa medida, evaluando los relatos a la luz de los testimonios más cercanos a los hechos que nos ocupan y no al revés. Se trata de un punto de partida que, en buena medida, lleva a que los grandes héroes de la conquista islámica aparezcan algunas veces como comparsas de las autoridades autóctonas. En muchas ocasiones, hemos venido a reivindicar el papel de los árabes cristianos y posteriormente de los cristianos que vivían en el Islam como fuentes imprescindibles. Ambos grupos se han convertido en los verdaderos protagonistas de la primera fase de la expansión islámica.

La labor de recopilación y clasificación de las fuentes se hace fundamental para un trabajo de las características de éste. Por eso, uno de nuestros primeros pasos ha sido elegir un modo de sistematizar un material de procedencia tan diversa, pues no nos basamos sólo en fuentes historiográficas y literarias de diversos géneros, sino también en otras arqueológicas, epigráficas o papirológicas. Cubrimos un amplio espectro cronológico y de ahí que sean los propios textos y demás evidencias los que marquen el camino. Por consiguiente, evitamos cualquier apriorismo ni imagen preconcebida de qué deberían decir o callar las fuentes con las que trabajamos.

Otra de las cuestiones primordiales a las que hemos tenido que hacer frente ha sido la de cómo referirnos a los diversos grupos cristianos. Optamos, en aras de facilitar la comprensión de nuestro trabajo, por emplear los términos más comúnmente utilizados en los estudios. Posiblemente sea más correcto referirnos a la Iglesia Siria Ortodoxa en lugar de hablar de «jacobitas», o a la Iglesia Oriental en lugar de a «nestorianos», pero tal vez esto hubiera dado lugar a confusiones, toda vez que todas las Iglesias se reclamaban ortodoxas y católicas, es decir, las verdaderas y universales.

Algo similar ha ocurrido con la transliteración de los nombres y términos escritos con caracteres no-latinos, fundamentalmente griegos y árabes. En el primer caso, hemos optado por seguir las normas establecidas a tal efecto por el *Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas* de Granada. Para el árabe, optamos por el sistema de transcripción internacional. Asimismo, trabajamos las fuentes en traducciones al francés o al inglés mayoritariamente, cotejándolas con la edición del texto, cuando ha sido posible. Esto también lleva a una cuestión que podría ser baladí: la necesidad de castellanizar los nombres y términos griegos y árabes. Esa es la razón por la cual en las páginas de este trabajo se leerá «sasaní» y no «sasánida», o « ass nida» en lugar de «ghassânida».

La variedad de fuentes conlleva una variedad en la forma de contar el tiempo. Hemos optado por escribir en primer lugar las fechas en la era universal, antes de Cristo (a.C.) y después de Cristo (d.C.), ofreciendo su equivalencia en la Era Seléucida (AG) o en años de la Hégira (AH), siempre en aras de una mejor comprensión del discurso histórico.

CAPÍTULO I

LAS FUENTES Y SU PROBLEMÁTICA CULTURAL

Partimos de una contextualización de las fuentes y una propuesta de clasificación antes de abordar el análisis de su contenido. Conocer el medio en que fueron escritas y atender a las normas que rigen cada uno de los géneros a los que pertenecen, debe servirnos para valorar los datos que ofrecen. Pretendemos no llevarnos a engaños con una interpretación tendenciosa o sesgada.

1. NUESTRAS FUENTES: UNA CONTEXTUALIZACIÓN Y VALORACIÓN

Como se ha podido comprobar en las páginas anteriores, la cuestión de las fuentes históricas para el período que tratamos de estudiar, el de la primera fase de la expansión islámica, con el prólogo del nacimiento de la nueva religión, dista mucho de estar cerrada. Es un tema cuyo debate sigue abierto y que aquí estamos lejos de zanjar, pero en el que debemos posicionarnos. Asimismo, conviene remarcar que el período de tiempo abarcado en este estudio va más allá del siglo VII, pues arranca con la situación de la Cristiandad oriental y la formación de los grupos heterodoxos, lo que lleva a manejar otras fuentes anteriores con su propia problemática, ya que una buena parte de ellas provienen del ámbito eclesiástico. Existen, sin embargo, algunas características comunes, pues no en vano pertenecen a un mismo marco: el Mediterráneo de la Antigüedad Tardía, que bebe directamente de las fuentes clásicas, como ya se ha señalado.

Hacer una clasificación de las fuentes es un trabajo complejo, ya que como todo principio clasificatorio es por definición arbitrario, dependiendo del criterio de cada historiador. Así, el criterio del aspecto religioso, agrupando las fuentes según sea su autor cristiano calcedoniano, jacobita, copto, musulmán o judío, podría parecer poco operativo. Implicaría por ejemplo, meter en el mismo saco a Juan de Damasco y a Eutiquio de Alejandría, acabando las similitudes en que ambos son melquitas. Y sin embargo, es precisamente esta clasificación la que nos permitirá ver el pasado a través de los ojos de cada una de las comunidades que conformaban el mosaico cultural y religioso del Oriente. Quizás un buen punto de partida sea combinarla con la que propone Howard-Johnston: señalar como núcleo principal un conjunto de fuentes de primera mano, es decir aquéllas que fueron redactadas en el siglo VII, y luego ir añadiendo las fuentes de carácter complementario, según la lengua en las que fueron redactadas.

Es aquí donde tenemos que evaluar el lugar que corresponde a la tradición islámica en este estudio en concreto. Como se ha visto, una de las ideas centrales de buena parte de la Historiografía es el rechazo de las fuentes islámicas como una de las bases para construir el relato de la historia de las conquistas. Esta postura ha sido elevada al carácter de dogma, ante el que cabe un escepticismo más que recomendable. Es un hecho indiscutible su aparición tardía, pues las primeras crónicas datan de mediados del siglo IX, es decir, siglo y medio aproximadamente después de los hechos que pretenden narrar; a esto habría que buscar una explicación. Quizás, lo que subyace es una ausencia de «sentido histórico» durante el período formativo del Islam como entidad político-religiosa, entendido como la necesidad de echar mano del pasado para justificar el presente del cronista, lo que en modo alguno quiere decir –

como señala Eduardo Manzano— que se trate de un período carente de otro tipo de documentación²⁰. La ausencia de un relato histórico no significa que se trate de una cultura ágrafa: entre los años 630-850, aproximadamente entre las primeras conquistas y la aparición de la «historiografía islámica», no existe el vacío. No se puede hablar de *siglos oscuros* ni de retroceso en la cultura: si no se escribe antes, es porque no se necesita articular (de momento) un discurso legitimador del poder en el naciente mundo islámico. Cuando se pongan por escrito los hechos acontecidos durante la conquista se deberá a la existencia de un poder consolidado, en este caso el califato *‘abb* sí, que además coincide con profundos cambios sociales, como los que llevó aparejados el paso de la «sociedad de la conquista» a una organización social con una base productiva y mercantil, después de una reorganización administrativa. Era necesario saber si las tierras de las que disfrutaban los descendientes de los conquistadores pertenecían a la *Umma* —y por tanto a los califas que repartían los lotes de tierra— porque eran fruto de la conquista (*‘anwatan*) o, si por el contrario, pesaba sobre ellas un pacto (*sul an*) con las poblaciones sometidas y en ese caso, no había posibilidad de reclamación por parte de los funcionarios califales.

La categoría de «testigo de los hechos» no borra de un plumazo la subjetividad de quien mira, porque «no hay hechos, sino sólo interpretaciones» que diría el filósofo alemán F. Nietzsche²¹. Ese testigo presencial está condicionado por su propio contexto social y económico, pero también por el cultural. Esto lo lleva a describir lo que está viendo según unos parámetros, que no convierten su relato en más o menos válido, en «mejor» ni «peor», si se quieren emplear categorías morales. Quizás, lo que hemos acabado por elevar a la categoría de paradigma científico hayan sido los prejuicios ideológicos de algunos historiadores actuales, obnubilados por el esplendor de una cultura o el influjo de algunos personajes, considerados superiores tan sólo por compartir unos valores determinados. Si la «Historiografía islámica» estaba supeditada a los intereses de los gobernantes que pagaban por esas *historias*, no es menos cierto que la «Historiografía cristiano-romana» se mueve según los mismos parámetros. La de Teófanos es una *Crónica* «censurada o modificada siglo y medio después de su composición» para adaptarla al nuevo orden mediterráneo que quería sostener la dinastía macedonia, entre los siglos IX-XI²² o la *Historia Breve* del patriarca Nicéforo, que utilizó para (re)construir el reinado de Heraclio y sus inmediatos sucesores un opúsculo escrito por Pirro o sus partidarios²³. No obstante, esa labor de recopilación de tradiciones anteriores, tanto por parte de historiadores musulmanes como cristianos, ha permitido la conservación de fuentes que de otro modo habrían desaparecido.

A estas alturas, no es necesario recordar que la historiografía romano-cristiana es subjetiva, dependiente en buena medida de los intereses del poder al que sirve y con un fuerte cariz providencialista. Pero a pesar de esto, hay en muchos de estos historiadores toda una labor de investigación y de recopilación de fuentes que le dan a estas obras una importancia capital para el conocimiento del pasado. Es el caso de los ya mencionados patriarca Nicéforo y Teófanos, pero también el de Eutiquio de Alejandría, que deja bien claro que su obra es un *Kit b al-ta’r al-ma m ‘al l-ta q q wa-l-ta d q* (=Libro de Historia compilado a través de la investigación y la verificación). Si hay algo que une la «historiografía cristiana» y la islámica es su carácter monoteísta. Tomando prestado el concepto a Garth Fowden, se puede hablar de una historiografía monoteísta, de corte providencialista, cuyos orígenes se remontan a las obras de

²⁰ E. MANZANO, «Algunas reflexiones sobre el 711». *Awraq*, 3 (2011), pp. 3-20, espec. 12.

²¹ F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid, 2008, 7 [60], p. 222.

²² T. C. LOUNGHIS, *Byzantium in the Eastern Mediterranean: Safeguarding East Roman Identity (407-1204)*. Nicosia, 2010, p. 2, citando en n. 3: I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlín 1991 (*Berliner Byzantinistische Arbeiten* 57), pp. 48-49.

²³ C. ZUCKERMAN, «Heraclius and the return of the Holy Cross», en C. Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*. París, 2013, pp. 197-218, espec. 207.

los historiadores romanos que ven en Roma la culminación de la Historia. Estos historiadores son sustituidos por Eusebio de Cesarea y sus epígonos cristianos y musulmanes, ya que podemos establecer, en buena medida, más similitudes que diferencias entre los géneros de la *Historia Eclesiástica* y la *Historia de los Profetas y los Reyes*: son relatos que buscan legitimar unos Estados asociados a una religión única –el Imperio y el Califato–, remontándose a un pasado mítico común –tanto el Islam como el cristianismo beben de la tradición judía– que les da mayor pedigrí, al permitirles recurrir a una cadena de transmisión previa que aleja las suspicacias que todo lo nuevo tenía. La Historia sólo adquiere sentido como culminación de ambas revelaciones, excluyentes la una con la otra, considerada falsa. La obra de Elías Bar Shinaya, obispo nestoriano de Nísibe representa el ejemplo más acabado y perfecto de esta historiografía monoteísta. Su *Cronografía* es el resultado de la confluencia de los mundos islámico y cristiano, en una ciudad como Nísibe, enclavada entre los antiguos Imperios de Roma y Persia, a medio camino entre Bagdad y Damasco²⁴.

El género de la *Historia Eclesiástica* escrito en griego tendió a convertir los asuntos políticos y sociales en disputas teológicas que sólo incumbían a gentes versadas en teología como los obispos. Sin tener esto en cuenta, se corre el riesgo de pensar que hechos como la conquista islámica tuvieron un trasfondo exclusivamente religioso, dejando de lado las condiciones económicas y sociales. Durante el período 324-641, la identidad de la parte oriental del Imperio fue creada por una elite greco-parlante que construyó una identidad predominantemente greco-cristiana, lo cual hizo que en Occidente fueran conscientemente rechazados como no-romanos. Esto es también lo que explica el rechazo de las poblaciones de Oriente Próximo y Egipto durante el siglo VII cuando llegaron los árabes por una cuestión tanto religiosa como también política: «La superestructura ideológica había sobrevivido mucho más tiempo que su infraestructura socio-económica»²⁵.

Las *historias* cristianas y el género islámico del *fut* vendrían a ser dos caras de una misma moneda. A pesar de que muchos quieran ver en las primeras una pretendida objetividad de la que carecen por completo, ambos géneros comparten un rasgo común: las proyecciones del presente hacia el pasado, con el fin último de justificar el estado de cosas en el que viven inmersos tanto los tradicionalistas cristianos como musulmanes. Y aplicamos este término de inequívoco origen en la cultura islámica a los cristianos en tanto que entendemos que escriben como recopiladores de una tradición determinada, de acuerdo con unas coordenadas religiosas muy similares, dado el carácter escatológico que tienen tanto el Islam como el cristianismo, pero también por ser ambas dos religiones universalistas e igualitarias, lo que les otorga un profundo carácter intolerante hacia la disidencia. Las *historias* cristianas y el *fut* islámico se basan en la voluntad divina como explicación *a posteriori* de los acontecimientos, a los que se dota de un fuerte determinismo. Así pues, en el primer caso, la derrota es achacada a la voluntad de un Dios descontento con su pueblo; mientras que en el segundo, la conquista se produce porque los árabes cuentan con el respaldo de Dios. De este modo, victoria y derrota se convierten en anverso y reverso de la Historia, eslabones en una cadena providencialista que debe llevar a la culminación de los tiempos y la salvación. La mirada hacia el pasado está condicionada por el presente de quienes escriben, razón por la cual hay que sembrarlo de hitos que lo vaticinen, para presentarlo como fruto no del azar, sino del providencialismo, lo cual no deja de ser un potente elemento de legitimación ideológica que permite a unos y otros mantener su posición social.

¿Qué hace preferibles los relatos de unos a los de otros? La capacidad crítica del historiador, así como la voluntad de vencer los prejuicios. Quizás la pista la dé el medievalista G. Duby, quien llamó la atención sobre el énfasis que se había puesto en las destrucciones ocasionadas por los normandos en el trascurso de sus invasiones entre los siglos IX-X. Ponía en

²⁴ G. FOWDEN, *Before and after...*, *op. cit.*, pp. 78-79.

²⁵ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 23.

tela de juicio esta imagen, relativizándola. Muy posiblemente –afirmaba Duby– el perjuicio ocasionado no habría sido ni duradero ni irreversible, dada la pobreza material en la que vivía la mayoría de la población. Ese pesimismo era fruto de la dependencia excesiva, exclusiva diríamos, de fuentes eclesiásticas, que veían a los normandos paganos como la quintaesencia del Mal²⁶. La misma situación y estereotipo se repiten con los árabes musulmanes. Buena parte de la destrucción que se les achaca, fue provocada por la sucesión de guerra civil-guerra contra Persia. Un conflicto permanente que se extendió durante los primeros treinta años del siglo VII d.C., a lo que habría que sumar la violencia desencadenada por la querrela iconoclasta, que también afectó a los cristianos que ya vivían bajo el Califato omeya.

Pero esta problemática afecta a una parte considerable de las fuentes que conforman el núcleo que más arriba hemos delimitado. Cronológicamente, la *Didascalia de Jacob* (ca. 634-640)²⁷ es la primera fuente en la que encontramos una mención a un profeta entre los árabes. El objetivo de esta obra es servir como base para la conversión de los judíos que viven en las ciudades del Imperio y que han ayudado a los persas durante la ocupación de las provincias de Siria-Palestina. Es una obra que está dirigida a aquellos judíos que recientemente se han convertido como consecuencia de la política que contra ellos ha dirigido Heraclio. Hay que ponerla pues, en la línea del clima general de espera del fin del mundo, y de advenimiento del *mesías* y el Anticristo que lo debía anteceder. Por tanto, el acercamiento que se haga debe ser crítico, teniendo en cuenta que se trata de un género literario que tiene unas normas. El objetivo que se perseguía con la *Didascalia* no era servir como testimonio de una realidad determinada, sino legitimar y facilitar la conversión de los judíos, y lo hace mediante el recurso al *midraś*, usando pasajes bíblicos para justificar el bautismo. Por consiguiente, muchas de las cosas que se leen en ella deben ser entendidas en el contexto de la exégesis, sabiendo que para su interpretación hay que tener presente su procedencia: el Antiguo Testamento.

La principal fuente es la *Historia de Sebeos*, ya que se trata de la única que está completa y ocupa un espacio geográfico más amplio; su redacción entre 655-661 d.C. la convierte en un documento fundamental. Sin embargo, su autoría –como se ha señalado– es puesta en duda actualmente, ya que no hay ninguna prueba de que realmente fuera un obispo de nombre Sebeos quien la redactara. Se trata más bien de una atribución por parte de sus primeros editores entre 1833 y 1855; antes de esta fecha era tenida por «una Historia anónima», que creyeron haber encontrado en este texto la Historia sobre Heraclio a la que muchos autores armenios posteriores hacían referencia, cuestión por la cual, pretenden cambiarle el título. Howard-Johnston propone llamarla en su lugar «Historia de Cosroes», ya que es este personaje sobre el que pivota toda la acción y, según el historiador británico, la figura de Heraclio sólo aparece de manera accesoria²⁸. Dejando a un lado las cuestiones acerca de autoría o cambios de título, lo que salta a la vista es el carácter apocalíptico del texto: tanto la guerra romano-persa de 603-628 (con el episodio de la toma de Jerusalén), como la irrupción de los árabes son presentados como signos inequívocos del fin de los tiempos. Como se verá más adelante, el texto de Sebeos probablemente tuviera un uso litúrgico.

El carácter fragmentario es uno de los rasgos que definen a la mayoría de los registros siríacos, como ya se ha dicho refiriéndonos al texto datado en 637. Pero no es el único. Existen

²⁶ G. DUBY, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*. Madrid, 1976 (2ª ed. Madrid 2009), pp. 151-152.

²⁷ F. MALDONADO VILLENA y J. SOTO CHICA, *La Didascalia de Jacob*. Granada, 2015. [cit.: *Didascalia de Jacob*]. Debo agradecer a los editores el haberme facilitado el acceso a la obra antes de su publicación.

²⁸ Sobre la autoría de Sebeos o un Ps.-Sebeos, *vid.* R. W. THOMSON y J. HOWARD-JOHNSTON, *The Armenian History attributed to Sebeos*. Liverpool, 1999, pp. xxxiii-xxxviii; T. GREENWOOD, «The History of Sebeos», en D. Thomas y B. Roggema (ed.), *Christian-Muslim Relations*, vol.1, Leiden, 2009, pp. 139-144; J. HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World in Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford, 2010, pp. 71-72.

dos textos fundamentales dentro de este núcleo de fuentes de primera mano que también se hallan incompletos, pero no por ello pierden su valor. El primero de ellos es la *Crónica Maronítica*, de la que sólo se ha conservado la parte en la que se narran los califatos de °Al y Mu° wiya. Es en este último donde se puede observar el carácter poco definido que, a ojos de los cristianos, tenía el primer Islam y cómo los cristianos de las distintas Iglesias que convivían en Siria-Palestina acudían a las nuevas autoridades para tratar de solventar sus problemas intercomunitarios, convirtiendo al califa en un trasunto del emperador de Constantinopla. La segunda es la *Historia* de Juan Bar Penkaye, de la que sólo nos ha llegado el final del libro XIV y el XV. Lo más curioso del relato es el poco espacio que dedica a los orígenes de los árabes y cómo el autor se explaya cuando habla de su llegada a tierras de Mesopotamia. Son vistos como un castigo divino, una constante a lo largo de todo el período, sin excepción. Y quizás haya que ubicar aquí la tipología apocalíptica propiamente dicha, con sus particulares características, que formaría parte también de este núcleo central. Se trata de un tipo de escritos que rebasa las fronteras del Oriente. Así, vemos traducciones tempranas del *Apocalipsis del Pseudo-Methodio* al latín, probablemente hechas por cristianos sirios asentados en el sur de la Galia.

La otra crónica regional, es la del egipcio Juan de Nikiu, que comparte con las siríacas las lagunas en el texto (falta el relato de los años que van de *ca.* 610-640/641) y como sucede con éstas, su valor no disminuye. Su autor, un obispo copto, habría nacido hacia mediados del siglo VII, cuando las heridas de la conquista aún eran visibles. Y si bien no vivió los acontecimientos de manera directa, sí tuvo acceso a los relatos orales para completar esta parte de su narración que acaba poco después de la muerte del patriarca monotelita Ciro y la restauración de la Iglesia copta. Pero el problema con esta fuente no proviene de que esté incompleta, sino de la transmisión del texto. El manuscrito que se conserva es de procedencia etíope, escrito en ge'ez y se sabe que éste es una traducción del árabe de un original copto o griego. Una cadena de transmisión en la que no faltan las interpolaciones de traductores y copistas, las correcciones o los errores. No obstante, Egipto ofrece una ventaja sobre otras zonas: la gran cantidad de papiros que se han conservado de ésta y otras épocas, que permiten tener un conocimiento mucho más detallado de las áreas en el que se han encontrado los registros.

2. UNA PROPUESTA DE CLASIFICACIÓN

La mayoría de las fuentes de las que disponemos pertenecen al género historiográfico. Quizás por ser textos escritos en los alledaños del poder –sea cual sea– han tenido mejor suerte, poniéndose a resguardo de los avatares de la Historia. Teniendo en cuenta el arco cronológico abarcado, son muy variadas las fuentes de este género que hemos utilizado.

Para el primer período, el de los siglos IV-VI, destacamos fundamentalmente a dos historiadores de corte clásico, como fueron Amiano Marcelino († *ca.* 385) y su *Res Gestae*, y Procopio de Cesarea († *ca.* 560'), autor de una *Historia de las Guerras* en las que relata las campañas militares de Justiniano (527-565), dirigidas por Belisario y Narsés, o la *Historia Secreta*, por citar dos de las más conocidas. Complementa la visión del período la *Nueva Historia* de Zósimo († p. s. VI), el relato de un pagano que escribe en un medio cristianizado. Ofrecen una enorme cantidad de datos que permiten conocer los entresijos políticos del momento, las disputas existentes entre las distintas facciones y sus relaciones con el poder imperial. Entre estos dos hitos, se intercalan toda una serie de crónicas, entre las cuales han sido fundamentales las de Juan Malalas, Zacarías de Melitene y la del *comes* Marcelino, por su inmediatez y el trabajo de recopilación, fundamentales para nuestra labor de reconstrucción del medio en que se produjo el surgimiento y consolidación de la disidencia cristiana.

Pero si hay un subgénero que caracteriza este período es el de la *Historia Eclesiástica*, siendo la principal la de Eusebio de Cesarea, con sus continuadores: Rufino de Aquilea, Sozómeno, Sócrates y Evagrio Escolástico. Son obras cuyo contenido va más allá de lo meramente teológico, para ocuparse de la formación de la Iglesia como un ente político al mismo nivel que el Imperio. Sus protagonistas son patriarcas y obispos, y relatan las luchas de poder entre éstos, la formación de las diócesis y las tensiones existentes entre el poder laico y el religioso. Pero quizás, lo más importante sea que se trató de un subgénero que fue adoptado también por las Iglesias heterodoxas, especialmente por los monofisitas sirios, con Juan de Éfeso a la cabeza. Ellos también tenían que legitimar su jerarquía eclesiástica, crear una tradición propia que los situara en pie de igualdad con respecto a la Iglesia calcedoniana, ortodoxa. Son unas obras que no fueron más allá del siglo VI, cuando quedó muy claro que Iglesia e Imperio eran una misma cosa, unidas por la Providencia.

Sorprende que siendo una época convulsa, contemos con una nada desdeñable cantidad de crónicas e historias para el siglo VII. De una importancia capital es la *Historia* de Teofilacto Simocata († ca. 650'), que cubre los reinados de Mauricio (582-602), Focas (602-610) y Heraclio (610-641), los años centrales que analizaremos en las páginas siguientes. Igualmente indispensable es la controvertida *Crónica Pascual*, que arranca con la llegada al poder de Diocleciano (285-305) y concluye con el tratado de paz entre la Romanía y la Persia sasani en 628. Pero no son las únicas. La imagen se complementa con toda una pléyade de obras «locales», escritas por historiadores de la periferia del Imperio, que en la mayoría de los casos son la voz de las comunidades cristianas heterodoxas. Es el caso de Juan de Nikiu para Egipto, la principal crónica para la conquista islámica y los primeros años de dominación árabe; Sebeos para Armenia, quien además ofrece una de las primeras referencias biográficas de Muhammad; la pléyade de pequeñas crónicas siríacas escritas al calor de los acontecimientos, como la *Crónica maronítica*, la *Crónica melquita*, a las que se debe sumar el *R š Mell* de Juan bar Penk y . A estas fuentes orientales hay que añadirles a algunas occidentales, como la *Crónica* de (Ps.) Fredegario o la anónima *Crónica mozárabe de 754*. La *Crónica bizantino-arábiga* fechada en 741 y también anónima, tiene un carácter mestizo, escrita a caballo entre Oriente y Occidente, lo que le confiere un carácter especial.

Como se ha señalado, el valor de las fuentes historiográficas posteriores (las del siglo IX en adelante) radica principalmente en su carácter recopilatorio, ante el vacío producido por las convulsiones de la Iconoclastia. Por este motivo, la información que facilitan Teófanos, Nicéforo, Eutiquio de Alejandría o Severo de Hermópolis –que recopiló las vidas de los patriarcas coptos de Alejandría–, pero también la de historiadores posteriores como Dionisio de Tel-Ma r , Movs s Dasxurançi, Miguel el Sirio († 1199) o Bar Hebraeus († 1286), es útil no sólo para el período de los siglos VII-VIII, sino también para el de los anteriores siglos IV-VI, permitiendo una confrontación entre las tradiciones locales que representan algunos de ellos, con el discurso oficial recogido por los historiadores contemporáneos. Es en este período cuando surge la historiografía islámica, cuyos principales representantes, los más tempranos, fueron el *Fut Mi r*, *Ifriqiya wa'l-Andalus*, de Ibn °Abd al- akam, al-Bal ur , y su *K. Fut al-Buld n*, para finalizar con la obra de al- abar , *Ta'r al-rus l wa-l-mul k*, que reviste un carácter diferente con respecto a las anteriores.

Desde el Renacimiento hasta su cristalización en la historiografía decimonónica, se ha hecho una separación maniquea entre *Historia* y *Crónica*, perteneciendo la primera a la «alta cultura» en tanto que heredera de los modelos clásicos –Heródoto, Tucídides, Plinio o Tácito–, mientras que la segunda es un producto típico de la «baja cultura» propia de un período descrito como «Época Oscura»²⁹. El Diccionario de la Real Academia define actualmente la voz

²⁹ B. CROKE, *Count Marcellinus and his Chronicle*. Oxford, 2001, p. 23.

crónica, en su sexta acepción, como la «Narración histórica en que se sigue el orden consecutivo de los acontecimientos»; mientras que *historia* sería la «Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados». Aún hoy, la *historia* tendría una mejor consideración que la *crónica*. Se trata de clasificaciones hechas *a posteriori*, en base muchas veces a ideas preconcebidas de historiadores que deben justificar el porqué tal período es de decadencia o tal otro de esplendor. A veces se hace difícil hacer una distinción entre *crónica* e *historia* cuando nos encontramos con obras como la *Crónica* de Juan Malalas (segunda mitad del siglo VI), por cuanto es un híbrido entre ambos géneros: hace un relato detallado de los acontecimientos que narra, ordenados por años. Se trata de un contemporáneo del Procopio de Cesarea, el historiador por antonomasia de época justiniana, por lo que es difícil seguir sosteniendo esa dicotomía entre alta y baja cultura. Es la misma disyuntiva que dos siglos más tarde, hacia finales del VIII, se puede establecer entre Teófanos el Confesor y el patriarca Nicéforo.

La diferencia que hay entre Malalas y Procopio o Teófanos y Nicéforo –la que hay entre *crónica* e *historia*– reside en que los primeros de cada tándem buscan escribir una obra universal, arrancando desde el momento de la creación del mundo, hasta el presente de su autor, incardinando el relato en una secuencia que indefectiblemente debe llegar al Juicio Final. La historia, por el contrario, es por definición contemporánea: en ella se narran siempre los acontecimientos que afectan a la época de su autor. Esta es la característica que une a Tucídides y Tácito con Amiano Marcelino, Procopio, Agatías o Nicéforo. Citado por Garth Fowden, Arnaldo Momigliano afirmaba que el narrar la Historia en base a los hechos de los grandes personajes respondía a la herencia clásica; que contar la Historia desde el comienzo de los tiempos eran una concesión al judaísmo; pero que la más problemática era la concesión hecha al cristianismo de dividir en dos períodos –antes y después de Cristo– tomando como referencia la Encarnación³⁰.

Sin embargo, por muchas diferencias que se quieran buscar, una lectura atenta de las distintas obras, lleva a esa percepción del género historiográfico que en el mundo helenístico y romano era un instrumento para formar buenos ciudadanos y que a partir de los siglos IV-V, pasa a ofrecer un modelo de buenos cristianos. Y en este sentido, la *Crónica* del conde Marcelino es un ejemplo de militancia ortodoxa. De este modo, los grandes campeones, los grandes héroes de la ortodoxia –tal y como aparecen reflejados en esta *Crónica*– son Teodosio I el Grande y Marciano. Los dos emperadores habían salido de las filas del ejército: el primero de origen hispano, el segundo de Tracia, y ambos habían luchado contra las herejías que afloraron en sus respectivos reinados. Pero junto a ellos y quizás en una posición más relevante, destaca la actuación de aquellos teólogos que, como Juan Crisóstomo, mostraron posturas intransigentes frente a los heterodoxos³¹. Sucederá lo mismo con la *Historia Eclesiástica* de Juan de Éfeso o la *Crónica de Zuqn n* cuando se consolide el monofisismo en la Siria-Palestina de la segunda mitad del siglo VI. Tampoco hay que perder de vista que muchos de los historiadores posteriores como Miguel el Sirio (s. XII) o Bar Hebraeus (s. XIII) fueron los depositarios de la memoria de sus comunidades. Por ello, sus obras se convierten en un nexo de unión entre la tradición siríaca, fundamentalmente eclesiástica, y el contexto social islámico. Tienen además un importante carácter de recopilación de antiguas fuentes que de otro modo se hubieran perdido, ya que su objetivo era preservar su identidad en un momento en el que la islamización amenazaba con borrarlos.

No podemos dejar de lado los *milagros* (gr. μ), como una de las señas de identidad de la cultura tardoantigua; constituyen todo un género literario que abarca desde la *Historia Lausiaca* de Paladio hasta las vidas de santos. Más allá del contenido moralizante que sin duda

³⁰ G. FOWDEN, *Before and after...*, op. cit., p. 84

³¹ B. CROKE, *Count Marcellinus...*, op. cit., pp. 95-97.

tienen estas historias, lo fundamental es una de sus características secundarias: la necesidad de veracidad para que lo que cuentan fuera creíble. Por eso, las hagiografías se convierten en la fuente principal para reconstruir la vida cotidiana en las ciudades tardoantiguas y medievales, así como la ideología que se quiere transmitir: la religiosidad popular. Muchas de estas *vidas* tienen un fuerte componente extravagante, es el caso de los *locoi*, los locos por Dios, un tipo de santidad que floreció en la Romania de los siglos V-VII, como es el caso de Basilio el Joven para el siglo X. También hay espacio para mujeres que entran en monasterios masculinos disfrazadas de hombres, como fue el caso de María de Perge. Pero el aspecto sobre el que más suelen incidir es en el arrepentimiento y la expiación de los pecados a través del eremitismo, como refleja el relato de María Egipcíaca. Tampoco quedan al margen las vidas de grandes personajes como el patriarca alejandrino Juan el Limosnero o Teodoro de Sikeon. Junto a estos relatos individuales, se han conservado algunas recopilaciones como las vidas de santos siríacos, monofisitas, recogidas por Juan de Éfeso; otras son anónimas. La más conocida de estas antologías es el *Prado Espiritual* que Juan Mosco escribió en las primeras décadas del siglo VII, ofreciendo un vívido fresco de la vida monástica de Egipto, Siria y Palestina.

Los relatos hagiográficos tuvieron como modelo las novelas griegas más populares de los siglos IV-V, pero aportando ciertos datos reales sobre la vida diaria de los monjes, convertidos en protagonistas únicos³². Es uno de los cambios de paradigma a los que se asiste durante la Antigüedad Tardía. Con los inicios de la cristianización, el modelo deja de ser el héroe clásico, sus valores han dejado de ser válidos en la nueva sociedad. Ahora es el «hombre santo»³³, el monje, el que lo sustituye en el imaginario popular. Son hombres de escasa cultura, pero que hablan en la misma lengua que sus interlocutores. En la Antigüedad Tardía surge la veneración de los santos, conectada con el auge del monacato o el incremento del poder de los obispos, tanto en el plano espiritual como en el terrenal. La hagiografía surge como género literario híbrido entre el *enkomion* y el panegírico, combinados con rasgos de la narrativa biográfica. Hay un debate acerca de cuál fue la primera «biografía cristiana»: la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea (ca. 339) o la *Vida de San Antonio* escrita por el patriarca Atanasio de Alejandría³⁴. Es una literatura de combate. Podríamos añadir el *Prado Espiritual*³⁵ que Juan Mosco († ca. 634) compuso en Roma o Constantinopla, hasta donde había llegado huyendo de la conquista persa de Jerusalén (614) tras un largo viaje por el Mediterráneo oriental. No se menciona en ningún momento al Profeta Mahoma, pero en la colección de anécdotas acerca de las vidas de los monjes de Siria-Palestina y Egipto que compone el libro, podemos conocer algunos aspectos de las relaciones entre los sarracenos y los eremitas y monjes itinerantes, ofreciendo un interesante fresco sobre la vida cotidiana.

Los primeros martirologios, compuestos en el siglo IV, tienen un carácter épico en los cuales el mártir se reviste de todas las características del héroe, sin importar demasiado consideraciones de tipo histórico. Junto a este subgénero «heroico», tenemos el puramente histórico, representado por las *Actas de los Mártires*, conocidas ya en época de Constantino³⁶, y cuyo exponente más destacado sería Eusebio de Cesarea, tanto en la *Historia Eclesiástica* como en la *Pasión de los Diez Mártires Egipcios* –que le es atribuida– o en una *Vida de Pánfilo*, obra

³² C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian Monachism*, I/II, Hildesheim, 1967 [cit.: Paladio], Paladio: pp. 195-196.

³³ G. CAVALLO y otros, *El hombre bizantino*. Madrid, 1994.

³⁴ S. EFTHYMIADIS y V. DÉROCHE, «Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Surrey-Burlington, 2011-2014 (2 vols.), vol. 1: *Periods and Places*, pp. 35-94, espec. 35.

³⁵ J. SIMÓN PALMER, *Historias bizantinas de santidad y locura. Juan Mosco y Leoncio de Neápolis*. Madrid, 1999 [cit.: Juan Mosco], Juan Mosco: pp. 43-242.

³⁶ M. DETORAKI, «Greek Passions of the Martyrs in Byzantium», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, op. cit., vol. 2: *Genres and Contexts*, pp. 61-101, espec. 63.

perdida sobre su maestro, ejecutado durante la Gran Persecución³⁷. En el surgimiento del subgénero de la «pasión histórica» tuvieron un papel destacado los documentos oficiales, los *hypomnemata*, que recogían el interrogatorio ante el magistrado romano. No obstante, se han conservado escasos documentos de este tipo³⁸. Tampoco se puede perder de vista que el género del *Martirio*, como tal, tiene unas normas, unos modelos y éstos los da la Biblia en buena medida. En concreto las historias del Antiguo Testamento sobre los Tres Hebreos, Daniel en el foso, la historia de los Macabeos o el martirio por excelencia del cristianismo: el de Jesús en la cruz, al que habría que unir el contado en los *Hechos de Esteban*, el primer mártir cristiano.

La estructura narrativa de la Pasión es la siguiente:

1. *Contexto «histórico»*. Se abre con una mención al/a los emperador/es reinante/s y una reproducción del decreto de persecución. En algunos casos, la lista de gobernantes es imaginaria; por ejemplo, el caso de la *Pasión de San Jorge* (ca. comienzos del s. V) en la que se cita a un tal Dadiano y a los 72 reyes, o los *60 Mártires de Gaza* con el emir haciendo las veces de emperador/gobernador romano.

2. *Biografía*. Es una parte completamente inventada, para la cual el autor suele servirse de elementos del folclore popular.

3. *Juicio*. Constituye el núcleo de la obra. Se abre con el discurso del santo/santa ante el tribunal, en un ejercicio retórico. Se entabla un diálogo entre el/la mártir y los perseguidores, que se convierte en una muestra de apología del cristianismo ortodoxo frente a sus enemigos. Una parte importante del proceso en la que se recrean los autores, es la descripción de las torturas a las que es sometido el/la mártir para probar la fortaleza de su fe. En ocasiones se prolongan más allá de lo estipulado por la legislación romana o se incluyen curaciones milagrosas y resurrecciones con el único fin de seguir torturando al/a la mártir. Tras la tortura, esperando a la siguiente tanda, suelen charlar con un ángel o con el propio Cristo que acostumbra a ser una voz o aparecer en forma de niño.

4. *Ejecución*. Después de haberse recreado en un ejercicio literario *gore*, uno esperaría una muerte truculenta por parte del autor, pero no. En comparación con la maldad refinada descrita en la sala de torturas, la ejecución es de lo más simple: se le decapita.

5. *Santificación*. Siempre hay un hombre o una mujer piadosos que recogen los restos del/de la mártir para darles sepultura³⁹.

Es indudable que las hagiografías son una fuente imprescindible para reconstruir la Historia económica y social de Bizancio –y no sólo–, pero hay que ser muy cautos al valorar su contenido. Los autores de este tipo de obras no buscaban reflejar el medio en el que se desarrolló la vida del santo con la mayor veracidad, sino resaltar la santidad del personaje en cuestión. Si hablan de pobreza y dan ciertas descripciones al respecto es porque son necesarias para la comprensión de la historia que están narrando a mayor gloria del hagiografiado⁴⁰. En ocasiones, el valor histórico no reside en lo que se cuenta en la Vida en cuestión, sino en el contexto en el que fue escrita la obra y sobre todo del público al que estaba destinada. Si éste carecía de conocimiento acerca del santo en cuestión, el autor podía tomarse ciertas libertades con la historia hasta el punto de elaborar un relato completamente legendario y/o épico. Muchas de estas historias fueron puramente inventadas en los círculos aristocráticos para

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

³⁹ *Ibid.*, pp. 67-70.

⁴⁰ M. KAPLAN y E. KOUNTOURA-GALAKI, «Economy and Society in Byzantine Hagiography: Realia and Methodological Questions», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, vol. 2: *Genres and Contexts*, pp. 389-418.

resaltar la antigüedad de su cristianismo⁴¹. Ellos también pretendían justificar su presente recurriendo a un pasado mitificado de resistencia y afirmación de la fe.

Dada la redacción de muchos de estos textos hagiográficos en un griego culto, con reminiscencias y citas clásicas, se podría pensar que son relatos destinados a un público específico: la elite culta del mundo helenístico. En un principio no se trataría de muestras de «literatura popular», sino de todo lo contrario. Las hagiografías, las vidas de los santos y santas cristianos, puestas al mismo nivel que los personajes de la Antigüedad biografiados por Plutarco en sus *Vidas Paralelas*. Desde luego, una literatura moralizante, de combate contra las herejías, buscando mostrar un ideal de vida, de comportamiento cristiano frente a lo que representaba el género en el período pagano: formar buenos ciudadanos, ahora buenos creyentes, sobre todo entre las capas altas de la sociedad quienes, a la postre, eran los llamados a gobernar. Deben regir un Imperio Cristiano y la mejor «guía ética» la proporcionan aquéllos que supieron dar la vida por su fe o abandonarlo todo por un ideal.

Las querellas cristológicas hicieron necesaria la proliferación de hagiografías, un tipo de literatura en la que los monjes se convirtieron en los campeones de la ortodoxia fijada sobre todo en Calcedonia. Fue tras este último concilio cuando se empezarán a redactar las hagiografías de determinados patriarcas de la sede constantinopolitana compuestos en base a datos extraídos y reelaborados de las *Historias Eclesiásticas*⁴². Esta necesidad de elevar el rango de personajes tales como Nectario o Metrófanes, responde a la reciente conversión de Constantinopla en el segundo patriarcado más importante de la Cristiandad, sólo tras Roma, pero por delante de una Alejandría que contaba con una trayectoria eclesiástica mucho más prolongada y con personajes al frente de la talla de Atanasio, peso pesado de la lucha anti-arriana, o Cirilo de Alejandría, aquilatado en su lucha contra paganos y el «hereje» Nestorio, sólo por citar a algunos de los más importantes patriarcas alejandrinos.

Las controversias cristológicas convirtieron el período de la Antigüedad Tardía en el más fructífero para la literatura en siríaco, con dos tradiciones literarias bien diferenciadas: la Iglesia Oriental (nestorianos) y la Iglesia Siria Ortodoxa (jacobitas o monofisitas) a las que en el siglo VII se unirían los maronitas (monotelitas) cuya producción en siríaco –igual que la de los melquitas– es meramente testimonial. Los relatos en prosa, como la *Vida de Abraham de Qidun y su sobrina María* (ca. 400) tienen un fuerte componente moralizante. En las hagiografías de los siglos V-VII el componente propagandístico es más que evidente: la controversia religiosa está en su punto álgido. Sus autores no son ningunos desconocidos, sino todo lo contrario, son prominentes figuras de la Iglesia Siria⁴³. La colección de *Vidas* más importante es la recogida por Juan de Éfeso hacia 560', una de las fuentes más importantes para conocer la historia del Imperio romano de Oriente en la segunda mitad del siglo VI. Se trata de una recopilación de hagiografías que pretende ofrecer un ejemplo a los sirios monofisitas perseguidos por los calcedonianos.

Muchas crónicas universales compuestas a partir del siglo VIII contienen material hagiográfico, como es el caso de la *Crónica de Zuqnin* (ca. 775), que inserta en su incompleto final la historia del martirio de Kyros, converso al Islam, apóstata y finalmente ejecutado por ello; también contienen trazas de relatos hagiográficos Jacobo de Edesa o Miguel el Sirio. Ni la Iglesia Siria Ortodoxa (monofisita) ni la Oriental (nestoriana) redactaron sinaxarios: el de la Iglesia melquita en siríaco es una traducción del griego⁴⁴.

Uno de los principales escenarios donde se asentó el monofisismo en un primer momento fue Palestina y fueron los monjes quienes lideraron la oposición a Calcedonia. La

⁴¹ S. P. BROCK, «Syriac Hagiography», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, op. cit., vol. 1: *Periods and Places*, pp. 265-266.

⁴² S. EFTHYMIADIS y V. DÉROCHE, «Greek Hagiography...», op. cit., p. 64.

⁴³ S. P. BROCK, «Syriac Hagiography...», op. cit., pp. 259-283, espec. 259-260.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 261-263.

independencia de Jerusalén con respecto a Antioquía, abrió una crisis en la Iglesia palestina. El monje Teodosio fue nombrado anti-obispo de Jerusalén y ordenó a una serie de obispos contrarios al Concilio, provocando la intervención del ejército enviado por el emperador para reponer en su sede al patriarca Juvenal. El monacato palestino se mantuvo hostil hasta finales de la quinta centuria. Hay un «silencio», un vacío de fuentes escritas en griego entre mediados del siglo V y mediados del VI, quizás por ser pro-monofisitas y de ahí que fueran destruidas las copias conservadas en monasterios griegos, aunque son conocidas gracias a versiones siríacas. El monofisismo acabó por asentarse firmemente allí donde el movimiento monástico tuvo mayor fuerza: en Gaza y el sur de Palestina. En este período de los siglos V-VI, la hagiografía es un arma para propagar la fe monofisita, con los ejemplos de la ya citada *Vida de Pedro el Ibero* (i.e. georgiano) o la *Vida de Severo*, ambas redactadas ca. 500-512. El cambio en la política religiosa tras la muerte de Anastasio, con una decidida apuesta por la ortodoxia calcedoniana hecha por Justino I y Justiniano I, fue acogido con gratitud por los patriarcas de Jerusalén; esto significó a la postre, la marginación del monacato monofisita palestino. Dio lugar además al auge de los monasterios ubicados en los suburbios de las ciudades de Palestina, en especial de Jerusalén, perdiendo su carácter referencial los del desierto de Judea⁴⁵.

Para el caso egipcio, la hagiografía ha sido un género menospreciado desde que Delahaye apuntara a que los relatos hagiográficos coptos tienen un marcado carácter artificial. Aún así, forman una parte importante de la literatura copta y su traslación a Etiopía. Existe una parte importante de estos textos que no ha sido editada y otra que se ha perdido y sólo se conoce por las breves reseñas recogidas en sinaxarios árabo-coptos o etíopes, lo que da una idea del importante caudal que supusieron durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media⁴⁶. La producción en copto sahidico se mantuvo más allá del siglo X, cuando muchos autores habían abandonado el griego por el árabe, lo que indica que seguía siendo una lengua viva, utilizada en el día a día de la comunidad correspondiente.

El hecho de que se encuentren los mismos subgéneros que en la hagiografía en griego, no indica que la copta sea subsidiaria de la primera, como proponía Delahaye. Es lógico que se tomen como modelo los moldes griegos en un mundo en el que la cultura helenística es la hegemónica, si bien hay quienes han señalado unas raíces netamente egipcias en el desarrollo del género. Las primeras Vidas fueron creadas en Egipto, *cf. Vida de Antonio*, de Atanasio de Alejandría o la *Vida de Pacomio* y otras figuras destacadas del monacato cenobítico⁴⁷. Muchas de estas vidas, sobre todo las de algunos monjes, recogen las controversias religiosas que tuvieron por escenario la ciudad del Delta, aunque no haya ninguna que haga mención explícita a la querrela origenista. Obviamente, la que dejó marcas más duraderas en la literatura en copto fue la iniciada con el Concilio de Calcedonia, periodo en el que todas las obras tuvieron un marcado tono de lucha religiosa. Fue también el momento en el que comenzó a redactarse una Historia Eclesiástica en copto, que en buena medida quedó incorporada en la obra de Severo de Hermópolis. Sería la Historia oficial de la Iglesia egipcia contraria a Calcedonia, cuyos principales personajes, sus héroes, serían los patriarcas Atanasio y Cirilo⁴⁸.

Las hagiografías en árabe son en su mayoría traducciones del griego, siríaco o copto, fruto de la rápida expansión islámica. Los melquitas sirios y palestinos fueron los primeros en abandonar su lengua de origen por la nueva, pues en 772 tenemos noticia de la primera traducción al árabe de una obra cristiana: el *Martirio de los 40 Padres del Monte Sinaí*. Esto no pasó en otras partes, como en Egipto, donde el copto resistió al menos hasta los siglos XI-XIII,

⁴⁵ B. FLUSIN, «Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries)», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, *op. cit.*, vol. 1: *Periods and Places*, pp. 205-208.

⁴⁶ A. PAPAConstantinou, «Hagiography in Coptic», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, *op. cit.*, vol. 1: *Periods and Places*, pp. 323-343, espec. 323.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 324-325.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 326-327.

pues las primeras traducciones al copto se iniciaron hacia 1088, mientras que en Siria hubo un bilingüismo siríaco-árabe (tal vez facilitado por la similitud entre ambas lenguas). Sin embargo, el mejor indicio de supervivencia de esta lengua se halla en el garshûnî/karshûnî, el árabe escrito con caracteres siríacos⁴⁹.

La secuencia de traducción es griego árabe o siríaco árabe, siendo más rara la griego siríaco árabe. En Egipto, la secuencia fue griego copto árabe etíope/georgiano para la conservación de los textos hagiográficos⁵⁰. Esto implica que existan numerosas recensiones para un mismo texto vertido al árabe, tantas como comunidades lo hubieran traducido, hecho que dificulta enormemente determinar cuál y cómo era su versión original. De aquí se deriva otra problemática: las adaptaciones hechas por el traductor del texto a su propio contexto, alterando aquellas partes que considerara poco convenientes o añadiendo otras donde creyera oportuno hacerlo, sobre todo si estaban relacionados con materia religiosa sensible, es decir, si tenían algo que ver con Calcedonia. En estas manipulaciones incluso se llegaban a producir conversiones milagrosas como la vuelta a la fe calcedoniana del emperador Anastasio que se produce en la versión árabe melquita de la *Vida de Jeremías de Saqqara*⁵¹.

Las primeras composiciones hagiográficas originales en árabe hechas por cristianos tuvieron lugar hacia mediados del siglo VIII en los monasterios melquitas de Palestina y el Sinaí⁵². Estas primeras muestras de literatura árabe-cristiana son sobre todo relatos de neomártires condenados por apostasía, insultos al Islam o proselitismo. Los primeros fueron el *Martirio de Antonio*, musulmán de Quraysh convertido al cristianismo, y el *Martirio de 'Abd al-Masîh al-Ghassani*, árabe cristiano que se convierte al Islam para, arrepentido, volver a su antigua fe, por lo que ambos son ejecutados. Nace un subgénero, el del diálogo entre el dirigente musulmán y el clérigo –generalmente un monje–, encuentro que tiene visos de ser ficticio⁵³.

Como punto final a este recorrido por las fuentes debemos citar las de tipo jurídico, especialmente los códigos de Teodosio y Justiniano, como los principales documentos para reconstruir las relaciones entre los grupos cristianos heterodoxos y el centro político. Son dos obras de recopilación legislativa que han permitido la conservación de múltiples edictos anteriores a los siglos VI-VI. En este mismo grupo habría que situar los cánones de todos los concilios ecuménicos, que se convirtieron en una fuente de Derecho tan válida como el emanado del emperador. Lo interesante de las reglamentaciones conciliares es el ordenamiento interno, más que la cuestión teológica, el reparto de poder dentro de la Iglesia y la búsqueda de equilibrios entre las sedes patriarcales. Asimismo, tienen aquí cabida los múltiples pactos a los que llegaron las antiguas ciudades romanas con los conquistadores musulmanes recogidos en las crónicas islámicas. Mención aparte merece *El Corán* o el *Pacto de 'Umar* como los modelos a partir de los cuales se organizaron las relaciones entre cristianos y musulmanes bajo el Islam.

El día a día de la administración también reporta una buena cantidad de fuentes útiles para nuestra tarea, aunque, en este caso, la mayor parte de la documentación se circunscribe a Egipto, donde se han conservado un gran número de papiros que permiten conocer la organización económica y las relaciones sociales de las comunidades rurales. Las inscripciones epigráficas halladas en el sur de Palestina vienen a suplir la carencia de papiros para esta región, permitiendo, en la medida de lo posible, la organización social de determinadas localidades.

⁴⁹ M. N. SWANSON, «Arabic Hagiography», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, op. cit., vol. I, pp. 346-347.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 348-349.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 350-351.

⁵² *Ibid.*, pp. 353-354.

⁵³ *Ibid.*, pp. 354-355.

CAPÍTULO II

LOS INICIOS DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA DENTRO DEL CRISTIANISMO (SIGLOS IV-V)

Las fronteras siempre son difusas, máxime cuando nos referimos a algo tan etéreo como las creencias religiosas. En el centro de la construcción de la identidad de las sociedades tardoantiguas, la lucha por establecer cuál era la interpretación correcta del cristianismo, la que garantizaba la salvación de los creyentes, involucró a todos los estratos. El panorama que encontramos durante los siglos IV-V es el de un mundo en construcción. El Imperio romano de este período poco o nada tiene que ver con el modelo que representaba la Roma clásica. A su vez, la Iglesia comienza un proceso de adaptación a las estructuras políticas romanas, de lo que se deriva su transformación en una entidad con base territorial. Los concilios ecuménicos no sólo dirimieron cuestiones teológicas, sino también asuntos mucho más terrenales. En sus sesiones se establecieron los términos sobre los que descansaron las relaciones entre patriarcas y emperadores y quién era la fuerza hegemónica dentro de la Iglesia-institución.

1. LA FRONTERA ENTRE LA ORTODOXIA Y LA HEREJÍA

Los conceptos de «ortodoxia» y «herejía» son aplicables a determinadas corrientes teológicas, dependiendo de su relación con el poder en cada momento. Así por ejemplo, el arrianismo puede ser considerado como herético durante el reinado de Teodosio I, sin embargo, no lo fue bajo el gobierno de Valente. Caso análogo sucede con el monotelismo, doctrina oficial impulsada por Heraclio, pero condenada en el posterior Concilio de Constantinopla de 681. Además, no debemos pensar en el hereje como alguien ajeno al cristianismo, sino como un individuo que pretende vivir según lo que él entiende, como formas más puras de su religión⁵⁴.

Podemos rastrear los orígenes de la herejía en las cartas de Pablo, donde advierte acerca de los falsos profetas, la figura de Simón el Mago, o la retahíla de sectas cristianas heréticas que recoge Juan de Damasco en su obra. En el concilio se institucionaliza tanto el episcopado – única guía posible además de lo adoptado en los sínodos y concilios –, como la herejía, dado que se ha establecido cuál es el dogma común⁵⁵. En sus comienzos, el «credo» cristiano no se diferenciaba en mucho de lo que más tarde sería la profesión de fe islámica: una fórmula que los distinguiera de los paganos, sin una mayor elaboración del contenido teológico. Una primera muestra de ello la tenemos recogida en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, con la que se inauguraría este subgénero historiográfico si exceptuamos los *Hechos de los Apóstoles* que la tradición atribuye a Lucas: «[...] no hay más que un solo Dios: el creador de todas las cosas»⁵⁶. Cristianos helenizados, con una teología mucho más avanzada que los judíos van explorando la tradición apostólica, que se convierte en la hoja de ruta para juzgar las opiniones vertidas desde las múltiples sedes episcopales. Hay que tener en cuenta esta variedad a la hora de juzgar lo que será o no herejía, algo que iba en función de la sede: lo que en Antioquía era considerado herético, en Alejandría bien podía no serlo, y viceversa. Por medio

⁵⁴ E. MITRE, *Ortodoxia y herejía. Entre la Antigüedad y el Medievo*. Madrid, 2003, p. 21.

⁵⁵ F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham. Judaísmo, Cristianismo, Islam*. Barcelona, 2007, pp. 62-63

⁵⁶ A. VELASCO-DELGADO, *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, Madrid, 2001 [cit.: Eusebio de Cesarea, HE]: Eusebio de Cesarea, HE: II.3.2.

de los sínodos provinciales se va avanzando hacia la unidad teológica de la Iglesia. Todo ello culminó con la convocatoria del que habría de ser el primer concilio ecuménico en Nicea (325), por orden de Constantino.

Y así, volviendo de nuevo a Eusebio de Cesarea, podemos citar la que sería la primera enunciación del canon ortodoxo, tal y como debió quedar tras Nicea. Acerca de lo que no quedaba duda era de la aceptación de los cuatro Evangelios sinópticos –Mateo, Marcos, Lucas y Juan– y los *Hechos de los Apóstoles* como canónicos. A ellos se sumaban las cartas de Pablo, la primera de Juan y la de Pedro. Otro conjunto de textos lo conformaron aquéllos sobre los que existían dudas de su carácter ortodoxo: la carta de Santiago, la de Judas, la segunda de Pedro y la segunda y tercera de Juan. Finalmente, el autor de la *Historia Eclesiástica* se refiere a aquellos textos que fueron rechazados. Son obras que tuvieron una gran difusión entre las comunidades cristianas, quizás porque centraban su interés en aspectos de la vida de Jesús tales como la infancia, o en las vidas de los Apóstoles. Entre éstos se hallan los *Hechos de Pablo* o la *Enseñanza de los Apóstoles*, la carta de Bernardo o el *Apocalipsis de Pedro* y el *Pastor de Hermás*. Y sorprendentemente, para algunas comunidades, el *Apocalipsis de Juan*, con el que se cierra el Nuevo Testamento canónico, también entraba en esta categoría de los rechazados. En esta suerte de *Índice de Libros Prohibidos* de la Iglesia nicena, encontramos el *Evangelio de los Hebreos*, empleado por los judíos que habían aceptado el cristianismo, dejando entrever que existían aún algunas comunidades judeocristianas apegadas a ciertas formas del judaísmo, reminiscencias del lugar en el que había nacido la nueva fe que se estaba expandiendo por el Imperio romano y que deberían de seguir gozando de una cierta pujanza. De hecho, encontramos ecos de estas comunidades en el siglo VIII en el *De Haeresibus* de Juan Damasceno, quien menciona la existencia de las «sectas» de los Cerintianos/Merintianos, los Nazarenos y los Ebionitas, como cristianos que continuaban observando la Ley mosaica⁵⁷. Junto a ese Evangelio de los Hebreos, Eusebio cita un Evangelio Siríaco del que no sabemos nada⁵⁸.

La aparición de las herejías y la lucha por establecer la ortodoxia se dio en un momento en el que el cristianismo no se había formado aún. Como ha planteado Garth Fowden recientemente, en todo movimiento religioso o cultural se distinguen tres períodos:

1. *Profético*, en el que se está predicando el nuevo mensaje, es un momento de gran efervescencia de las ideas y los sentimientos y no está claro hacia dónde va el movimiento.
2. *Escritural*, en el que comienza la labor de recopilación y puesta por escrito del corpus de enseñanzas convenientemente cribado.
3. *Exegético*, cuando se lleva a cabo el comentario de los textos canónicos a través del cual crear una tradición y transmitir la doctrina⁵⁹.

El cristianismo que se enfrenta a las grandes querellas cristológicas está a caballo entre el período profético y el escritural. De ahí que las interpretaciones heterodoxas de la doctrina deban ser vistas como una consecuencia de ese clima de indefinición en el que aún se halla el dogma; situación que en muchos sentidos habría de mantenerse *grosso modo*, hasta el siglo VII, cuando tuvo lugar la última gran querella, el monoenergismo/monotelismo. El que el cristianismo se encontraba aún en plena efervescencia, que aún no había pasado del todo la fase profética lo deja entrever la queja de Sinesio de Cirene por el gran número de seglares y –lo que es aún peor– de sacerdotes que fingían sueños y los hacían pasar por revelaciones divinas⁶⁰.

⁵⁷ Eusebio de Cesarea, *HE*: VI.17; Juan Damasceno, *De Haeresibus*: 28-30, pp. 118-119.

⁵⁸ Eusebio de Cesarea, *HE*: IV.22.8.

⁵⁹ G. FOWDEN, *Before and after...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁶⁰ F. A. GARCÍA ROMERO, *Sinesio de Cirene. Cartas*. Madrid, 1995 [cit.: Sinesio de Cirene], Sinesio de Cirene: 56.

Se trata de fenómenos de índole popular que despertaban recelos entre las autoridades eclesiásticas. Se alude a que el tiempo de los profetas había pasado ya y que el cristianismo se hallaba en otra fase, motivo por el cual se dirá de muchos de quienes poseen el don de la adivinación –ya no se considera profecía– que en realidad se trataba de una posesión diabólica. Pese a todas las prevenciones y las censuras por parte de obispos y sacerdotes, la gente seguía acudiendo a estos personajes para consultarles⁶¹. Se mantenían ciertas prácticas adivinatorias como un medio de ganarse el favor de los «demonios», es decir, de las fuerzas sobrenaturales que convivían con los seres humanos⁶². Hay que recordar que en la Antigüedad Tardía predominaba lo invisible como consecuencia de la extensión del neoplatonismo y del éxito de los cultos místicos de origen oriental, en los que la divinidad no es el ente próximo y tangible del paganismo tradicional helenístico y que de ahí se derive todo un nuevo sistema de creencias en el que prima el aislamiento del dios⁶³.

Tal y como señala E. Mitre, decir que las primeras herejías cristianas surgieron de la *gnosis* es un lugar tan común como equivocado, ya que en el caso del cristianismo no se trata de un conocimiento a través del pensamiento, sino de una revelación divina. Tanto si remontamos sus orígenes a época helenística como si pensamos en el gnosticismo como una corriente propia de «la Antigüedad poniente», lo que queda patente es su carácter sincrético entre Occidente (la filosofía grecorromana) y Oriente (el dualismo iranio, el judaísmo vacío del apocaliptismo y un cristianismo deformado)⁶⁴. Con frecuencia, el origen de las herejías está en el intento de acomodar la tradición judía de la que proceden los Evangelios a la filosofía griega, propia del medio por el que se expandió el cristianismo. De traducirlos al lenguaje de su tiempo, todo ello provendría de la metáfora de «Hijo de Dios» para explicar la relación de Jesús con Yahvé, de donde partiría el arrianismo hablando de subordinación del Hijo al Padre, como corresponde a una sociedad patriarcal; o las querellas cristológicas de los siglos IV-V sobre la sustancia humana o divina de Cristo, cuestión que en Calcedonia quedó zanjada, fijando la posición ortodoxa en la idea de la plenitud humana y divina del Hijo del Hombre⁶⁵. Con las querellas cristológicas que tuvieron lugar en el siglo V, la exégesis del Nuevo Testamento se convirtió en la principal arma de batalla en la lucha teológica, apoyándose en la tradición: Jesús => apóstoles => obispos⁶⁶.

Esta cadena de transmisión de la tradición cristiana, está basada en las enseñanzas de Jesús y su muerte redentora como única fuente de legitimación. Dice la *Didaché*, uno de los primeros documentos de la Iglesia primitiva, a cerca de la elección de ϵ ι (i.e. inspectores), que «también ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros»⁶⁷. Los obispos basaban su autoridad en la tradición apostólica que era, según el teólogo del siglo II Ireneo de Lyon, «guardada por la Iglesia por la sucesión de los presbíteros»⁶⁸. El sínodo, en

⁶¹ *Historia de Aaron de Sarug*, en: F. NAU y L. LEROY, *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Brasoma et de l'empereur Maurice. Les Miracles de Saint Ptolémée* [Patrologia Orientalis, t. 5 fasc. 5]. París, 1910, pp. 703-749 [cit.: *Historia de Aaron de Sarug*], *Historia de Aaron de Sarug*: § 29, p. 728.

⁶² A. UÑA JUÁREZ, *San Agustín de Hipona. Confesiones*, Madrid, 2006 [cit.: Agustín de Hipona]: Agustín de Hipona: 4.II.3.

⁶³ R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del Cristianismo antiguo*. Madrid, 1999, p. 47.

⁶⁴ E. MITRE, *Ortodoxia y herejía...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁶⁵ F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham...*, *op. cit.*, pp. 144-145.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁷ D. RUIZ BUENO (ed. y trad.), *Padres apostólicos*. Madrid, 1993, pp. 27-98 [cit.: *Didaché*]: *Didaché*, XV.1, p. 92, XV.1, p. 92.

⁶⁸ *Apud*. F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham...*, *op. cit.*, p. 97. Esta afirmación pertenece al libro III de su principal obra, *Adversus Haereses*, escrita para refutar el gnosticismo tan en boga entre las capas ilustradas del Imperio romano. En ese tercer libro, basa toda su argumentación en la tradición y doctrinas apostólicas. La verdadera fe se venía transmitiendo desde Cristo y los Apóstoles a través de la sucesión ininterrumpida de los obispos, garantes de la ortodoxia o rectitud de la doctrina. *Vid.*: B. ALTANER, *Patrología*, 1962, pp. 144-146.

tanto que reunión de los obispos, dictaminaba el dogma, tenido como parte de esa «tradición apostólica», es decir, la misma voz de Jesús y por tanto inapelable⁶⁹. El concepto de *sucessio apostolica* se fue fraguando en paralelo a la de *traditio apostolica*, es decir, a la idea de que es el obispo el garante de los dogmas de la Iglesia como sucesor de los apóstoles de Cristo; depositario y transmisor de sus enseñanzas. Para este obispo galo, el haber recibido directamente de los apóstoles el *carisma*, iniciando así una cadena de transmisión, es la máxima garantía de fiabilidad en la doctrina. Cuando hable de Policarpio, obispo de Esmirna, una de las principales sedes de Asia antes de la consolidación de los Patriarcados, se referirá a él diciendo que: «Siempre enseñó lo que había aprendido de los Apóstoles, que es también lo que la Iglesia transmite y lo único que es verdad»⁷⁰. Es esa proximidad a los apóstoles la que hace que Policarpio de Esmirna sea, a ojos de Eusebio de Cesarea, muy superior a Marción o Cerinto, tachados de heresiarcas⁷¹. Ello hizo que muchas sedes que no podían esgrimir una fundación apostólica para legitimarse, la inventaran. Ese fue el caso de Constantinopla, la *Nueva Roma*, en la que se creó la leyenda de su fundación por parte de Andrés, el primero de los elegidos por Cristo, y hermano de Pedro. Como se puede interpretar, cara a sostener la posterior polémica con la *Vieja Roma* por la primacía política y religiosa sobre el mundo mediterráneo⁷², ese «principio de apostolicidad» y el dinamismo de las sedes, representó el principal motor para su promoción en el seno de la organización territorial de la Iglesia, que dejaría en un lugar preeminente a Alejandría y Antioquía, a las que más tarde se sumó Jerusalén. La que viene a romper la baraja entre las sedes orientales es Constantinopla, la capital imperial, erigida en la segunda sede en importancia tras Roma por decisión del II Concilio Ecuménico-I Concilio de Constantinopla (381)⁷³.

El esquema estaría incompleto si no tenemos en cuenta la situación general, política, social y económica, en la que estalló la primera gran crisis en el seno de la Iglesia, pero útil sobre todo para evaluar el alcance de sus consecuencias. Hasta el siglo III, el Imperio había estado dirigido por una elite con una cultura más o menos homogénea, sobre unas bases comunes marcadas por lo helenístico. La cultura clásica se convirtió en las señas de identidad y diferenciadoras de la elite dirigente. El período de la «Anarquía Militar», pero sobre todo la consolidación de las reformas emprendidas por Diocleciano y continuadas por Constantino, supusieron un cambio importante. En primer lugar, durante el medio siglo de inestabilidad política, la Iglesia vivió un momento de gran paz, durante el cual los obispos cristianos se desarrollaron cómodamente, sin verse complicados por los vaivenes de la «política pagana»⁷⁴. Sería pertinente hablar de las *transformaciones del siglo IV*, más que de una *crisis del siglo IV*. No hay signos de estancamiento social y la revolución militar que introdujeron los nuevos emperadores supuso una reconfiguración de la sociedad tardorromana. Hubo una expansión económica pero, como contrapartida, las diferencias entre ricos y pobres aumentaron considerablemente. Este desequilibrio se puede observar en el espacio: las ciudades pequeñas decrecen y aumentan en poder las grandes urbes como Constantinopla o Alejandría⁷⁵, alrededor de las cuales pivotará la vida –en todos los aspectos– de las regiones que se articulan en torno a ellas. De esta época data el mito de la *eterna Roma*, capaz de reinventarse una y otra vez.

Por tanto, la pugna que tuvo lugar entre las diferentes sedes a lo largo de la Antigüedad Tardía no es sólo un enfrentamiento por cuestiones religiosas, sino que se trata de dirimir la supremacía de unos grupos aristocráticos frente a otros; la autonomía de unos poderes ante los

⁶⁹ Sinesio de Cirene: 66; F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham...*, *op. cit.*, p. 98.

⁷⁰ Eusebio de Cesarea, *HE*: IV.14.4.

⁷¹ Eusebio de Cesarea, *HE*: IV.14.5.

⁷² E. MITRE, *Ortodoxia y herejía...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁷³ A. DUCCELLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo*. Madrid, 1992, p. 123.

⁷⁴ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 44.

intentos del centro político por recortarla. Este desequilibrio entre ciudades grandes y pequeñas, entre pobres y ricos, es el resultado de un desigual reparto de la carga fiscal. Dentro de la Romania, es en Egipto donde se hace mucho más evidente esa mala distribución de los tributos. En el país del Nilo se observa un incremento de los impuestos a lo largo del siglo V, que llegaron a representar 1/5 de la cosecha. Algunos historiadores como Chris Wickham, opinan que más que una tributación superior con respecto al resto del Imperio, lo que se daba en Egipto era una tributación constante gracias a la estabilidad de la crecida del Nilo, a pesar de que ésta en ocasiones no alcanzara el nivel adecuado⁷⁶.

El efecto más evidente del nuevo estado de cosas, en tanto que consecuencia inmediata, fue la militarización del poder. La aristocracia tradicional romana, de base civil y senatorial, se vio desplazada por la sucesión de emperadores-soldados. El éxito del cristianismo se entiende en parte por el ascenso de este *homo novus* sin ligazón excesiva con el anterior sistema religioso. Estos soldados que alcanzaron la máxima magistratura del Imperio necesitaban un nuevo sistema de creencias que los legitimara en el poder⁷⁷. El hecho de que en el Bajo Imperio lo público vaya perdiendo terreno frente a lo privado, la paulatina provincialización de la política, etc., podría haber ejercido como revulsivo para el crecimiento y expansión del cristianismo en la nueva sociedad romana. Ya no son los grandes cultos públicos sufragados por el Estado, sino otros de carácter más privado, lo que marca también un cambio con respecto a la religiosidad del mundo antiguo, como consecuencia de las incertidumbres políticas del período anterior⁷⁸.

El cristianismo no era cosa de esclavos y pobres, sino que en el siglo III encontró su principal granero de prosélitos entre comerciantes y artesanos. Ambos grupos sociales, en especial los primeros, se sentían desplazados por el sistema localista: a causa de sus continuos viajes por el Mediterráneo no se sentían de ninguna parte. Los cultos místicos, en torno a camarillas reducidas, daban a los iniciados una sensación de pertenencia frente a unas ciudades cada vez más abiertas. Su crecimiento y expansión tuvo que ver también con las tribulaciones espirituales de los jóvenes pertenecientes a los círculos aristocráticos de la sociedad romana, que pretendían crear grupos que vivieran alejados del mundo, a imitación de los monjes cristianos; no obstante, lo que estos aristócratas tenían como guía era el pensamiento estoico, mucho más próximo a la ideología romana tradicional en la que se habían educado⁷⁹.

Los obispos, gracias a la simplicidad de la «revelación» lograron hacer llegar a las masas, ajenas a la cultura clásica de las élites, enseñanzas con las que resolver sus problemas más inmediatos⁸⁰. La excepción la representaría Sinesio de Cirene, que dio el paso del neoplatonismo al cristianismo de manera «natural», aun sin estar exento de la idea de no estar limpio del todo de los pecados del paganismo. El bagaje cultural clásico es mucho mayor en Sinesio que en otros como Agustín de Hipona, reflejado en las constantes alusiones a la mitología, la Filosofía y la Historiografía grecorromanas⁸¹. Qué duda cabe que la formación de Sinesio era la propia de un aristócrata romano, pero cuando se trataba de predicar al vulgo, reconocía servirse de las historias sencillas que éste necesitaba. Porque este filósofo y obispo norteafricano fue el primero en reconocer las contradicciones entre la fe y la razón⁸², lo que lleva a la inferioridad en la que se encontraba el cristianismo con respecto a la cultura helenística. De hecho, toda la querrela cristológica se basa, en buena medida, en el empleo de un término ambiguo, tomado de la tradición filosófica griega que los Padres de la Iglesia no

⁷⁶ R. S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*. Nueva Jersey, 1993, p. 157; *Una Historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-80*. Barcelona, 2008, pp. 125-126; P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., p. 46.

⁷⁷ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., p. 37.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁷⁹ Agustín de Hipona: 6.XIV.24.

⁸⁰ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., pp. 77-78.

⁸¹ Sinesio de Cirene: 41.

⁸² Sinesio de Cirene: 105.

supieron definir con la precisión necesaria: *hipostasis*, que aplican tanto con el sentido de «sustancia» como con el de «naturaleza».

Pero a pesar de que se quisiera presentar a la nueva religión como un elemento homogeneizador, ésta no escapaba a las diferencias sustanciales existentes entre las distintas partes del Mediterráneo. Las múltiples Iglesias que surgieron tenían unos usos y costumbres propios que divergían en ocasiones. Quizás una de las más evidentes, por el largo recorrido temporal y la intervención de los emperadores, era la concerniente a la fecha de la celebración de la Pascua. En Asia era costumbre hacerla coincidir con la Pascua judía y lo justificaban apelando a la tradición; pero con un argumento similar, Víctor, el patriarca romano, la tachó de heterodoxa, ya que entendía que no la celebraban de acuerdo con lo establecido en los Evangelios y por ello excomulgó a todos los que siguieran a las Iglesias asiáticas. Por este motivo, hubo que convocar un sínodo en Palestina presidido por los obispos de Jerusalén y Cesarea, en el que se certificó, a pesar de la voluntad universalista, que las Iglesias de Oriente en torno a Alejandría⁸³ se regían por unas normas completamente distintas a las del Occidente. Éste era mucho más homogéneo culturalmente que la *pars orientalis* y esa mezcla se veía reflejada en la práctica de un cristianismo en el que la huella semítica era mucho más evidente, como se irá demostrando a lo largo de estas páginas.

Para referirse a la herejía, Eusebio de Cesarea emplea términos como «espíritu maligno» o «envidia», que vienen a turbar la paz del cuerpo común Iglesia-Estado; para Teodoreto de Cyro, la paz establecida por Constantino tras la derrota de los «tiranos» despertó la envidia del Diablo⁸⁴. Agustín de Hipona yuxtapone al término herejía el de «novedad»⁸⁵, haciendo ver que se apartaban de la tradición fijada por los Apóstoles. Sin embargo, esto no le impide reconocer en el tratado que compuso acerca de esta cuestión, lo difícil que es definirla, asumiendo que no todo error conduce necesariamente a la herejía⁸⁶. Para el obispo de Hipona, las herejías y los cismas ponían en peligro la «salud» de la humanidad por su carácter egoísta. Se entendía que sólo dentro de una Iglesia universal se alcanzaba el perdón de los pecados; un perdón al que se llegaba solamente a través del bautismo católico que abría las puertas a lo único verdaderamente glorioso que había en este mundo de pecado y depravación: la Iglesia. Esto era lo que permitía que se actuara con total impunidad y virulencia contra quienes se apartaran de la norma establecida –de la ortodoxia–⁸⁷ fuera cual fuera en cada momento. Y a pesar de esto, el obispo de Hipona considera que «es preciso que haya también herejías para que los ya probados se hagan manifiestos entre los débiles»⁸⁸; es decir, ve la heterodoxia como una prueba para la fortaleza de la fe, asemejando al creyente con el atleta del estadio. La herejía es lo que en definitiva da validez a la fe ortodoxa, tras haber pasado por la prueba que supone afianzarse frente a los enemigos. Ante la imposibilidad de definir la herejía, Agustín lo fía todo a «un corazón fiel» capaz de «discernir qué es lo que debe creer», a pesar de que no haya una argumentación lógica ni para defenderla ni refutarla⁸⁹. Vicente de Lerins († 450) se expresa en el mismo modo: «No extirpa Dios al punto a los heresiarcas para que se pongan de manifiesto los probados, esto es, para que cada uno demuestre lo tenaz, fiel y arraigado de su amor a la fe

⁸³ Eusebio de Cesarea, *HE*: V.23-25; M. GURRUCHAGA, *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*. Madrid, 1994 [cit.: Eusebio de Cesarea, *VC*]: Eusebio de Cesarea, *VC*: III.5; Sinesio de Cirene: 8.

⁸⁴ Estos términos los hallamos sobre todo en la biografía que el obispo de Cesarea dedicó al emperador Constantino, *vid.*: Eusebio de Cesarea, *VC*: I.45.2-3; I.49.2; II.61.3; II.73; III.4; III.12.2; III.59.2. P. CANIVET, *Théodore de Cyr. Histoire Ecclésiastique. T. 1: Livres I-II*. París, 2006 [cit. Teodoreto]: Teodoreto: I.2.1.

⁸⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 3.XII. 21.

⁸⁶ Agustín de Hipona, *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, en T. CALVO MADRID y J. M^a. OZAETA LEÓN, *Obras Completas de San Agustín, vol. XXXVIII: Escritos contra los arrianos y otros herejes*. Madrid, 1990, pp. 3-113 [cit.: Agustín de Hipona, *Herejías*]: Agustín de Hipona, *Herejías*: I.7, p. 43.

⁸⁷ P. BROWN, *El primer milenio de la Cristiandad occidental*. Barcelona, 1997, p. 54.

⁸⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 7.XIX.25, parafraseando a Pablo en 1Cor. 11, 19.

⁸⁹ Agustín de Hipona, *Herejías*: Epílogo.3, pp. 107-108.

católica»⁹⁰. Habrá que esperar hasta la promulgación de una ley del 3 de septiembre de 395, bajo el reinado de Arcadio y Honorio, en la que se puede leer la primera definición «institucional» de lo que se considera herejía. No obstante, es bastante vaga y etérea, ya que se considera herético todo aquello que se desvíe del juicio y el punto de vista de la religión católica. Obviamente, sobre los infractores de esta norma habrá de caer todo el peso de la ley⁹¹. Y a pesar de todo el desarrollo legislativo al respecto, de una carta de Sinesio de Cirene se deduce que no existía en la Iglesia ningún «protocolo» que indicara cómo actuar frente a los obispos que habían sido despojados de sus sedes tras ser condenados por herejes o rebeldes, como sucedió con los partidarios de Juan Crisóstomo tras el Sínodo de la Encina⁹².

Ciertas actitudes de los obispos, imitadas por los distintos emperadores, no se entienden sin la idea de la inminencia del Juicio Final, que comenzó a extenderse con la cristianización del poder entre los siglos IV-V. La aparición del error era vista por los primeros pensadores cristianos de los siglos II-III como prueba inequívoca de la llegada del fin de los tiempos⁹³. En este clima ideológico, en el que Cristo es representado como un juez implacable, los obispos se veían a sí mismos como los responsables de la «salud espiritual» de su grey, y de ahí que fueran cada vez más implacables con los herejes, los paganos y los judíos. Para la inmensa mayoría de los hombres de Iglesia, era preferible el paganismo y el contacto con la cultura pagana a cualquier tipo de herejía cristiana. Ésta era mucho más peligrosa para salud del alma que la lectura de los mitos clásicos⁹⁴. Un posicionamiento que se infiltró en la propia legislación romana al respecto, gracias a la plena identificación entre el Imperio y la Iglesia. Otra consecuencia fue el enriquecimiento de la Iglesia. Buena parte de la riqueza de la Romanía, fue destinada a sufragar la culpa, a comprar el perdón de los pecados, lo que no hizo sino aumentar las arcas eclesiásticas y de paso, el poder de determinados obispos y obispados⁹⁵. La limosna se convirtió en el único medio de redistribución de la riqueza, pues por medio de las aportaciones de los más ricos de la comunidad, en muchas ciudades se mantuvo una red de asistencia a través de la Iglesia⁹⁶. Además de la herejía, otra de las cuestiones por las que se enfrentaron los prelados fueron las disputas territoriales, las usurpaciones de tierras pertenecientes a una diócesis por parte de algunos obispos⁹⁷.

Como señala R. Teja, la consolidación de estos personajes es una de las principales características de la nueva sociedad. El obispo era una figura poliédrica que aunaba diferentes facetas que amalgamaban aspectos puramente religiosos con otros de índole civil, desempeñando funciones políticas o judiciales. Su importancia creció no sólo por la legislación favorable promulgada por Constantino y sus sucesores, sino porque accedieron además al rango episcopal personas de exacción social alta⁹⁸.

2. LOS GÉRMENES DE LA DISIDENCIA: MANES Y ARRIO

2.1. *Manes y el maniqueísmo*

Eusebio de Cesarea se refiere a Manes/Mani como «el loco aquel, epónimo de la endemoniada herejía, se armaba del extravío de la razón [...]»⁹⁹. Agustín de Hipona conocía

⁹⁰ E. MITRE, *Ortodoxia y herejía...*, op. cit., p. 33.

⁹¹ Th. MOMMSEN y J. ROUGE, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*. Vol. I: *Code Théodosien XVI*. París, 2005, XVI, 5.28. [cit.: *CTh.*].

⁹² Sinesio de Cirene: 67.

⁹³ E. MITRE, *Ortodoxia y herejía...*, op. cit., p. 35.

⁹⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 3.VI.11.

⁹⁵ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., pp. 128-130.

⁹⁶ *Id.*, *El primer milenio...*, op. cit., p. 38.

⁹⁷ Sinesio de Cirene: 66.

⁹⁸ R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, op. cit., pp. 75-76.

⁹⁹ Eusebio de Cesarea, *HE*: VIII.31.1.

bien la secta por haber militado en ella. El modo en que habla de Manes no es muy diferente a como lo hacía Eusebio. Para el de Hipona, la doctrina maniquea también era una locura insana, fijando el comienzo de su propagación en Grecia¹⁰⁰, asociada por otro lado al paganismo. Trataba de compararse con Cristo, imitando muchos de los aspectos de su vida, entre otros, la elección de doce discípulos. Acusa al maniqueísmo de ser una doctrina «a base de remiendos recogidos de las innumerables e impías herejías, ya de antiguo extinguidas, y desde Persia las fue transmitiendo como veneno mortífero [...]»¹⁰¹.

Asimismo, había presencia de maniqueos en la antigua capital del Imperio, con los que debió enfrentarse el africano Milciades (310-314). No se tienen más datos que permitan ir más allá¹⁰². Nestorio expuso en su *Heraclida de Damasc* el reconocimiento que Mani hace de la divinidad de Cristo «a causa de sus prodigios» y que su humanidad era sólo apariencias, una imagen¹⁰³. Es la misma idea que refleja Juan Damasceno en su compendio *De todos los herejes que son y han sido a lo largo de la Historia*. Los maniqueos, seguidores de las doctrinas de Manes, filósofo de origen persa, sostenían que Cristo es una aparición (la crucifixión por tanto fue la de una imagen), y adoraban a los astros, ángeles y demonios, partiendo de un principio dualista. Se queja también de la impiedad con la que hablan del Antiguo Testamento¹⁰⁴.

Otra de las cuestiones que preocupaba a los Padres de la Iglesia era el origen del pecado. Los maniqueos creían que no dependía del libre albedrío, de la capacidad de los individuos de obrar bien o mal. Introducen de este modo un cierto determinismo al afirmar que cuando un individuo pecaba, lo hacía dominado por el espíritu maligno coeterno y principio contrario de Dios. Dos sustancias que luchan en cada persona cuando chocan la carne y el espíritu. Al contrario de lo que creían los cristianos, no había salvación posible y el mal acabaría triunfando¹⁰⁵. Ponían en tela de juicio los principios fundamentales en los que se basa el cristianismo, negando el fin último de éste.

En la legislación romano-cristiana no hay ningún tipo de consideración hacia los maniqueos, a quienes se tacha de «seres infames e innobles» cuyas enseñanzas había que erradicar. El objetivo principal eran sus bienes, especialmente sus lugares de reunión, que eran confiscados por el fisco e irían a parar a la *res privata* del emperador¹⁰⁶. Pero no será hasta después del I Concilio de Constantinopla y el Edicto de Tesalónica cuando se desate la persecución anti-maniquea con mayor virulencia. De este modo, el 8 de mayo de 381, al poco de clausurarse el Concilio, los maniqueos fueron desposeídos del derecho de hacer testamento y del de ciudadanía, siendo considerados extranjeros, en tanto que seguidores de una corriente religiosa procedente de Persia. Asimismo, como en la ley anterior, sus bienes quedaban a merced del Estado o mejor dicho, del emperador, que era quien se beneficiaba, en última instancia, de todas las requisas de herejes –tal vez por ser el vicario de Cristo–. Se reconoce abiertamente que era ésta la primera ley de carácter retroactivo de todo el ordenamiento jurídico romano y ello se justifica por el carácter especial que revestía la situación, que necesitaba «rigor del todo particular». Violar esta ley suponía un sacrilegio, por lo que el delito se recubría de tintes religiosos, o si se quiere, el pecado entraba en la esfera civil. No obstante, la ciudadanía –y con ella sus derechos– se recuperaba cuando el individuo se convertía al catolicismo¹⁰⁷.

Sin embargo, estas leyes debieron surtir poco efecto. El 31 de marzo de 382 se promulgó

¹⁰⁰ Agustín de Hipona, *Herejías*: XLVI.1, pp. 69-70.

¹⁰¹ Eusebio de Cesarea, *HE*: VIII.31.2.

¹⁰² R. DAVIS, *The Books of Pontiffs*. Liverpool, 1989 [cit.: *Liber Pontificalis*]: *Liber Pontificalis*: p. 14.

¹⁰³ Fr. NAU, *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas*. París, 1910 [cit.: Nestorio, *Heraclida*], Nestorio, *Heraclida*: p. 6.

¹⁰⁴ Juan Damasceno, *De Haeresibus*: 66, p. 127.

¹⁰⁵ Agustín de Hipona, *Herejías*: XLVI.19, pp. 78-79.

¹⁰⁶ *CTh*: XVI, 5.3. Esta ley data del 2 de marzo de 372.

¹⁰⁷ *CTh*: XVI, 5.7.

una nueva disposición en la que se incidía en la privación del derecho a testar y heredar. Pero va más allá al introducir una cláusula por la cual han de ser llevados a un tribunal por su crimen –es decir, por ser maniqueos– y ser condenados a muerte. La forma de proceder señalada por el legislador recuerda al rescripto de Trajano a Tácito: no se tendrán en cuenta las falsas denuncias y se ajustarán a una investigación judicial¹⁰⁸. La contundencia de las penas parece que no fue suficiente y que los gobernadores actuaban con una gran independencia con respecto a las leyes imperiales, como lo demostraría el hecho de que en junio de 389 se reiterara la condena de los maniqueos¹⁰⁹, dejando en papel mojado las medidas draconianas de los emperadores cristianos.

El principal opositor al maniqueísmo fue Agustín de Hipona, que los atacó con la dureza propia del converso. A pesar de haber sido un maniqueo durante su juventud, Agustín cargará duramente contra esta secta. Manes/Mani tomaba como modelo a Pablo de Tarso, postura criticada por el obispo norteafricano, considerando que con el «apóstol de los gentiles» se cerraba el círculo de los elegidos por Jesucristo para evangelizar el mundo. Por tanto, la postura del profeta persa era del todo inaceptable¹¹⁰. Ya en sus *Confesiones*, Agustín afirma que en los maniqueos «hay lazos del diablo y una trampa viscosa hecha con las sílabas de Tu nombre [...]»¹¹¹. Agustín aplica el mito platónico de la caverna a las enseñanzas de los maniqueos: «habiendo engañado al alma por los ojos»¹¹². Los llama «proficientes» y deja patente que el éxito de esta secta radica en la «esperanza del fruto»¹¹³, en las promesas que ofrece a los fieles y que hicieron que muchos cristianos –obispos incluidos, como el propio Agustín– pasaran por las filas de los seguidores de Mani.

Al hablar de los predicadores maniqueos, Agustín saca a colación el ejemplo de un tal Fausto, que llegó a Cartago, y hace referencia a su capacidad de retórica y elocuencia, llamándolo «lazo del diablo» por su capacidad para embelesar al auditorio. Sigue diciendo de él que es un hombre versado en las «artes liberales», es decir, que conoce los clásicos de la Filosofía y los adapta a las tesis maniqueas¹¹⁴. Una fórmula de conocimiento a la que el autor de *Las Confesiones* opone la única que él considera válida: Jesús => Logos => Sabiduría¹¹⁵. Según el pensamiento de Agustín, el conocimiento de Dios poco o nada tenía que ver con el conocimiento de la Naturaleza o del ser humano¹¹⁶, no se le podía aplicar el mismo método porque eran realidades diferentes. Acusa a Manes de presentarse como imbuido por el Espíritu Santo con el único fin de dar credibilidad a sus enseñanzas, que luego se demostraban todas falsas¹¹⁷. Al final, Agustín descubre que el tal Fausto era un simple charlatán, de poca preparación, que sólo había leído algo de Cicerón o de la secta maniquea, únicamente en latín – recalca el obispo de Hipona– y sólo en compendios, nada que pueda tomarse en serio. Hace hincapié en el hecho de saber usar bien las palabras y construir el discurso para cautivar al auditorio, lo que ahonda en la crítica agustiniana a los retóricos¹¹⁸. Quedan al desnudo los errores que Manes cometió en sus escritos sobre astronomía, que fue el motivo por el cual Agustín abandonó el maniqueísmo¹¹⁹, para pasar ya en Roma a un estadio de escepticismo, convencido de la incapacidad del hombre para conocer realmente, una idea que Agustín

¹⁰⁸ *CTh*: XVI, 5.9.

¹⁰⁹ *CTh*: XVI, 5.18.

¹¹⁰ E. MITRE, *Ortodoxia y herejía...*, op. cit., p. 76.

¹¹¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 3.VI.10.

¹¹² Agustín de Hipona, *Confesiones*: 3.VI.10.

¹¹³ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 3.IX.17.

¹¹⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.III.3.

¹¹⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.III.8.

¹¹⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.IV.7.

¹¹⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.IV.8-9.

¹¹⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.VI.11.

¹¹⁹ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.VII.13.

reconoce acertada en los filósofos¹²⁰. Es en la capital de la *pars occidentalis* donde llegamos a comprender la verdadera extensión del maniqueísmo y su grado de organización, de lo que se desprende el miedo que sentían muchos dirigentes cristianos hacia un grupo que ofertaba más o menos lo mismo que ellos. No obstante, la mayor atracción del maniqueísmo entre algunos grupos se debía a que lo percibían como menos rigorista que el cristianismo¹²¹.

Los maniqueos realizan una antropización de los principios del Bien y el Mal, lo que lleva a una humanización de Cristo, negándole toda sustancia divina¹²². Esto significa aceptar una parte de las doctrinas arrianas, un ataque al dogma de la Trinidad. Esa humanización del Hijo fue la que motivó los discursos anti-maniqueos que se pronunciaron en el foro de Cartago, a cargo de un tal Elpidio. El uso del foro –el espacio público por excelencia en las ciudades del Imperio– para dirimir las cuestiones internas de un grupo religioso indica la fuerte implantación del cristianismo como religión en las grandes ciudades norteafricanas, pero al mismo tiempo es síntoma de la adopción y adaptación de los cristianos a los usos políticos habituales en el Imperio. Por otra parte, pone de manifiesto la buena salud de lo público a pesar de la manida idea de decadencia del sistema urbano en el mundo tardorromano. Es más, por el nombre podemos especular que el apologeta anti-maniqueo debería ser de origen griego, a pesar de que el impacto que tuvo este segmento de población en el Norte de África sea menor durante los siglos IV-V d.C. y sobre todo fueran artesanos especializados¹²³, lo que no descarta la llegada de monjes o predicadores itinerantes.

Es el arsenal de textos bíblicos lo que se opone para refutar las tesis maniqueas. Por lo que indica Agustín, era muy difícil rebatir a Elpidio por la solidez de sus argumentos y la endeblez de la respuesta que daban los seguidores de Manes. Quizás la respuesta de esa victoria cristiana esté en la vehemencia del predicador, porque sólo en privado, en los círculos maniqueos, eran capaces de afirmar que el Nuevo Testamento estaba lleno de interpolaciones cuyo objeto era «infiltrar la Ley judía en la fe cristiana», aunque fueran incapaces de aportar ninguna prueba al respecto¹²⁴. Esta acusación, hecha en privado, adelanta uno de los argumentos que los apologetas musulmanes esgrimirán contra cristianos y judíos en el transcurso de las polémicas entre los tres monoteísmos. Para el Islam, tanto el Evangelio como la Torá habían sido deliberadamente manipulados con el fin de borrar toda alusión a la predicación del Profeta Mu ammad que lo incorporaría a la tradición profética judeo-cristiana. Obviamente, hacer esta denuncia en el foro hubiera equivalido al suicidio a manos de la turba cristiana, ya que era poner en duda la veracidad de los textos sagrados sobre los que se asentaba no sólo la arquitectura eclesiástica, sino también la social y política.

Para los maniqueos, la naturaleza del alma era la misma que la de Dios¹²⁵. La crisis espiritual que Agustín de Hipona refleja en sus *Confesiones*, que lo lleva a una incesante lucha consigo mismo en la búsqueda de la felicidad y la salvación, es vivida como un castigo por sus extravíos; por sus pecados en tanto que hombre, «por ser hijo de Adán»¹²⁶. Ataca la dualidad del alma que defienden los maniqueos –la naturaleza buena frente a la mala–, argumentando que «cuando alguien delibera, una misma alma es la que vacila entre voluntades contrarias»¹²⁷.

El problema del maniqueísmo se prolongaría a lo largo del tiempo. Resulta llamativo comprobar cómo hacia los años 540-541 se descubrió a un grupo de maniqueos en Constantinopla. Pero lo más interesante es leer cómo se remata la anécdota en la *Crónica de*

¹²⁰ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.X.19.

¹²¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 6.VII.12.

¹²² Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.X.20.

¹²³ V. CHRISTIDES, *Byzantine Libya and the March of the Arabs towards the West of North Africa*. Oxford, 2000, p. 7.

¹²⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 5.XI.21.

¹²⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 8.X.22.

¹²⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 8.X.22.

¹²⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*: 8.X.23.

Zuqn n: después de condenarlos a muerte –dice– «sus propiedades fueron confiscadas, porque entre ellos [los maniqueos] se encontraban mujeres de renombre, nobles y patricios»¹²⁸. Tal vez, en el siglo VI el maniqueísmo se había convertido en una seña de identidad para una parte de la aristocracia romana.

2.2. La cuestión arriana

«Una cierta y no parva convulsión que se había infiltrado en la Iglesia»¹²⁹, o «una fútil charlatanería»¹³⁰, son los términos con los que Eusebio de Cesarea se refiere a las doctrinas de Arrio en la *Vita Constantini*. Es una «turbulencia» que nace en Alejandría, desde donde se fue expandiendo «hasta devorar finalmente las restantes provincias y ciudades»¹³¹. Sinesio de Cirene ataca a la herejía arriana en su vertiente eunomea –el Hijo era de naturaleza diferente al Padre, defendida por Eunomio († ca. 394)¹³²–. Critica el mancillamiento de la Iglesia y cómo «los demasiado inocentes» son los que se dejan embaucar por «algunos falsos maestros». Otra idea que Sinesio expresa es la que equipara a los herejes con «transgresores»¹³³. Para Agustín de Hipona, el arrianismo suponía la negación de la sustancia misma de la Trinidad. El Hijo era considerado una creación del Padre, y el Espíritu Santo, una criatura de la criatura. También señala la existencia de una corriente arriana que sostenía que Cristo recibió la carne sin el alma¹³⁴. Los autores en lengua latina que viven en Oriente, como Rufino de Aquilea, ven en Arrio el punto final del período de calma que vivía la Iglesia después de las persecuciones. El presbítero alejandrino es descrito como «un hombre en *apariencia* religioso» pero «amante de la gloria, alabanzas y *novedades*»¹³⁵.

Los orígenes de la «cuestión arriana» no están claros y dependen mucho de las fuentes que manejemos para ello. Según una de las más antiguas, la de Sócrates Escolástico († ca. 439), su detonante habría sido la explicación que del dogma trinitario hizo el patriarca Alejandro de Alejandría «quizás con demasiada minuciosidad filosófica», de ahí que diera pie a las tergiversaciones del presbítero Arrio¹³⁶. Teodoreto de Cyro lo reduce todo a una cuestión personal entre el presbítero Arrio y el patriarca Alejandro. La disputa comenzó por los celos que el heresiarca sintió cuando Alejandro accedió al más alto rango de la jerarquía eclesiástica¹³⁷. La geografía por la que se expande el arrianismo queda circunscrita a Egipto: nace en Alejandría, se expande por el resto de la diócesis y alcanza Libia y la Alta Tebas –una

¹²⁸ «Extract from the *Chronicle of Zuqn n* (AD 775)», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 53-70 [cit. *Crónica de Zuqn n*], *Crónica de Zuqn n*: III, p. 91.

¹²⁹ Eusebio de Cesarea, *VC*: II.61.2.

¹³⁰ Eusebio de Cesarea, *VC*: II.61.4.

¹³¹ Eusebio de Cesarea, *VC*: II.61.5.

¹³² Este personaje fue el líder de la facción más rigorista del arrianismo. De Eunomio se han conservado sólo algunos fragmentos de su obra. No obstante, su pensamiento teológico podemos conocerlo en base a las refutaciones que del mismo hicieron dos de los tres Padres Capadocios, los hermanos Basilio († 379) y Gregorio de Nisa († 394). Según Eunomio, la esencia de Dios podía ser comprendida a través de la inteligencia humana, mientras que para Basilio, Dios sólo podía ser conocido a través de sus obras, pero jamás llegar a comprender su esencia que escapa a todo conocimiento humano. [Vid. B. ALTANER, *Patrología, op. cit.*, pp. 276, 284 y 289]. Es volver a insistir en una idea antropizante de la divinidad cristiana, fuertemente influenciada por las corrientes filosóficas del momento.

¹³³ Sinesio de Cirene: 4.

¹³⁴ Agustín de Hipona, *Herejías*: XLIX, pp. 80-81.

¹³⁵ PH. R. AMIDON, *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, Nueva York-Oxford, 1997 [cit.: Rufino de Aquileia], Rufino de Aquileia: 10.1, p. 9.

¹³⁶ Sócrates Escolástico, *Historia Eclesiástica*: A. C. ZENOS, en Ph. Schaff y H. Wace (eds.), *Nicene and post-Nicene Fathers*, Second Serie, Buffalo-Nueva York, 1890 (2 vols.), [cit.: Sócrates Escolástico], Sócrates Escolástico: I.5, p. 28.

¹³⁷ Teodoreto: I.2.9.

circunscripción de reciente creación, en época de Diocleciano¹³⁸. Es comparada con una epidemia de peste que se originó en la ciudad del Delta y se extendió por el resto de ciudades de Egipto¹³⁹.

Según autores más tardíos, su comienzo habría que buscarlo en el pontificado de Pedro I de Alejandría. En este sentido, se hacen fundamentales las diferentes biografías de los patriarcas coptos de la ciudad del Delta, compuestas por Severo de Hermópolis en base a fuentes contemporáneas a los hechos narrados. Su versión ha de ser contrastada con la del patriarca Sa^c d ibn Ba r q/Eutiquio de Alejandría –contemporáneo del anterior–, en tanto que representa a los melquitas egipcios, y que debe servir para comparar los distintos puntos de vista existentes en una misma comunidad, dividida, como la egipcia y que explica el dogma arriano de la siguiente manera: «Sólo el Padre es Dios, mientras que el Hijo es un ser creado y hecho»¹⁴⁰. El primero de nuestros autores se refiere a los malvados arrianos que habían llenado todo Egipto con su confusión en tiempos del patriarca Pedro y que por ello, fueron expulsados de la Iglesia¹⁴¹. El comienzo de la predicación de Arrio se sitúa durante la persecución de Diocleciano, por lo que hay que tener en cuenta el carácter militante de los relatos, en los que predomina la exaltación de los «verdaderos» cristianos, los que sufrieron el martirio en la última gran persecución.

Del relato que hace Severo de Hermópolis se puede interpretar que Arrio contaba con un gran número de seguidores capaces de interceder por él ante el patriarca Pedro para que levantase la pena de excomunión. No obstante, la propia situación del obispo de Alejandría era bastante complicada, ya que había sido arrestado y condenado a muerte en tanto que máximo dirigente cristiano. Asimismo, al igual que sucedió en persecuciones anteriores, los sacerdotes no eran el objetivo, ni presbíteros ni laicos; de hecho fueron ellos quienes acudieron a prisión a pedirle a Pedro que perdonara a Arrio, pero éste se mostró inflexible en su posición: «Arrio será en este momento, y en el por venir, excluido de la Gloria del Hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo»¹⁴². Avisa además, al que nombró su sucesor al frente de la sede alejandrina, Aquiles el sacerdote, de que Arrio «está lleno de malicia escondida»¹⁴³. En ningún momento hay una prevención hacia el poder político que lleva a cabo la persecución, sino que todo va dirigido contra el enemigo interno, contra el hereje que está minando la cohesión del grupo cristiano. Este último es mucho más peligroso que las leyes de Diocleciano, que a la postre sirvieron para aglutinar al grupo. En un sueño del patriarca encarcelado, Jesucristo aparece ante él con la ropa rasgada y cuando pregunta quién lo ha hecho, le responde que el responsable es Arrio¹⁴⁴. Este sueño también está presente en la versión aportada por Eutiquio¹⁴⁵ y de ahí que podamos pensar que, salvo en algunos detalles, tanto melquitas como coptos tenían una visión unificada del pasado eclesiástico pre-calcedoniano, y que ambas comunidades reivindicaban a los patriarcas anteriores a Calcedonia como propios.

En la (re)creación que hace Severo de Hermópolis de los últimos momentos con vida del patriarca Pedro I deja patente que éste gozaba del favor divino y por tanto, era el representante de la verdadera Iglesia, mientras que Arrio quedaba apartado de la comunidad: es el propio

¹³⁸ Sócrates Escolástico: I.6, p. 29; Teodoreto: I.2.8.

¹³⁹ Rufino de Aquilea: 10.1, p. 9.

¹⁴⁰ B. PIRONE, *Gli Annali, Eutichio patriarca di Alessandria*. El Cairo, 1987 [cit.: Eutiquio de Alejandría]: Eutiquio de Alejandría: I, XI.2, pp. 187-188.

¹⁴¹ B. EVETTS, «Severus of Al'Ashmunein (Hermopolis), History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria», *Patrologia Orientalis*, 1 (1904), pp. 105-211 y 383-518 [cit.: Severo de Hermópolis], Severo de Hermópolis: VI, p. 383.

¹⁴² Severo de Hermópolis: VI, p. 391.

¹⁴³ Severo de Hermópolis: VI, p. 392.

¹⁴⁴ Severo de Hermópolis: VI, p. 392.

¹⁴⁵ Eutiquio de Alejandría: I, XI.2, p. 188.

Dios quien muestra la mendacidad de sus enseñanzas, por lo que se ve obligado a ocultarse¹⁴⁶. Y esto es importante indicarlo, ya que, en el contexto de las persecuciones, son estos verdaderos cristianos los que daban la vida por la fe ortodoxa sin que ello les importara, mientras que los herejes eran quienes se veían forzados a esconderse.

Tras el decreto de tolerancia de Galerio (311) y la entronización como obispo de Alejandría de Alejandro I (311-326), se produjo el segundo de Arrio y sus seguidores por ser reconocidos por la Iglesia. La variante que introduce el patriarca melquita en sus *Anales* menciona una reconciliación durante el patriarcado de Aquiles, que lo nombró sacerdote gracias a la intervención de sus amigos ante el patriarca, convenciéndolo de que había abandonado su doctrina¹⁴⁷. Sigue siendo una corriente que goza del favor de importantes sectores de los cristianos egipcios. Sin embargo, Alejandro se mantuvo fiel a la postura adoptada por Pedro y no levantó la pena de excomunión que pesaba sobre Arrio¹⁴⁸. En una carta que este patriarca dirigió a los demás obispos, compara al heresiarca con el Anticristo, en tanto que atenta contra el principio de unidad y universalidad (católico) de la Iglesia, sancionado por Pablo en la carta a los Efesios (Ef. 4: 3)¹⁴⁹, quebrando la sacrosanta tradición apostólica sobre la que se cimentó el funcionamiento interno de la Iglesia. Además de esta cuestión, Alejandro apunta uno de los principales problemas de la época: la existencia de obispos itinerantes. Este era el caso de Eusebio, quien ostentó el cargo episcopal en Beritó (act. Beirut) –en la que radicaba la escuela de Derecho más prestigiosa del Imperio–, pero que cambió por el obispado de Nicomedia de Bitinia –capital de la *pars orientalis* desde que en ella se estableciera Diocleciano–¹⁵⁰. Quizás este desplazamiento no hubiera revestido mayor inconveniente de no ser Eusebio de Nicomedia uno de los valedores de Arrio, posibilitando así la extensión de sus doctrinas hasta el corazón político del Imperio. Sócrates emplea expresiones como «seducir a los más ignorantes» para atraerlos «a la más impía de las herejías anti-cristianas»¹⁵¹. Asimismo informa de la convocatoria de sínodos provinciales, en Egipto y Libia, en los que se excomulgó a Arrio, pero la condena general chocaba con la oposición de Eusebio de Nicomedia¹⁵², quien por su papel de obispo de la capital imperial actuaría como una suerte de primado en Oriente¹⁵³.

Por su parte, Teodoreto de Cyro recoge en su *Historia Eclesiástica* la carta que Arrio envió al obispo Eusebio de Nicomedia, un claro ejemplo de lo variables que son los conceptos herejía y ortodoxia. En la misiva, el patriarca Alejandro y sus seguidores son tachados de herejes mientras que Arrio aseguraba haber interpretado correctamente las Escrituras. Naturalmente, se presenta como un perseguido injustamente por el *papa* alejandrino¹⁵⁴. Arrio consideraba que él, Eusebio de Nicomedia, debía estar informado de todo lo que acontece en Alejandría, sobre todo de la persecución de la que era objeto, aduciendo a la hermandad que existía entre ellos, que creían en la diferencia entre Dios y Cristo¹⁵⁵. Cuenta entre sus partidarios a los obispos orientales, aquéllos que estaban en la órbita de la escuela antioquena. Sólo unos pocos, a los que Arrio consideraba unos ignorantes, se oponía a su doctrina. Asimismo, en la carta se quejaba de que son perseguidos como ateos por las calles¹⁵⁶.

¹⁴⁶ Severo de Hermópolis: VI, p. 395.

¹⁴⁷ Eutiquio de Alejandría: I, XI.2, p. 188.

¹⁴⁸ Severo de Hermópolis: VII, pp. 401-402.

¹⁴⁹ Sócrates Escolástico: I.6, p. 29.

¹⁵⁰ Sócrates Escolástico: I.6, p. 29.

¹⁵¹ Sócrates Escolástico: I.6, p. 29.

¹⁵² Sócrates Escolástico: I.6, p. 30.

¹⁵³ Sócrates Escolástico: I.6, p. 32.

¹⁵⁴ Teodoreto: I.5.1.

¹⁵⁵ Teodoreto: I.5.1.

¹⁵⁶ Teodoreto: I.5.2-4.

Severo de Hermópolis describe a Arrio como un hipócrita: se presenta ante Constancio, hijo del «bendito» Constantino, para denunciar el modo en el que había sido tratado por los patriarcas de Alejandría, jurando que había renunciado a sus ideas heréticas, aunque –a decir de Severo– seguía manteniendo sus doctrinas¹⁵⁷. Sin embargo, debemos poner en duda la veracidad del recurso de Arrio ante Constancio, ya que durante esta época el futuro emperador no sería más que un niño, teniendo en cuenta que había nacido hacia 317, aunque fuera inmediatamente asociado al trono. De este modo, lo que se buscaría era presentar los antecedentes que llevaron al futuro Constancio II a abrazar el arrianismo.

La controversia saltó de la esfera eclesiástica a la palestra pública. El biógrafo de Constantino se refiere a este hecho como un «bochornoso ludibrio»¹⁵⁸. El cristianismo se convirtió en objeto de burla por parte del pueblo, cuyos dogmas fueron puestos en escena en los teatros¹⁵⁹, lo que llevaría a pensar en una prueba de los inicios del *mimo cristológico*¹⁶⁰. En el clima de guerra civil que se vive en el Imperio, muchos se volvieron contra el emperador¹⁶¹. Teniendo en cuenta el escenario egipcio de este estallido, cabría preguntarse ¿hasta qué punto la herejía arriana sirvió para catalizar el descontento social?

Fue la cerrazón de la Iglesia católica la que obligó a Arrio a mover ficha. Según Severo de Hermópolis, congregó a sus seguidores y compuso «tratados blasfemos» en los que afirmaba que el Hijo había sido creado por el Padre, una alusión a la redacción y difusión de la *Thalia* (ca. 320) –entre otras obras no conservadas–¹⁶² en la que Arrio expone una doctrina que podía deslegitimar todo el aparato político, tanto del Imperio como de la propia Iglesia:

1. Introduce la idea de cambio: Por naturaleza, el Verbo está sujeto a mudanzas.
2. Negación de la divinidad de Cristo: El Verbo no es el verdadero Dios¹⁶³.

Según algunos, esta obra de Arrio habría sido compuesta para tratar de difundir su doctrina entre los grupos populares, por su forma en verso, similar a la de las canciones de los pescadores del Nilo; sin embargo, su contenido teológico lo hace poco probable. El prólogo de la *Thalia* es muy semejante al midrás judío, ya que está compuesto en su mayoría por fragmentos del Nuevo Testamento [Tit 1: 1; 2 Tim. 2: 15; Jn. 20: 22; Hch. 7: 20; Heb. 11: 23; 1 Tes. 4: 9; 1 Ped. 2: 21; Gal. 3: 4]¹⁶⁴.

El puntal de la cristología arriana es considerar a Cristo una criatura (μ)¹⁶⁵ y que Padre e Hijo no son iguales¹⁶⁶. Todos los atributos del Hijo: Verbo (μ), Sabiduría (μ), Luz (μ) y Poder (μ) son, según Arrio, «préstamos» que hace Dios a través de la gracia (μ)¹⁶⁷. Esto supone no sólo la humanización de Jesús, sino también la pérdida por parte del emperador de su carácter sagrado, en tanto que vicario de Cristo, o de la Iglesia que quedaría en una posición de desventaja frente al paganismo o el maniqueísmo. En ese proceso de humanización de la figura de Jesús, Arrio lanza la idea del desconocimiento del Padre por parte

¹⁵⁷ Severo de Hermópolis: VII, p. 402.

¹⁵⁸ Eusebio de Cesarea, VC: II.61.5.

¹⁵⁹ Sócrates Escolástico: I.6, p. 33.

¹⁶⁰ M. MORFAKIDIS, «El teatro profano en Bizancio: el mimo». *Erytheia*, 6.2. (1985), pp. 205-219.

¹⁶¹ Eusebio de Cesarea, VC: III.4.

¹⁶² Severo de Hermópolis: VIII, pp. 406-407.

¹⁶³ I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, col. «Historia de los Concilios Ecuménicos» 1. Vitoria, 1969, p. 257.

¹⁶⁴ F. L. BATTLES, *Arius. Thalia. An hypothetical reconstruction of the text*. Pittsburgh, 1972 [cit.: Arrio]: Arrio: p. 1.

¹⁶⁵ Arrio: 18-19, p. 3.

¹⁶⁶ Arrio: 34-35, p. 5.

¹⁶⁷ Arrio: pp. 7-11.

del Hijo: « ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ »¹⁶⁸. La naturaleza mudable (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ)¹⁶⁹ es el broche a la humanización de Hijo y su subordinación al Padre. Y si eligió a Jesús fue porque sabía que iba a obrar correctamente¹⁷⁰. Juan Damasceno llama a los arrianos *diatomitas*, es decir, «los que separan»: «son ellos los que dicen que el Hijo de Dios es una criatura y que el Espíritu Santo es una criatura de la criatura. Aseguran que Cristo no recibió Su alma de María sino sólo Su cuerpo»¹⁷¹. Se trata de ese grupo que ya visualizaba Agustín de Hipona, pero al que aún no ponía nombre por ser demasiado pronto para distinguir una serie de doctrinas muy semejantes entre sí.

En estos momentos en los que se construía el entramado ideológico del *Imperio romano cristiano*, optar por el arrianismo era optar por un cristianismo culto, más próximo a los círculos educados según los cánones clásicos, y por tanto, más cercano a la sensibilidad aristocrática. Se contraponía a las posiciones «populares» de piedad que propugnaba el autoritario patriarca alejandrino Atanasio¹⁷². Este esquema, según el cual Cristo era el representante del Dios único en la Tierra, encajaba perfectamente en la organización política del Bajo Imperio romano, que pretendía ser un reflejo de la corte celestial. El emperador, como vicario de Dios, extendía su autoridad al resto de funcionarios, entre los que se encontraban los obispos y patriarcas. En base a esta nueva visión de la política y las relaciones sociales aparece la figura del *hombre santo*¹⁷³ en contraposición al obispo, demasiado imbuido en la política¹⁷⁴, que ofrece un más que evidente paralelismo con la institución del patronazgo. El santo se convierte en un equivalente del patrono, ya que lo mismo que éste intercede por el hombre común ante el emperador, aquél lo hace ante Dios. Es un reflejo religioso, una traducción al lenguaje religioso de las relaciones de poder en el período de la Antigüedad Tardía, en el que la legislación es brutal en su aplicación.

En una carta a Arrio y a Alejandro, patriarca de Alejandría, fechada entre septiembre-octubre de 324, Constantino se presenta como garante de la unidad de creencias de sus súbditos que debía llevar a la unidad política de los mismos tras la derrota de Licinio. Se observa el paternalismo del Estado: se acusa al presbítero alejandrino de exponer una serie de cuestiones relativas al dogma, de manera pública, que no son comprendidas por el pueblo, ya que requieren una mayor formación teológica por parte del auditorio. Obviamente, Eusebio presenta al Constantino teólogo capaz de mediar en las cuestiones de fe. Por cómo se expresa, da la sensación de que el emperador no alcanza a comprender la magnitud de la controversia arriana: habla de ella como una cuestión «de chiquillos»¹⁷⁵. El arrianismo entraba a hacer matices en el dogma de la Trinidad¹⁷⁶, algo que para un hombre de mentalidad romana como el emperador, carecía completamente de sentido. El propio Constantino afirma que «no afecta a la validez del todo doctrinal» y habla de «discordancia parcial sobre algo de mínimo relieve»¹⁷⁷.

¹⁶⁸ Arrio: 100, p. 14.

¹⁶⁹ Arrio: 132, p. 17.

¹⁷⁰ Arrio: 143-147, p. 19.

¹⁷¹ Juan Damasceno, *De Haeresibus*: 69, p. 127.

¹⁷² P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁷³ C. MANGO, «El santo», en G. Cavallo y otros (ed.), *El hombre bizantino*. Madrid, 1992, pp. 319-350; P. BROWN, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity» en *ibid.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley-Los Ángeles, 1982, pp. 103-152.

¹⁷⁴ R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷⁵ Eusebio de Cesarea, VC: II.71.4.

¹⁷⁶ Lo que en un primer momento era visto por parte del emperador Constantino como una cuestión secundaria, acabaría por convertirse en la piedra angular del dogma cristiano. Tal era la importancia de la consustancialidad de las tres personas de la Trinidad que ésta llegaba a ser remarcada en obras ajenas a la Teología, como la *Crónica* de finales del s. VIII escrita por Jorge Sincelo. Este autor afirma el papel de demiurgo de la Trinidad. *Vid.* W. ADLER y P. TUFFIN, *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, Oxford-Nueva York, 2002 [cit.: Jorge Sincelo], Jorge Sincelo: 2, p. 2.

¹⁷⁷ Eusebio de Cesarea, VC: II.71.6.

3. LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS: LA LUCHA CONTRA LA HEREJÍA

3.1. *El Primer Concilio Ecuménico: Nicea (325)*

La nueva Historiografía cristiana que arranca en el siglo IV con Eusebio de Cesarea, busca presentar a toda costa la legitimidad del nuevo poder, lo que es tanto como sancionar la posición de la Iglesia católica, de la que están excluidos tanto los donatistas norteafricanos como los arrianos en la nueva sociedad naciente. El emperador Constantino se presentó a sí mismo como el Sol en la sesión inaugural del Concilio de Nicea¹⁷⁸. En ese primer discurso, el emperador alude a su deseo de unidad que debe conducir a la paz universal en el seno del cristianismo, una vez que han sido derrotados los que habían alentado las persecuciones¹⁷⁹. Constantino aparece como un emperador-teólogo, con el mismo rango que los obispos (*quasi* obispo), consultado por los hombres de Iglesia. Por ejemplo, Rufino de Aquilea pone en sus labios el principio de separación de las dos esferas, la religiosa y la laica. Reconoce el emperador que Dios, al hacerlos sacerdotes, les había dado potestad para resolver todas las cuestiones eclesiásticas¹⁸⁰. Supone pues el reconocimiento de la superioridad de la jurisdicción religiosa por encima de la laica pero sobre todo, es la sanción del principio de no injerencia del poder imperial en las cuestiones religiosas; pero no al contrario, es decir, la no injerencia del poder religioso en cuestiones políticas.

Y frente al papel desempeñado por el poder político contra la herejía arriana por medio de la convocatoria del Concilio, la Iglesia alejandrina no quiere quedarse atrás en sus reivindicaciones. Por ello, Severo de Hermópolis se encarga de resaltar la figura del patriarca Alejandro I como presidente¹⁸¹, buscando tal vez reivindicar el papel de Alejandría como cabeza rectora de la Cristiandad oriental, en tanto que la ciudad más importante política, económica y culturalmente. Una reivindicación similar del patriarca Alejandro la hallamos también en la obra de su sucesor Eutiquio. Según señala en sus *Anales*, para solventar sus problemas con el patriarca Alejandro, Arrio acudió al emperador. A él se unieron dos obispos – según Eutiquio– Eumenio de Nicomedia y Eusebio de Filá¹⁸². La acusación que hicieron es la injusticia con la que había sido tratado el presbítero alejandrino, lo que motivó el envío por parte del emperador de uno de sus funcionarios para calibrar la situación en la ciudad del Delta. Constantino convocó a Alejandro y a Arrio para que ambos expusieran sus puntos doctrinales, enzarzándose en una disputa teológica sobre la relación entre las personas de la Trinidad¹⁸³.

La petición de convocatoria de un Concilio universal partió de Alejandro con el fin de confirmar la excomunión de Arrio, de acuerdo con Constantino: necesitaban la ratificación de todos los obispos y patriarcas¹⁸⁴. Eutiquio remarca la autoridad de Constantino sobre la Iglesia en su papel de mediador entre las diversas facciones, como presidente del Concilio. Son los obispos reunidos quienes bendiciéndolo y ciñéndole la espada, lo reconocieron como defensor de la fe verdadera¹⁸⁵. No obstante, el papel principal en la reunión quedó reservado para Alejandro, apoyado por los demás patriarcas: Eustacio de Antioquía y Macario de Jerusalén. Silvestre de Roma envió a dos representantes: Vito y Vicente.

Nicea es el acta de nacimiento del patriarcado de Constantinopla, con el nombramiento del obispo Metrófanes¹⁸⁶. El Concilio es presentado como el segundo triunfo de la Iglesia tras el

¹⁷⁸ Eusebio de Cesarea, *VC*: III.10.3-4.

¹⁷⁹ Eusebio de Cesarea, *VC*: III.12.

¹⁸⁰ Rufino de Aquilea: 10.2, p. 10.

¹⁸¹ Severo de Hermópolis: VII, p. 402.

¹⁸² Eutiquio de Alejandría: I, XI.10, p. 195.

¹⁸³ Eutiquio de Alejandría: I, XI.10-11, pp. 195-196.

¹⁸⁴ Eutiquio de Alejandría: I, XI.11, p. 196.

¹⁸⁵ Eutiquio de Alejandría: I, XI.11, p. 197.

¹⁸⁶ Eutiquio de Alejandría: I, XI.11, p. 197.

reconocimiento del cristianismo como religión lícita. En la *Vita Constantini* se comprueba cómo habían cambiado las relaciones con el Imperio: los soldados que antes perseguían a los obispos, ahora los protegen¹⁸⁷. Nicea, y sobre todo las celebraciones posteriores, son vistas como una representación del reino de Cristo en la Tierra. Se escenifica la sumisión del poder terrenal al eclesiástico, cuando el emperador pide permiso a los obispos para sentarse¹⁸⁸. Fue durante las sesiones cuando los supervivientes de la barbarie exhiben sus heridas como marcas del triunfo de la Iglesia. El caso más llamativo es el del obispo egipcio Pafnutio, al que Constantino besó la cuenca vacía del ojo¹⁸⁹.

Analicemos algunos de los cánones de Nicea. El II canon plantea la existencia de las «conversiones por interés»:

[...] hombres recién salidos de la vida pagana a la fe y catequizados en poco tiempo en seguida se les ha llevado al baño espiritual y apenas bautizados se les ha conferido el episcopado o el sacerdocio¹⁹⁰.

Para alguien como Teodoreto de Cyro, la culpa de la crisis arriana la tuvieron todos aquéllos que se aprovecharon del nombre de cristianos para satisfacer su sed de poder¹⁹¹. El obispado sería visto por la elite romana como una magistratura urbana más y susceptible, por tanto, de ser ocupada por las familias que tradicionalmente habían detentado los puestos públicos, con la ventaja de que hacerse cargo del episcopado era mucho menos oneroso que las magistraturas civiles. Prueba de la competencia feroz desatada entre las oligarquías urbanas por ocupar los episcopados son las acusaciones de irregularidades en el nombramiento de los obispos¹⁹². Muchos fueron los arribistas que llegaron al episcopado tras comprarlo en el pretorio de la ciudad o adulando a la masa para forzar la elección¹⁹³. En este sentido, desempeñaron un papel importante los privilegios otorgados al clero católico desde el momento mismo de la puesta en marcha de los Protocolos de Milán, como su exención de participación en las curias, privilegios que quedaron recogidos en sucesivas leyes¹⁹⁴. Quizás esta catequización tan rápida esté detrás de la participación de un número considerable de sacerdotes cristianos en los fastos y sacrificios *lustrales* junto con los paganos, una práctica que escandalizaba a los jerarcas eclesiásticos, por lo que se tuvo que prohibir por medio de una ley del 25 de diciembre de 323¹⁹⁵. Se impone asimismo un medio para deponer a los obispos que hubieran cometido «un pecado grave y público»: han de ser acusados por «dos o tres testigos»¹⁹⁶. Este canon nos lleva de nuevo a recurrir a la legislación romana vigente, en la que se establece que los obispos no podrían ser juzgados en los tribunales ordinarios, a fin de evitarles la furia de las acusaciones, poniéndolos bajo jurisdicción eclesiástica¹⁹⁷.

Los cánones IV y V iban dirigidos a evitar los enfrentamientos entre los distintos obispos. Así, mediante lo dispuesto en el canon IV se buscaba el consenso y que las decisiones

¹⁸⁷ Eusebio de Cesarea, *VC*: III.15.2.

¹⁸⁸ Teodoreto: I.7.9.

¹⁸⁹ Rufino de Aquilea: 10.4-5, pp. 11-12.

¹⁹⁰ I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea...*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁹¹ Teodoreto: I.2.7.

¹⁹² Rufino de Aquilea: 10.24-25, pp. 33-34.

¹⁹³ R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁹⁴ Véanse por ejemplo la ley del 21 de octubre de 313 (*CTh*: XVI, 2.2), en la que se reitera la exención del servicio público de los clérigos, o la de 31 de ese mismo mes y año (*CTh*: XVI, 2.1), en la que se defiende este privilegio frente a los ataques de los donatistas norteafricanos.

¹⁹⁵ *CTh*: XVI, 2.5. Otra fecha que se da para esta ley es la de 25 de mayo de ese año de 323.

¹⁹⁶ I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea...*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁹⁷ *CTh*: XVI, 2.12. Esta ley fue promulgada entre el 23 de septiembre y el 7 de octubre de 355 y vendría a poner coto a ciertas situaciones en las que la «reputación» de algunos obispos y por extensión, de la propia institución se habría visto comprometida quizás por lo estipulado en el canon II de Nicea.

adoptadas por unos obispos no se vieran abolidas por otros. Podemos verlo a la luz de la legislación constantiniana con respecto a los prelados, que poco a poco van convirtiéndose en figuras clave en la configuración del nuevo Imperio Romano Cristiano. El nombramiento de un nuevo obispo compete a toda la provincia o, en su defecto, a la reunión de tres obispos, pero con el consentimiento por escrito de los demás. Para evitar nombramientos incómodos para el poder, han de ser sancionados por el metropolitano de cada provincia. Vemos así que la organización eclesiástica se estaba jerarquizando y el obispo metropolitano era la pieza clave a la que estaban subordinados el resto de prelados. El canon V sancionaba una institución que será fundamental para el funcionamiento de la Iglesia: el sínodo. En cierto modo, debía funcionar como contrapeso ante las posibles arbitrariedades de algunos obispos, y que la excomunión o su perdón no fueran empleados en las rencillas entre las distintas sedes episcopales, sino que debían someterse al escrutinio de la asamblea.

Se deben reiterar las dos ideas que se desprenden de estas disposiciones: la unidad y la concordia en la Iglesia deben servir para alcanzar la cohesión y la paz interna en el Imperio. El bienestar de la primera es el bienestar del segundo, máxime cuando ambos se van aproximando hasta su identificación.

Los cánones VI y VII son una vuelta de tuerca a los dos anteriores en tanto que establecían, según «las antiguas costumbres», la existencia de las sedes metropolitanas:

1. Alejandría, con autoridad sobre Egipto, Libia y Pentápolis.
2. Roma, con jurisdicción sobre el Occidente.
3. Antioquía, rigiendo en Oriente¹⁹⁸.

Aelia/Jerusalén quedaba como una sede honorífica pero no llegaría a metropolitana¹⁹⁹. Lo que se está formando es una tríada de sedes metropolitanas que viene a coincidir con ciudades destacadas, bien por su importancia económica y demográfica –caso de Alejandría y Antioquía– o por su calidad de centro político –Roma–. Y aunque en estos momentos la ciudad del Lazio se hallara en decadencia, seguía desempeñando un papel simbólico de gran peso dentro del Imperio.

Lo fijado en Nicea concuerda con la lista de los obispos principales del Imperio en tiempos de Constantino ofrecida en el siglo X por Eutiquio de Alejandría:

- ROMA: Eusebio, Milciades y Silvestre (bajo cuyo pontificado se celebró el Concilio de Nicea)
- ANTIOQUÍA: Fílûnîqûs (=Filogono), Paulino, Istât (=Eustacio)
- JERUSALÉN: Asûn, Macario
- ALEJANDRÍA: Alejandro, sucesor de Aquiles, discípulo del mártir Pedro

Obviamente falta Constantinopla que aún no ha sido inaugurada formalmente y por tanto, carecería de obispado²⁰⁰. Siguiendo lo relatado por Severo de Hermópolis, en Nicea estuvieron presentes los cuatro representantes de las sedes patriarcales: Roma, Alejandría, Antioquía y Éfeso²⁰¹, pues Jerusalén está aún ausente. Destacable es el hecho de que ya se intente que Constantinopla –que en el momento de la celebración del concilio se hallaba en proceso de (re)fundación–, se alce a la categoría de patriarcado, así como a Jerusalén. Esta petición se justificó por parte de Constantino aludiendo al hecho de que la primera era «la ciudad del príncipe», mientras que la segunda era «la ciudad de la verdad»²⁰². El caso de Jerusalén es paradigmático, ya que no se trataba de una gran ciudad y sólo irá cobrando importancia por el

¹⁹⁸ I. ORTIZ URBINA, *Nicea...*, *op. cit.*, p. 263.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 264; Severo de Hermópolis: VIII, p. 407.

²⁰⁰ Eutiquio de Alejandría: I, XI.9, p. 194.

²⁰¹ Severo de Hermópolis: VIII, p. 407.

²⁰² Severo de Hermópolis: VIII, p. 407.

programa edilicio puesto en marcha por Constantino-Helena, convirtiendo la antigua Aelia en un centro de peregrinación.

En el canon IX se expresa una queja contra la falta de preparación que algunos sacerdotes y obispos han demostrado y nos lleva a lo expuesto en el canon II.

A parte de los nuevos problemas surgidos con motivo de la predicación de Arrio, en el Concilio de Nicea se trataron otros asuntos que no habían sido aún resueltos. El más grave de ellos era el de los *lapsi*, que había dado lugar al cisma de los meletianos en Egipto. Según lo decretado en el canon X, los sacerdotes que sacrificaron serían excluidos del todo de sus funciones. A su vez, el canon XI hace referencia a otro tipo de cristianos: los que apostataron en tiempos de Licinio sin que hubiera necesidad de torturarlos ni amenazarlos. Por la postura que el Concilio toma frente a ellos: «indignos de clemencia sin embargo se les tenga consideración»²⁰³, debían ser numerosos y de una posición social más o menos acomodada, quizás conversos al cristianismo por las ventajas que esto pudiera acarrearles o con una fe circunstancial, de acuerdo con las necesidades del momento y que no tardó en tambalearse cuando la estabilidad material se vio amenazada. Quizás, la posterior alusión a un arrepentimiento sincero esté en relación con el hecho de que un buen número de ellos se mostrara simpatizante con el cristianismo por cuestiones sociales y económicas; esto no implica que estuvieran bautizados, es decir, que fueran miembros de pleno derecho de la comunidad, para los que estaba reservada la penitencia.

En ese intento por solventar los problemas internos que la Iglesia venía arrastrando desde el tiempo de las persecuciones, el Concilio se ocupó de otros *lapsi*, en este caso los soldados que abandonaron la vida militar por su fe cristiana para apostatar y regresar al ejército²⁰⁴. Hubo un intento por parte del emperador Constantino de permitir a los soldados depurados durante las persecuciones, reintegrarse al servicio con el grado que tenían o bien permanecer en el «retiro decoroso»²⁰⁵.

El canon XV trata de acabar con el clero itinerante que tantos problemas había dado y como ejemplo basta citar a Eusebio, obispo de Beritó y posteriormente de Nicomedia. Es un intento por terminar con el «tráfico de ideas» y la expansión de las herejías, atando a cada clérigo (sacerdote u obispo) a su sede²⁰⁶. Con esto se estaría trasladando a la Iglesia la legislación romana desde el gobierno de Diocleciano, por el cual cada individuo quedaba atado de por vida a su oficio.

Otra consecuencia disciplinaria de lo que supuso la controversia arriana queda reflejada en el canon XVI²⁰⁷, por el que se prohíbe que los obispos acogieran en sus ciudades a quienes habían sido condenados por otros prelados. Se buscaba así evitar que por este medio se formaran partidos o bandos con el fin de debilitar a obispos oponentes o incluso al propio metropolitano. Era una forma para asegurar la tan ansiada unidad y la paz dentro de la provincia, que se veía sacudida por los enfrentamientos internos.

El canon XVII²⁰⁸ es la certificación de la Iglesia como poder económico que actúa como un agente más, lo que lleva al acaparamiento de bienes y riquezas que la alejarán de la supuesta pobreza. Pero lo dispuesto en Nicea no va contra el papel de prestamistas desempeñado por el clero, sino contra la usura, algo contra lo que se había pronunciado la legislación imperial. Nicea, por tanto, estaría regulando una práctica habitual y que incide en la imagen que muchos tienen de la Iglesia como medio para enriquecerse.

²⁰³ I. ORTIZ URBINA, *Nicea...*, *op. cit.*, p. 264.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 265.

²⁰⁵ Eusebio de Cesarea, *VC*: II.33.

²⁰⁶ I. ORTIZ URBINA, *Nicea...*, *op. cit.*, p. 265.

²⁰⁷ *Ibid.* pp. 265-266.

²⁰⁸ I. ORTIZ URBINA, *Nicea...*, *op. cit.*, p. 266.

La situación de la mujer en la Iglesia post-nicena quedó establecida por el canon XIX. A pesar de que se había mantenido la figura de la diaconisa, a partir del 325 sería considerada como laica en tanto que ni ha recibido las órdenes ni la imposición de manos²⁰⁹.

Las consecuencias de Nicea.

La consecuencia más inmediata que se derivó del Concilio fue la excomunión de Arrio, firmada por el propio emperador, y su exilio en Constantina (África)²¹⁰, con lo que la «cuestión arriana» pasaba de ser una mera discrepancia religiosa a convertirse en un asunto de Estado. Para acabar con la herejía, desde la ortodoxia y con el apoyo del aparato estatal, se procedió a una persecución de los escritos considerados heréticos²¹¹. En esta misma línea se sitúa el nombramiento de Siderio, un antiguo militar, como obispo de Palebisca –ciudad de Cirenaica– para combatir la herejía arriana que iba «prevaleciendo gracias a una multitud de seguidores»²¹².

Tras el Concilio de Nicea, Eutiquio de Alejandría señala el inicio de la política de cristianización del Imperio por parte de Constantino, quien promulgó tres edictos al respecto, relativos a:

- a) la eliminación de ídolos paganos
- b) permiso para que sólo los cristianos ocupen el foro
- c) la Pascua como tiempo sagrado en el que ni se trabaja y ni se guerra

Sobre todo marca el comienzo de la cristianización de Jerusalén, al ordenar al patriarca Macario que delimitara el lugar del Sepulcro y el de la Crucifixión²¹³. Concretamente, es el momento en el que los herejes y cismáticos son separados del cuerpo común de la Iglesia, al no serles reconocidos los mismos privilegios que a los clérigos católicos²¹⁴. Esta medida incorpora una división entre unos ciudadanos que gozarían de todos los derechos en tanto que aceptaban el dogma niceno, frente a otros que quedarían excluidos. La ciudadanía romana y los derechos que de ella derivaban pasaban inexorablemente por ser ortodoxo.

Tras el Concilio de Nicea y la condena de Arrio, Fotino, Sabelio y Calixto, la principal preocupación era la aceptación o no de los arrianos arrepentidos. Silvestre sólo les dejaba abierto un resquicio, al prohibir que un simple clérigo pudiera admitirlos en el seno de la Iglesia, lo cual da una idea de la magnitud de la «cuestión arriana». Únicamente los obispos estaban en disposición de hacerlo²¹⁵. No hay que olvidar que, gracias a la legislación promulgada por Constantino desde los Protocolos de Milán/Edicto de Nicomedia, el obispado había ido acumulando una serie de prerrogativas que lo asimilaban con una magistratura más del Estado, si bien con mayores privilegios. Hubo un cierto rechazo por parte de los vencedores

²⁰⁹ Este paulatino alejamiento de la Iglesia institucional que comenzó con este canon conciliar tendría su correlato en la posterior legislación. Mediante una ley promulgada el 21 de junio de 390 se prohibía que las mujeres menores de 60 años fueran ordenadas diaconisas, siguiendo las palabras de Pablo en 1Tim 5, 9-13, equiparando este grado/función eclesiástico con la viudez, recomendando a las mayores de sesenta en tanto que las jóvenes viudas pronto abandonarían su cargo por volverse a casar o aludiendo a un carácter más voluble. En esta misma ley se quiso contener otra manifestación de religiosidad femenina: el corte de los cabellos cuando entraban en el monasterio, usual en Egipto. Como medida disuasoria, se las excluye de todos los oficios y si el obispo contemporiza con ellas, sería expulsado de su sede (*CTh*: XVI, 2.27). El hecho de que ambas disposiciones fueran derogadas dos meses más tarde (*CTh*: XVI, 2.28) indicaría el arraigo que aún tenía la mujer en el seno de la Iglesia y la imposibilidad –a finales del s. IV– de hacer que desaparecieran las costumbres populares imperantes en un sector del Cristianismo que se resistía a su monopolización por parte de la jerarquía eclesiástica y política.

²¹⁰ Severo de Hermópolis: VIII, p. 407.

²¹¹ Eusebio de Cesarea, *VC*: IV.18.4.

²¹² Sinesio de Cirene: 66.

²¹³ Eutiquio de Alejandría, I, XI.13, p. 199.

²¹⁴ *CTh*: XVI, 5.1.

²¹⁵ *Liber Pontificalis*: p. 15.

en Nicea a que los arrianos nombrasen como obispos y sacerdotes –sobre todo a los primeros– a gentes que consideraban de oscuro linaje. Basilio de Cesarea se quejaba de que en Nisa se elevó al episcopado a un esclavo y se nombró sacerdote de una aldea a un esclavo fugitivo. Para él se trataba de una ruptura del orden social establecido, mostrándose orgulloso de sus orígenes familiares y formación intelectual²¹⁶.

La ciudad de Antioquía estaba al borde del desorden como consecuencia de las disposiciones del Concilio. Hubo una división en dos facciones que a punto estuvieron de llegar al enfrentamiento, que se evitó gracias a la intervención de Constantino²¹⁷. Estos enfrentamientos podrían interpretarse como una reacción ante lo que es visto como una injerencia del poder central en cuestiones que hasta ese momento habían sido meramente locales, como era el nombramiento del obispo. En la práctica, la adopción del cristianismo como religión romana lícita, se había convertido en una fuente de tensiones internas. Por su parte, entre los egipcios, es de suponer que la facción de los meletianos se mantuvieron fuera de lo dispuesto en Nicea²¹⁸. No obstante, según se desprende de una carta que Sinesio de Cirene dirige al patriarca Teófilo de Alejandría, muchas de las disposiciones disciplinarias del Concilio de Nicea quedaron en nada: por ejemplo, seguían existiendo las ocupaciones ilegales de tierras por parte de sedes episcopales vecinas. Asimismo, pone de manifiesto que muchos sacerdotes acusaban falsamente a otros para favorecer a las autoridades, tanto religiosas como laicas. Otra práctica que denunciaba, a pesar de haber sido condenada en los cánones conciliares, era el abandono de sus sedes por parte de obispos y sacerdotes que iban de una ciudad y provincia a otra, buscando honores y mayores ganancias²¹⁹.

Arrio, bajo el patrocinio de Eusebio de Nicomedia, intentó reconciliarse no tanto con la Iglesia, como con el emperador. Por este motivo, emprendió viaje a Constantinopla. Tras hacer su defensa delante de Constantino, éste afirmó que si su fe era impía, debía someterse al juicio de Dios. Los historiadores eclesiásticos –todos ellos contrarios al arrianismo– hacen hincapié en la violencia con la que los partidarios de Eusebio de Nicomedia condujeron al herejarca a la iglesia para forzar al patriarca Alejandro de Constantinopla a aceptarlo en comunión²²⁰. Éste se negó a a ello porque consideraba a Arrio un impío: dejarlo entrar era dejar entrar la herejía en la Iglesia²²¹. Para Alejandro, las órdenes de permitir que Arrio entrara en la Iglesia, era una violación ya que lo estaban forzando a actuar en contra de lo establecido en Nicea. Aquí es donde encontramos uno de esos episodios en los que los historiadores eclesiásticos se complacen en ver la intervención de Dios para evitar que se mancille el lugar sagrado. Describen cómo en medio de la multitud que va a asaltar la iglesia para forzar la voluntad del patriarca Alejandro, Arrio sufrió una indisposición que lo obligó a ir a las letrinas y acabó sufriendo la misma suerte que Judas: «reventó y se le salieron todas las entrañas» (Hch.: 1, 18). Por lo que el castigo que recibió era la justa recompensa por sus crímenes contra la paz de la Iglesia²²². Es un final acorde con lo que esperaba la tradición cristiana ortodoxa, que buscaría ofrecer una moraleja ejemplarizante para los fieles a través de una muerte oprobiosa.

En este punto, algunos historiadores posteriores dan una versión de los hechos que difiere de la anterior. Para ellos, la nueva oportunidad de Arrio vino con la muerte de Constantino y la entronización de Constancio, de quien Severo de Hermópolis dice que no era muy firme en la doctrina ortodoxa²²³. La disputa entre el patriarca Alejandro de Constantinopla (314-337) y Atanasio de Alejandría contra Arrio frente a Constancio es a todas luces un ejemplo del papel

²¹⁶ R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, *op. cit.*, p. 82.

²¹⁷ Eusebio de Cesarea, *VC*: III.59.2-5.

²¹⁸ Eusebio de Cesarea, *VC*: III.23.

²¹⁹ Sinesio de Cirene: 66.

²²⁰ Sócrates Escolástico: I.38; Sozomeno: II.29; Teodoreto: I.14.5.

²²¹ Teodoreto: I.14.7.

²²² Sócrates Escolástico: I.38; Sozomeno: II.29; Teodoreto: I.14.8-9.

²²³ Severo de Hermópolis: VIII, p. 409.

protagonista que se le quiere dar a la sede de Alejandría en defensa de la fe ortodoxa fijada en Nicea, de cara a los sucesos posteriores. Deja al patriarcado de Constantinopla en una situación de subordinación al de Alejandría: Alejandro necesita del sostén de Atanasio para defender la postura ortodoxa frente a Arrio²²⁴. Asimismo, lleva al enfrentamiento con el centro político, al contrapeso que ejercen los patriarcas frente a los emperadores cuando éstos se alejan de la recta doctrina, en un tiempo en el que religión y política estaban íntimamente ligadas. Se ponen de manifiesto los intentos del emperador Constancio por influir en las posturas del patriarcado de Constantinopla, en particular, y de la Iglesia en general. No obstante, la posición tanto de Alejandro como de Atanasio era firme: se niegan a aceptar a Arrio. Quizás este alineamiento se explique como una defensa a ultranza de la independencia eclesiástica con respecto al poder político. ¿Una defensa de la autonomía de las principales ciudades frente a los intentos centralizadores del emperador? La opción religiosa sería el medio para expresar la disconformidad política.

La propia propaganda pro-constantiniana desplegada por Eusebio de Cesarea, entre otros, ayudó enormemente a preparar el terreno para que calara la jerarquización de las personas de la Trinidad que propugnaba el arrianismo. En la *Vita Constantini*, el emperador es presentado como un general al servicio de Dios, preocupándose de la «salud» espiritual de sus soldados: obligándolos a santificar el día salvífico y dándoles el día libre para que pudieran acudir a los oficios religiosos; que en los días dedicados al Señor, las tropas formaran ante los muros de la ciudad para elevar una oración. Él mismo se retiraba a rezar como un creyente más, buscando el recogimiento de las zonas más apartadas del palacio²²⁵. En este ambiente militarizado, el emperador convertido en la imagen del *Logos* de Dios (es decir, de Cristo), acaba por convertirlo en un *magister militum* del Padre, al tiempo que el emperador es elevado a la categoría de general de Cristo en la Tierra²²⁶.

Determinados autores han señalado a las mujeres de la casa imperial como las culpables de la adopción del arrianismo como doctrina oficial, especialmente Constancia, la hermana de Constantino y viuda de Licinio, y luego la hermana de Constancio²²⁷. Es un ejercicio que, a pesar de estar envuelto en la imagen estereotipada de la mujer como la perdición del género humano, tan habitual en la literatura de la época pagana o cristiana, evidencia el peso efectivo de las mujeres que rodeaban a los emperadores; la fuerza que éstas tenían para influir en la política, sobre todo teniendo en cuenta la debilidad de los sucesores inmediatos de Constantino, situación que –como veremos– se repetirá a en el siglo V, en el que la figura clave de la política fue la augusta Pulqueria.

El ambiente que describe Amiano Marcelino en su *Res Gestae* durante el gobierno de Constancio II y el César Galo es el de un Estado policial y para ello baste el envío de espías a la ciudad de Antioquía con el fin de conocer las opiniones que sobre el emperador se vertían, si bien éstas eran tergiversadas por el César²²⁸. Esto indica además la importancia de esta ciudad de Asia Menor para la estabilidad y la permanencia de Constancio en el trono. De otra manera no se entiende la ejecución ordenada por el César Galo de los líderes del senado de Antioquía, «porque se le respondió con más dureza de la que creía razonable» ante la reforma de precios proyectada, una bajada de los mismos cuando se acercaba un período de escasez²²⁹. Es la arbitrariedad, el caso omiso a la ley de un emperador y una emperatriz que se mueven por sus caprichos e intereses, tanto suyos como del grupo que los rodea. Y como ejemplo podemos

²²⁴ Severo de Hermópolis: VIII, pp. 410-411.

²²⁵ Eusebio de Cesarea, VC: IV.19-22.

²²⁶ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Cristianos y militares: la Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada, 2000, pp. 485-486.

²²⁷ Rufino de Aquilea: 10.12, pp. 23-24.

²²⁸ M^a L. HARTO TRUJILLO, *Amiano Marcelino. Historia. Trad., introd. y notas*. Madrid, 2002 [cit.: Amiano Marcelino]: Amiano Marcelino: 14.1.6 y 14.1.9.

²²⁹ Amiano Marcelino: 14.7.2.

citar la ejecución sin motivos de Clemacio, un noble alejandrino que se resistió a los encantos de su suegra quien consiguió que la emperatriz lo hiciera ajusticiar²³⁰; o la tortura y destierro a los que fue condenado el conde Gerencio, del círculo de Magnencio, durante la estancia en Arlés de Constancio II (14.5.1). Es impresionante el análisis que hace Amiano Marcelino acerca de los porqués de esta actitud del emperador:

Y al igual que un cuerpo ya enfermo se debilita con cualquier golpe por ligero que sea, así también su espíritu, mezquino y débil, pensaba que cuanto se producía se había planeado y realizado en su perjuicio [...]²³¹.

Fue durante el reinado de **Constancio II (337-361)** cuando se deshizo lo acordado en Nicea: los 318 estaban equivocados. Este giro en la política religiosa lo achacaban a la influencia de los arrianos en la corte²³². La conmoción para quienes habían apoyado el credo niceno, se tradujo en señales celestes que debían avisar a los mortales del error que estaban cometiendo al virar hacia el arrianismo. Según recoge Eutiquio, sobre el Gólgota se vio una cruz de luz a mediodía que pudieron ver todos los habitantes de Jerusalén. El patriarca pronto señaló a Constancio II las similitudes con la que había visto su padre antes de la batalla del Puente Milvio. En la carta que le escribió, le recomendaba abandonar el arrianismo, cosa que – según el patriarca de Alejandría del siglo X– hizo el emperador²³³.

Son interesantes las presiones que ejerció Constancio para que el patriarca Alejandro cediera en su posición: las económicas, quitar una importante suma de dinero a la Iglesia²³⁴. Para evitar esto, los dos patriarcas pusieron en marcha toda una función durante –valga la redundancia– la liturgia del domingo, en la que debía estar presente Arrio. La ceremonia concluyó deseándole al heresiarca una «maravillosa muerte que su doctrina sea erradicada y su secta dispersada»²³⁵. Era una abierta desobediencia al emperador.

Según Amiano Marcelino, Atanasio de Alejandría «intentaba manejar también otros temas», además de los exclusivamente eclesiásticos, por lo que fue depuesto por el sínodo. Constancio sentía poca simpatía por el patriarca egipcio, por lo que deseaba que Liberio, que tampoco era partidario de éste, firmase su decreto de deposición; pero el romano se negó a ello aduciendo que no se podía condenar a nadie sin escucharlo antes, incurriendo así en desobediencia y en objeto de condena, viéndose obligado a huir de noche de Roma²³⁶. Debía existir cierto miedo entre la elite palaciega de Constantinopla al poder que estaba acumulando el Patriarcado de Alejandría; a que determinados personajes-fuertes como Atanasio, alcanzaran una posición hegemónica en la Romania, capaz de enfrentarse con el emperador. Podemos entenderlo incluso como un intento de los pro-arrianos de frenar al partido niceno, precisamente teniendo en cuenta que Constancio había accedido al trono tras arrebatárselo a su hermano Constantino II, asesinado por sus propios soldados²³⁷.

En este período, todas las sedes episcopales fueron ocupadas en su totalidad por arrianos, como fue el caso de la Antioquía de Cipriano, Blâsiyûs (=Flacilo) y Ustâtiyûs (Esteban I), o por maniqueos, que también ocuparon la sede antioquena, como Eudoxio o Atanasio, y la de Constantinopla con Eusebio²³⁸, por citar algunos ejemplos. Los únicos episodios de resistencia se registraron en Alejandría y tuvieron como protagonista al patriarca Atanasio. La celebración del Concilio de Galacia durante su pontificado, en tiempos de Juliano el Apóstata, y la condena

²³⁰ Amiano Marcelino: 14.1.3.

²³¹ Amiano Marcelino: 14.5.2.

²³² Eutiquio de Alejandría: I, XII.2, p. 209.

²³³ Eutiquio de Alejandría: I, XII.3, pp. 209-210.

²³⁴ Severo de Hermópolis: VIII, p. 412.

²³⁵ Severo de Hermópolis: VIII, p. 413.

²³⁶ Amiano Marcelino: 15.7.6-15.7.10.

²³⁷ Rufino de Aquilea: 10.16, p. 28.

²³⁸ Eutiquio de Alejandría: I, XII.4, p. 210.

del arrianismo²³⁹ tuvo que marcar un claro punto de inflexión en las relaciones entre la sede alejandrina y el emperador en Constantinopla, una vez restaurado el cristianismo como religión oficial del Imperio. La condena conciliar de la doctrina apoyada desde el poder político suponía situar a la autoridad política al margen, pudiendo ser destronado.

Llegados a este punto, tenemos un ejemplo muy claro de cómo pueden cambiar las tornas en lo que respecta a la definición de ortodoxia y herejía. Teniendo presente la legislación imperial, tanto Alejandro de Constantinopla como Atanasio de Alejandría habían incurrido en un delito de lesa majestad. Ambos estaban en abierta rebeldía frente a Constancio y en este sentido debe entenderse el envío de un arriano, Jorge, al frente de 500 jinetes para hacerse con el control de la sede alejandrina²⁴⁰, deponiendo a Atanasio. Es un intento por parte del emperador de recuperar el control del que era el principal centro económico del Imperio de Oriente. No obstante, el resultado más inmediato de este golpe de fuerza fue la rebelión de los partidarios de Atanasio y el estallido de una guerra civil alejandrina que ahogó en sangre a la ciudad del Delta²⁴¹ y se cobró la vida del enviado Jorge²⁴². Era necesario para el poder político neutralizar al patriarca, deslegitimarlo. Por ello, tuvo lugar en Tiro de Fenicia un juicio-espectáculo con testigos de cargo como la mujer que aseguraba haber sido violada por Atanasio. Pero plato fuerte fue el mutilado Arsenio, que había sido expulsado por el patriarca a causa de su mala conducta²⁴³. El que el proceso contra Atanasio de Alejandría tuviera un trasfondo político se ve en el hecho de que el patriarca fugitivo halle asilo en la corte del hermano de Constancio, Constante, siendo recibido por el hijo de Constantino con grandes honores²⁴⁴. El «caso Atanasio» será la justificación para comenzar la lucha, para legitimar la agresión, al presentarse Constante como defensor de una causa justa frente a su hermano. De ahí que se dé marcha atrás y se revoque la orden, devolviendo a Atanasio a su sede en Alejandría²⁴⁵.

Según relata Eutiquio, en la ciudad del Delta eran mayoría los arrianos y maniqueos que se levantaron en armas, tomando las iglesias de Alejandría y Egipto, con la intención de asesinar a Atanasio, pero consiguió escapar del motín. En su lugar –según Eutiquio– se aupó al maniqueo Gregorio, que murió en el cargo, tras lo cual retornó Atanasio a su puesto durante tres años, ya que desde Constantinopla se envió a un general arriano (Sawîriyânûs) que exilió a Atanasio y puso en su lugar a Khuraydj (=Jorge), también arriano. Y no bien se hubo marchado el general, los melquitas –aquí debemos entenderlos como los nicenos– se levantaron contra el patriarca arriano y lo asesinaron, quemando sus restos. Y de nuevo Atanasio retornó a su sede. Y para colmo, en medio de estas tribulaciones político-religiosas, hubo en Alejandría un fuerte maremoto que inundó una parte de la ciudad²⁴⁶.

La política anti-nicena emprendida por Constancio es vivida como una reedición de las persecuciones de Diocleciano y sus predecesores. Se retoma la retórica martirial, como se ve en la esperanza que Atanasio tiene de hacerse merecedor de dicha corona cuando, abandonando su exilio, se presentó a la luz pública. Dejando de lado la historia de su regreso milagroso guiado por las olas hasta Alejandría, señalaremos el hecho de recuperar el patriarcado sin gran esfuerzo, en medio de un ambiente festivo que contrastaba con la violencia con la que actuaron

²³⁹ Severo de Hermópolis: VIII, p. 403.

²⁴⁰ Severo de Hermópolis: VIII, p. 414.

²⁴¹ Severo de Hermópolis: VIII, p. 414.

²⁴² Amiano Marcelino: 22.11.2-22.11.10, quien lo presenta como un demagogo que incendió los ánimos de los alejandrinos con su actitud.

²⁴³ Rufino de Aquilea: 10.18, pp. 28-30.

²⁴⁴ Rufino de Aquilea: 10.20, p. 31.

²⁴⁵ Rufino de Aquilea: 10.20, pp. 31-32.

²⁴⁶ Eutiquio de Alejandría: I, XII.5, p. 211.

los enviados de Constancio²⁴⁷. De todo esto podemos deducir el enorme poder que tenía quienes los alejandrinos consideraban su legítimo patriarca frente al que veían como una imposición de Constantinopla.

El Imperio estaba sumido en una guerra civil con tintes religiosos, sobre todo en Alejandría, convertida en bastión de la ortodoxia nicena frente al arrianismo de Constancio. Las fuerzas que se enviaron para sofocar el levantamiento ascendían a 2.000 soldados al mando de Filagrio, un «idólatra». La rebelión parece que intenta extenderse hasta la Roma de Liberio y la Antioquía de Dionisio, ya que este mismo Filagrio estaría encargado de capturar y matar a estos patriarcas²⁴⁸. Esta circunstancia da fuerza a la tesis aquí sostenida de que lo que se busca es salvaguardar la autonomía de las ciudades frente a la centralización que se busca desde Constantinopla. Antioquía en el Oriente seguía siendo un importante centro urbano, mientras que Roma se oponía al deseo de preeminencia político-religiosa de la nueva ciudad, que carecía de pedigrí a pesar de todos los intentos. Carecemos de noticias respecto a las otras sedes, silencio que podría interpretarse como la ausencia de oposición a las órdenes del emperador. No obstante, durante la persecución contra los nicenos, se produjeron hechos sobrenaturales, como la aparición de un haz de luz sobre la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén como un signo de que la postura oficial del emperador no era la correcta²⁴⁹. La paz de la Iglesia volvería con la muerte de Constancio y el ascenso al trono de Constante, un ortodoxo.

El reinado de Juliano el Apóstata (360-363) supuso una vuelta atrás en la situación de los cristianos en el seno del Imperio. A los enfrentamientos internos entre nicenos, arrianos y maniqueos, se sumó la política de vuelta a los cultos paganos llevada a cabo durante el reinado de Juliano, «un renegado de la religión cristiana»²⁵⁰ y a pesar de que menciona algunos mártires en este período, el problema principal seguía siendo el intento de los arrianos por copar los cargos episcopales. Menciona el ejemplo de Cirilo de Jerusalén al que tramaron asesinar, aunque escapó del complot, siendo nombrado en su lugar el arriano Heraclio para presidir la sede jerosolimitana²⁵¹. Era un nuevo tiempo apostólico el que se abría, un nuevo período en el que el poder político perseguía a los verdaderos creyentes, que tenían que dar testimonio de su fe con la sangre.

La Iglesia era una institución con un gran poder económico y, por ello, el emperador la sometió a un nuevo impuesto con el que sufragar la guerra contra Persia, dado que no estaba dispuesto a crear nuevos mártires. Los pilares que sustentaron la supervivencia de la cristiandad romana fueron Atanasio de Alejandría, Liberio de Roma y Basilio de Cesarea, a quienes se sumaron dos monjes egipcios: Antonio y Pacomio²⁵². No hay rastro del resto de obispos, quienes posiblemente se plegaran a los deseos de Juliano, pagando el impuesto sin demasiada oposición. Tras el reinado de Juliano volvería a surgir el problema de los *lapsi*²⁵³. Era una cuestión de pragmatismo religioso muy del gusto romano. La cristianización de las elites, si bien no era generalizada, era superficial y basada principalmente en las circunstancias: se era cristiano por mero oportunismo político, porque abría las puertas a las magistraturas y al ejército. Cuando ser cristiano dejó de ser una garantía para la obtención de cargos y beneficios, no hubo problema en abandonar esta religión por la pagana.

Por el testimonio recogido por Severo de Hermópolis, el asesinato de Juliano el Apóstata durante la campaña de Persia y la entronización de Joviano (363-364) produjo un resurgimiento de los arrianos, a pesar de que este emperador era partidario de la postura representada por

²⁴⁷ Severo de Hermópolis: VIII, p. 415.

²⁴⁸ Severo de Hermópolis: VIII, p. 415.

²⁴⁹ Severo de Hermópolis: VIII, p. 416.

²⁵⁰ Eutiquio de Alejandría: I, XII.6, p. 211.

²⁵¹ Eutiquio de Alejandría: I, XII.6, p. 211.

²⁵² Severo de Hermópolis: VIII, pp. 416-417.

²⁵³ Rufino de Aquilea: 11.1, p. 63.

Atanasio, Liberio y Basilio. Todos los esfuerzos por volver a la época de Constancio fueron inútiles, ya que Joviano permaneció fiel a la ortodoxia nicena²⁵⁴.

Pero la ciudad del Delta no se vio libre en lo sucesivo de la injerencia del emperador. Así pues, Valente (364-378) nombró en Alejandría una suerte de anti-papa durante el pontificado de Pedro II (373-380). En este caso, el encargado de sostener al candidato arriano fue Aelio Paladio, *praefectus Aegypti* entre 371-374, quien se decantó por Lucio. En la versión de Severo, el emperador desconoce lo que ha hecho su subordinado, dejando a salvo la figura de Valente, quien acabó condenando al exilio a Paladio, algo de lo que no se tiene constancia²⁵⁵.

ROMA:

Junto con Alejandría, el otro foco de resistencia a la política pro-arriana fue ROMA. Durante el pontificado de Julio (337-352) tuvo lugar la persecución anti-nicena de «Constantino hijo de Constantino, el hereje». Este papa sufrió el exilio durante 10 meses, regresando a su sede tras la muerte del emperador²⁵⁶. Era la misma situación que se vivió durante el pontificado de Liberio (352-366), quien tuvo que soportar la política pro-arriana de Constancio, sufriendo pena de destierro durante 3 años. En este período, Roma presentaba aspectos muy interesantes. A través de la breve información aportada por el *Liber Pontificalis*, vemos cómo la ciudad estaba dividida en dos bandos: el pro-pontífice y el pro-emperador. A esta división habría que sumarle los importantes disturbios en la Ciudad Eterna a causa de la escasez de grano por el retraso en la llegada de los barcos cargados con el cereal²⁵⁷.

Antes de marcharse al exilio, Liberio convocó un sínodo de sacerdotes que ratificaron el nombramiento de Félix (355-365) como su sucesor provisional; lo curioso era el mantenimiento de esta forma de gobierno colegiada en el obispado romano, que no sabemos si funcionaría en las demás grandes sedes. El otro gran grupo tenía como principales representantes a Ursacio y Valente, dos sacerdotes arrianos que fueron condenados por este mismo sínodo. El anónimo autor achaca el comportamiento posterior de estos dos sacerdotes a la «envidia», ya que fueron a buscar el apoyo del *agens in rebus* Catulino. Es por tanto una muestra más, en este caso en Roma, entre el poder civil y el eclesiástico por el control de la ciudad. La hermana de Constancio, Constantina, se opuso a su política pro-arriana, dando cobertura a Liberio cuando éste regresó de su exilio, llamado por el emperador. Ambos hallaron refugio en el cementerio de Santa Águeda, al noreste de Roma. Como respuesta a la postura del pontífice y sus partidarios, Constancio convocó un concilio arriano con Ursacio y Valente como personajes principales y que es calificado como «un montón de estiércol arriano». Como se puede ver, el lenguaje es muy beligerante y claramente orientado por las posturas que finalmente triunfaron en la Iglesia y el Imperio. Félix abandonó el cargo a favor del retornado Liberio, abriéndose un período de persecución en la Iglesia que se saldó con algunos mártires²⁵⁸. Hay que recordar que la legislación al respecto era muy clara: el hereje era un criminal, reo de la pena máxima.

La muerte de Liberio supuso un paso más en el enfrentamiento Roma-Constantinopla, al producirse el nombramiento de un antipapa. Fue un pulso entre el colegio de sacerdotes romanos y el poder imperial que ya había designado a Ursino para sustituir al anterior, mientras que al hispano Dámaso (366-384) –elegido por el colegio– lo enviaba a la sede de Nápoles. Pero éste hizo caso omiso y permaneció en la sede romana. Tal vez, por este empeñamiento en contravenir las órdenes imperiales, se emprendió contra él una campaña de difamación en

²⁵⁴ Severo de Hermópolis: VIII, p. 421.

²⁵⁵ Severo de Hermópolis: IX, p. 424. Vid.: A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE y J. MORRIS, *The prosopography of the Later Roman Empire. Volume 1: A.D. 260-395*. Cambridge, 1971 [cit.: PLRE. I], «Aelius Palladius 15», PLRE, vol. I, p. 661.

²⁵⁶ *Liber Pontificalis*: p. 27; Rufino de Aquilea: 10.23, p. 33.

²⁵⁷ Amiano Marcelino: 19.10.

²⁵⁸ *Liber Pontificalis*: p. 28.

toda regla. Dos diáconos, Concordio y Calixto, lo acusaron de adulterio y es de nuevo el colegio de sacerdotes romanos el encargado de juzgar el caso, siguiendo lo marcado por la legislación²⁵⁹, que lo absolvió condenando a sus acusadores por calumnia, expulsándolos de la Iglesia²⁶⁰. Posiblemente, este escándalo tuviera ciertos visos de verosimilitud, pues si no, no se explica el hecho de que se promulgue una ley el 30 de julio de 370, dirigida precisamente al papa Dámaso, que prohibía a los clérigos frecuentar las casas de viudas y muchachas menores de edad, so pena de destierro. Otro aspecto que se alude en esta ley es la de «proteger» a estas mujeres de las ambiciones materiales de los clérigos, prohibiéndoles que leguen su patrimonio a la Iglesia y, si esto sucede, será inmediatamente embargado por el fisco, yendo a parar a la *res privata*²⁶¹. En medio de una situación de enfrentamiento entre Iglesia e Imperio, es lógico que el emperador echara mano de todas las argucias legales posibles para asfixiar económicamente a su adversario. Con estas leyes se pretendía frenar la acumulación de poder de la institución eclesiástica en general y de algunos obispos en particular, como los de Roma o Alejandría –por citar los más «conflictivos» en este período–.

La Roma del último cuarto del siglo IV era un hervidero, en cuyas calles la plebe se levantaba constantemente por los retrasos en las donaciones, celebraciones de juegos o repartos de grano. A ello se unía la rapacidad de los gobernadores o su deseo por embellecer la ciudad. Es en este marco donde Amiano Marcelino encuadra el enfrentamiento entre Dámaso y Ursino por hacerse con el control del episcopado romano. Fue una lucha violenta, como demostraría la retirada de 137 cadáveres en la basílica de Sicinino. Tal estado de cosas hizo que el gobernador Vivencio abandonara Roma ante las dificultades para mantener el orden en la ciudad. Amiano presenta a los obispos de Roma como unos aristócratas más y de ahí sus ansias por hacerse con el obispado romano: podrían solicitar los dones de las matronas o dar banquetes como si de reyes se trataran. Amiano Marcelino recomienda a los obispos de Roma que vivan con la austeridad de algunos obispos provinciales²⁶².

3.2. El Segundo Concilio Ecuménico: Constantinopla-I (381)

Inmediatamente anterior a la celebración del concilio constantinopolitano, se dieron importantes pasos para fijar la ortodoxia por medio de la promulgación, entre los años 380-381, bajo Teodosio I, de un conjunto de leyes en las que se hace patente el camino emprendido por la Romanía en la identificación del Estado con uno de los grupos cristianos. Esta andadura tuvo como punto de partida el Edicto de Tesalónica, dado el 28 de febrero de 380. Supuso el establecimiento del dogma trinitario como el legal en todo el Imperio, introduciendo la diferenciación entre los *christianorum catholicorum* y los herejes, al tiempo que abría la puerta a la represión de quienes se apartasen del dogma bajo la forma de *divina prima vindicta*. Todas las acciones de castigo emprendidas por el poder civil están inspiradas por la voluntad celestial²⁶³.

Las tornas cambiaron al calor del Edicto de Tesalónica y el Concilio de Constantinopla. Tras la persecución a la que fueron sometidos los nicenos, se produjo un nuevo equilibrio entre el poder civil y el religioso, alineándose ambos entorno a las posiciones del catolicismo ortodoxo. Y ello se ve reflejado en la sede romana durante el pontificado de Siricio (384-399), en el que se reivindicó el papel de Roma como sede primada en tanto que el decreto contra las herejías de este papa se dio a conocer por todo el Imperio. Sin embargo, lo más llamativo de todo fue la elaboración de un archivo para refutar todas las herejías y el hecho de que la

²⁵⁹ Rufino de Aquilea: 11.10, p. 73.

²⁶⁰ *Liber Pontificalis*: p. 29.

²⁶¹ *CTh*: XVI, 2.20.

²⁶² Amiano Marcelino: 27.3.12-27.3.15.

²⁶³ *CTh*: XVI, 1.2

aceptación de los herejes debiera hacerse en presencia de toda la comunidad cristiana²⁶⁴.

El desarrollo del anterior Edicto vino un año más tarde, el 10 de enero de 381, y supuso un paso más en el reconocimiento del catolicismo como la única corriente lícita del cristianismo. En primer lugar, se aprecia el deseo de acabar con cualquier vestigio físico de las demás Iglesias cristianas por medio de la supresión de sus lugares de culto. La otra vertiente de la legislación de Teodosio I es la derogación de los privilegios concedidos a los herejes por anteriores emperadores, considerando que habían sido conseguidos con malas artes y engaños, con lo que la «inocencia» de los emperadores quedaba a salvo. Toda la ley es un espaldarazo a la fe de Nicea, cuyo credo se cuele en las disposiciones, insistiendo en el dogma trinitario para no dejar lugar a dudas acerca de la postura oficial. La ley iba dirigida especialmente contra unos determinados grupos, que aparecen identificados: arrianos, fotinianos y eunomianos, si bien el resto de herejías también estaban presentes en la fórmula: «sectas, abominables a causa de los nombres monstruosos de sus autores». La heterodoxia religiosa era un crimen y las autoridades emprendieron una campaña de limpieza de las ciudades decretando la expulsión de ellas de todos aquellos que no siguiesen la ortodoxia nicena²⁶⁵. Estas leyes tuvieron que ser renovadas en 388, añadiendo la imposibilidad de apelar al emperador²⁶⁶, con lo que se condenaba a los herejes a la marginalidad, sin ningún tipo de socorro posible.

El II Concilio Ecuménico (Constantinopla, 381) era una vuelta de tuerca a ciertos aspectos tratados en el anterior Concilio de Nicea, exclusivamente referidos a la organización territorial y la jurisdicción eclesiástica de las provincias. Además de la sanción de lo acordado en Nicea, su canon I contiene la reiteración del anatema contra los herejes²⁶⁷. En el canon II se insiste en el hecho de que a ningún obispo le estaba permitido intervenir en los asuntos de otra diócesis. Tal reiteración lleva a pensar que era una práctica que seguía siendo común y por ende, la estabilidad interna del Imperio era precaria, a causa de las rencillas entre los distintos obispos. Según la imagen que transmite este canon II, la organización eclesiástica era mucho más nítida y desarrollada en Oriente que en Occidente, donde el cristianismo estaba mucho menos extendido y la red urbana sobre la que se cimentan los obispados estaría menos desarrollada. Esto implica que el obispo occidental no tendría las mismas atribuciones ni el poder que alcanzaron sus colegas orientales.

Con la fundación de Constantinopla (11 de mayo de 330) se hizo necesaria una reorganización del mapa eclesiástico, ya que a la nueva capital, una ciudad que había nacido bajo el signo de la cruz²⁶⁸, no se la podía dejar sin una representación eclesiástica de primer orden. Según se expone en el canon III, Constantinopla es situada por orden de prelación, por delante de las sedes metropolitanas de Alejandría y Antioquía, pero un escalón por detrás de Roma, dado el fuerte componente simbólico de ésta en tanto que sede de Pedro y Pablo del que carece la ciudad del Bósforo²⁶⁹, por lo que se la quiere dotar de un pasado apostólico ficticio. Se va camino de aunar en una sola ciudad los poderes político y religioso. Y es por este motivo por el cual se decretó en Constantinopla una «limpieza» de herejes, debía ser una ciudad libre de cualquier «religión criminal»²⁷⁰. Se quería convertir a la capital en un centro político-

²⁶⁴ *Liber Pontificalis*: p. 30

²⁶⁵ *CTh*: XVI, 5.6.

²⁶⁶ *CTh*: XVI, 5.14.

²⁶⁷ I. ORTIZ URBINA, *Constantinopla...*, *op. cit.*, p. 285.

²⁶⁸ El carácter de ciudad cristiana no le fue dada desde su fundación por parte de Constantino, sino que se la fue dotando a lo largo de los reinados de sus sucesores, Constancio II, Teodosio I y Arcadio. Es la llegada de reliquias procedentes de varias partes del Imperio lo que hizo de Constantinopla una ciudad cristiana. *Vid.*: B. CROKE, *Count Marcellinus...*, *op. cit.*, pp. 117-119; H. BRANDT, *Constantino*. Barcelona, 2007, p. 119.

²⁶⁹ I. ORTIZ URBINA, *Constantinopla...*, *op. cit.*, p. 286.

²⁷⁰ *CTh*: XVI, 5.13. Ley de 21 de enero de 384. Habrá más leyes en las que se prohíba a los herejes su entrada en la Capital. *Vid.* *CTh*: XVI, 5.30 y 5.33. Estas medidas tendrán igualmente su correlato en Roma, si bien en una fecha

religioso, alejando, en la medida de lo posible, las controversias teológicas que agitaban a otras ciudades orientales como Antioquía o Alejandría²⁷¹. Una paz urbana que debería ser un espejo para el resto del Imperio, pero sobre todo porque cualquier motín auspiciado por las diferencias religiosas podía hacer caer al emperador y sumir a la Romanía en una inestabilidad crónica.

Como consecuencia directa del Concilio de Constantinopla se promulgaron dos leyes con una diferencia de escasos días y cuyo fondo era el mismo. La primera, del día 19 de julio de 381, suponía la confiscación de los bienes e iglesias arrianas²⁷², mientras que la segunda, de 30 de julio de ese mismo año, era una ley por la cual se ordenaba devolver las iglesias que hasta la fecha habían sido ocupadas por el clero arriano. Fue Auxonio²⁷³, procónsul de Asia, el encargado de llevar a cabo el «cambio de titularidad» de los templos. Tenemos un listado de obispos católicos a los que se sitúa a la cabeza de sus respectivas diócesis: Nectario de Constantinopla (381-397)²⁷⁴ y Timoteo de Alejandría; en Oriente: Pelagio de Laodicea y Diodoro de Tarso; en Asia: Amphiloque de Iconio y Óptimo de Antioquía; en el Ponto: Heladio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Terennio de Escitia y Marmario de Marcianópolis²⁷⁵.

Una carta sinodal de Constantinopla con fecha del año 382, alude a las persecuciones que los ortodoxos-católicos habían sufrido a manos de los arrianos. Hay una idea de expiación de los pecados. Dios ha permitido el encumbramiento de los arrianos para poner a prueba a sus fieles: «tal vez porque Dios nos ama ha querido ejercitarnos en esta multitud de pruebas»²⁷⁶. El arrianismo imperial parece ser que se había sentido con virulencia en la *pars Orientalis* del Imperio, tal y como se desprende de las palabras con las que el sínodo constantinopolitano se dirigió a Roma: «[...] ahora vosotros no reinéis sin nosotros»²⁷⁷. Para validar la doctrina aprobada en Nicea, se alude a la antigüedad²⁷⁸ frente a la novedad que representa la herejía. En la enumeración de las sedes que han sido recuperadas por los ortodoxos vemos algunas continuidades como la de Nectario en Constantinopla. No obstante, en «la antiquísima y verdaderamente apostólica» Antioquía, Óptimo es sustituido por Flaviano y aparece mencionada Jerusalén con Flaviano a la cabeza²⁷⁹. La no alusión a Alejandría hace presuponer que pudo tratarse de una maniobra de los preladados orientales para acercarse a Roma con el fin de contrarrestar el empuje de la sede del Nilo. Esta conclusión se vería reforzada al no estar citados otros obispos; se trata pues de un asunto exclusivamente de alta política eclesiástica.

Pero el compromiso con la fe nicena no era tan tajante. Con respecto al trato que deben darles a los herejes, en la legislación romana se aprecian múltiples contradicciones. El mejor ejemplo de esto lo tenemos en una ley dada en Milán el 23 de enero de 386, en la que se reconoce el derecho de reunión a aquellos que suscribieron el concilio semi-arriano celebrado en 359 en la ciudad de Rímmini, cuyos cánones fueron ratificados en Constantinopla en 360²⁸⁰. Esta ley entra en contradicción con lo establecido el 3 ó 20 de agosto de 379, con la que se

más tardía (425) cuando se expulsa de la Ciudad Eterna a maniqueos, herejes y astrólogos, a todos los que están en contra del Papa, *vid. CTh: XVI, 5.62.*

²⁷¹ A. DUCÉLLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, *op. cit.*, p. 48.

²⁷² *CTh: XVI, 5.8.*

²⁷³ Es la única información de la que disponemos para este personaje. *Vid.: PLRE, I: Auxonius 2, p. 143.*

²⁷⁴ El ascenso de Nectario al obispado de Constantinopla es un ejemplo de cómo los cargos eclesiásticos comenzaron a ser vistos como parte del *cursus honorum* por las elites del Bajo Imperio Romano. En este caso, Nectario pertenecía al *ordo senatorial* de la nueva capital donde fue *praetor urbanus*. Es el paso de las instituciones civiles a las religiosas sin ningún tipo de ruptura: el obispado es una magistratura municipal más. *Vid.: PLRE, I: Nectarius 2, p. 621.*

²⁷⁵ *CTh: XVI, 1.3.*

²⁷⁶ I. ORTIZ URBINA, *Constantinopla...*, *op. cit.*, p. 287.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 288.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 289.

²⁸⁰ *CTh: XVI, 1.4.*

derogaba un rescripto de Graciano otorgando la libertad de culto a otros grupos cristianos²⁸¹, o la de 25 de julio de 383 que reafirmaba esa prohibición²⁸² a favor de los católicos. Justina, como regente de Valentiniano II (375-392) entre 383-388, auspició una persecución contra el catolicismo, según Agustín de Hipona «por causa de su herejía, en la que había sido embaucada por los arrianos»²⁸³, eludiendo por esta vía una crítica abierta a la actuación de la regente y haciendo caer toda la responsabilidad en los malos consejeros. Es esta una actitud muy habitual en los propagandistas cristianos que por nada pretenden cuestionar el sistema político vigente.

Sin embargo, la política pro-arriana finalizaría el 9 de agosto de 387, cuando se puso punto y final a cualquier atisbo de tolerancia hacia los seguidores de Arrio mediante la derogación de todas las leyes anteriores que les eran favorables²⁸⁴. La principal conclusión que podemos extraer es que la política religiosa romana se basó generalmente en el pragmatismo, adaptándose a las necesidades que marcaba la coyuntura política del momento. Esta idea sería válida al menos hasta finales del siglo IV.

Una de las principales consecuencias del II Concilio Ecuménico –y que deriva a su vez de lo que se ha vivido en el Imperio– es el hecho de que, a partir de este momento, los emperadores comprendieron que la disidencia religiosa era un serio peligro para la estabilidad interna del Estado. Es este sentido, podemos citar la anterior ley milanesa: una de las disposiciones reserva duros castigos a quien perturbe la paz de las Iglesias, acto que es elevado a la categoría de ataque a la majestad imperial²⁸⁵. Teniendo en cuenta el contexto en el que fue promulgada, podría interpretarse como un aviso a los católicos para que no atacasen a los arrianos. Pero pasado este acercamiento a posturas semiarrianas, los ataques a iglesias, sacerdotes y obispos católicos son equiparados a los crímenes de lesa majestad, y deberán responder con su sangre y su cabeza²⁸⁶. Mediante esta medida, Imperio e Iglesia quedaban asimilados formando un solo cuerpo. Y para evitar esto último, en 388 se prohibieron las discusiones teológicas en público bajo pena de «un castigo adecuado y un suplicio merecido»²⁸⁷, todo ello en la línea de la dureza general del sistema penal romano vigente en el que se inscribe, sin duda alguna, la Iglesia en tanto que institución del Imperio. No obstante, hubo una suavización de la pena para quienes discutieran de religión en público ocasionando disturbios: en 392 se estipulaba la deportación como castigo²⁸⁸. Esta actitud adoptada por los legisladores indicaría que la severidad de las penas impuestas no era el camino más adecuado: los ejecutados pasaban a engrosar la lista de mártires, con lo que se cargaban de mayor legitimidad frente al poder político, incrementando los posibles problemas con determinados grupos cristianos, alentados por el fanatismo. Esta línea de actuación, por extraño que pueda parecer, no es defendida por todos los obispos. Agustín de Hipona fue uno de los que marcó la diferencia a pesar de su condena de la herejía. El obispo norteafricano abogaba por una

²⁸¹ *CTh*: XVI, 5.5.

²⁸² *CTh*: XVI, 5.11.

²⁸³ Agustín de Hipona: 9.VII.15.

²⁸⁴ *CTh*: XVI, 5.16. Esta ley introduce un aspecto novedoso, ya que en ningún momento se había producido el desmonte de lo legislado por otros emperadores. De hecho, ni siquiera las leyes promulgadas por Juliano fueron abolidas. En tiempos de Agustín de Hipona seguía vigente la prohibición que pesaba sobre los cristianos de enseñar literatura y retórica [*Confesiones*, 8.V.10]. Esta ley vendría a sumarse a otras con carácter retroactivo, como ya vimos con la de 8 de mayo de 381 respecto a los maniqueos. Todas estas «violaciones» de los usos comunes en el Derecho romano son indicativos de la gravedad que revestía la herejía: la heterodoxia religiosa era sinónimo de rebelión política en tanto que Iglesia e Imperio eran un todo. Se puede concluir que el mantenimiento del entramado legislativo romano estaba ligado a la estabilidad interna. Pervivieron aquellas leyes que no atentaban contra la hegemonía de lo establecido como ortodoxo.

²⁸⁵ *CTh*: XVI, 1.4.

²⁸⁶ *CTh*: XVI, 4.1.

²⁸⁷ *CTh*: XVI, 4.2.

²⁸⁸ *CTh*: XVI, 4.3.

solución pacífica; a la heterodoxia no se la debía combatir *manu militari*, sino que debía ser el propio hereje quien, a través de la lectura y la reflexión, debía darse cuenta de su error y dar marcha atrás. Se trata de una cuestión perteneciente al ámbito de lo privado, a lo estrictamente religioso, por lo que debía ser ventilado exclusivamente en el seno de la Iglesia²⁸⁹.

Esta identificación entre la Iglesia y la Romanía quizás sea el mayor triunfo del cristianismo ortodoxo. Las elites cultas, tanto paganas como cristianas, compartían una misma idea de estabilidad política que tiende hacia una monarquía absoluta, a imagen y semejanza del poder divino. Pero fueron los cristianos quienes mejor hicieron esa labor de asimilación al establecer una equiparación entre Cristo y el emperador, que se convierte en el depositario de la fe verdadera, por lo que recibe un poder terrenal ilimitado sólo restringido por la tradición republicana romana de las leyes vigentes que el emperador tiene que respetar. Éste es el único obstáculo existente para la imposición de una teocracia perfecta²⁹⁰.

Pero aún habrá de producirse un hito más en la cristianización del Imperio tras el Concilio de Constantinopla y el Edicto de Tesalónica. La promulgación el 3 de diciembre de 384 de una ley que prohibió la construcción de iglesias privadas para el culto arriano o de otras herejías, estipulándose que, en caso de contravenir la ley, los bienes del patrono pasarían a la *res privata* del emperador. Parece ser que numerosos funcionarios, entre ellos los gobernadores y curiales, hicieron caso omiso a estas leyes –como venimos señalando– por lo que también se les reserva la pena capital: *sententiae damnationique subdantur*²⁹¹.

Todo indica, al parecer, que estas iglesias privadas eran un caldo de cultivo para las doctrinas heréticas, al amparo de sus patronos. La situación hace pensar que entre ciertos grupos aristocráticos/terratenientes, el arrianismo habría calado de manera nada desdeñable. Es interesante ver en este sentido, cómo ante un mismo hecho –la pertenencia a una Iglesia herética– había dos varas de medir: el patrono era condenado al pago de una multa de 10 libras de oro que, como no podía ser de otro modo, iba al tesoro privado del emperador; para el siervo estaban reservados los azotes y el destierro²⁹². En esta línea por controlar lo que pasaba en los latifundios y como consecuencia del problema de los sacerdotes itinerantes, que no se había solucionado a pesar de lo dispuesto a partir de Nicea, se estableció que en las iglesias particulares o de los *vicus*, se ordenaran clérigos provenientes de estos mismos lugares, ya que conocían mejor la situación de los fieles²⁹³. Pero es también un modo de evitar que las sedes *a priori* más pobres quedaran vacantes porque el obispo había marchado a otra ciudad en busca de mayores beneficios y honores, una situación que seguía sin solucionarse en el siglo V²⁹⁴. De este modo controlaban que no se expandiesen las herejías al tiempo que tenemos otra muestra más, aplicada a la Iglesia, de la sujeción del individuo a la tierra que lo vio nacer.

3.3. El Tercer Concilio Ecuménico: Éfeso (Éfeso-I: 431; Éfeso-II: 449)

A pesar del espaldarazo que supuso el Concilio de Constantinopla para la ortodoxia, ésta distó mucho de estar del mismo lado, ya que los emperadores bascularon entre las diversas tendencias existentes en el seno del cristianismo. El apoyo a una u otra confesión estaba en función de la necesidad de contar con el apoyo de las poblaciones de Oriente, fundamental para perpetuarse en el poder y mantener las estructuras imperiales. El emperador juega la baza de la división y el antagonismo entre las sedes patriarcales para asegurarse de que ninguna de ellas

²⁸⁹ Agustín de Hipona: 3.XII.21.

²⁹⁰ A. DUCCELLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, op. cit., pp. 38-39.

²⁹¹ *CTh*: XVI, 5.12.

²⁹² *CTh*: XVI, 5.21. Ley de 15 de junio de 392.

²⁹³ *CTh*: XVI, 2.33. Ley de 27 de julio de 398.

²⁹⁴ Sinesio de Cirene: 66.

alcanzaba una posición hegemónica sobre el resto²⁹⁵. La pugna más destacada fue, sin lugar a dudas, la mantenida entre Constantinopla y Alejandría, que no era –al fin y al cabo– sino una lucha entre el poder político representado por el emperador y el poder religioso que encarnaba el patriarca alejandrino, en tanto que líder espiritual del centro neurálgico de la cultura mediterránea. Habría que leerlo también como una muestra de resistencia a las medidas centralizadoras impulsadas desde Constantinopla; como un deseo al mismo tiempo de mantener la independencia religiosa y urbana, y de no perder la influencia que tenía Alejandría sobre otras diócesis.

El intervencionismo de la sede de Alejandría en los asuntos de otros obispados se hizo mucho más patente durante el patriarcado de Teófilo (385-412), tío de Cirilo y seguidor de la línea marcada por Atanasio, del que fue secretario. Buena prueba de ello era el sobrenombre con el que se le conocía: el «faraón cristiano». Un primer ejemplo fue la persecución de los paganos que posiblemente desde la ciudad del Delta habían marchado a Jerusalén, donde habían levantado un templo para sus cultos²⁹⁶. Inmediatamente, el patriarca movilizó a los monjes capitaneados por Pacomio para acabar con este templo. Esto evidencia asimismo la utilización del movimiento monástico como fuerza de choque, instrumentalizado por la jerarquía eclesiástica. Esta acción fue una invasión de Jerusalén, posiblemente no exenta de violencia para expulsar a los paganos del templo, que quedó convertido en un monasterio²⁹⁷. La imagen que transmite esta actuación es la de una Jerusalén en la que aún el cristianismo no estaba fuertemente implantado; de hecho, la acción no partió del emperador Teodosio II, sino que fue resultado de la iniciativa particular del patriarca. De ello se deriva otra consecuencia fundamental: Alejandría como un poder regional que adopta competencias propias del gobierno imperial, abundando en la imagen del patriarca alejandrino como emperador en la sombra. Y como todo emperador que se precie, necesitaba de una guardia pretoriana, en este caso formada por los soldados de Cristo, por los monjes del desierto egipcio. Era el inicio de una política de cristianización a ultranza, entendida como una limpieza de las inmundicias de este mundo²⁹⁸.

Para las Iglesias orientales a lo largo de todo el siglo V d.C. el riesgo no venía de una posible imitación del Occidente, sumido en un estado de anarquía al que se había llegado con la creación de unas cuasi-Iglesias-nacionales en Hispania o Galia, controladas por las aristocracias regionales. El verdadero peligro lo representaba el crecimiento de Constantinopla y su carácter de ciudad cortesana. Esto fue lo que realmente dio al patriarcado de Roma una posición ventajosa, ya que se trataba del obispo de la mayor ciudad no-griega del Imperio. Por un lado, las sedes de Antioquía y Alejandría intentaban atraerse el apoyo de su colega romano para situar a sus candidatos en el solio constantinopolitano. Por el otro, los emperadores de Oriente seguían siendo en su mayoría latinos, por lo que sus simpatías instintivamente se inclinaban más hacia Roma que hacia cualquiera de las otras sedes para tomar una decisión²⁹⁹. Hay autores que, como R. Teja, apuntan a los monjes y al monacato como el verdadero problema de Iglesia entre los siglos IV-V por sus reticencias a integrarse en la institución³⁰⁰, más allá del desafío de heresiarcas y disputas entre obispados.

No obstante, el reinado de Teodosio II, estuvo mediatizado en muy buena medida por los enfrentamientos cortesanos. En primer lugar, por la enemistad patente entre las dos augustas: Pulqueria –hermana del emperador– y Atenais/Eudocia –la esposa–. Pero sobre todo por las luchas entre las dos sedes «académicas»/patriarcales: la Antioquía representada por Nestorio y la Alejandría de Cirilo. En torno a las dos augustas se irían tejiendo sendas redes de apoyos

²⁹⁵ A. DUCELLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, op. cit., pp. 84-85.

²⁹⁶ Severo de Hermópolis: XI, p. 425.

²⁹⁷ Severo de Hermópolis: XI, p. 425.

²⁹⁸ Severo de Hermópolis: XI, p. 426.

²⁹⁹ P. BROWN, *El primer milenio...*, op. cit., p. 68.

³⁰⁰ R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, op. cit., p. 164.

para los dos patriarcas: Nestorio auxiliado por Atenais/Eudocia, y Cirilio que encontró soporte en Pulqueria. Esta misma Pulqueria fue quien logró la expulsión total de los paganos de la administración del Imperio *ca.* 415-416³⁰¹, medida que muestra el poder alcanzado por la hermana del emperador, capaz de alejar a una parte considerable de la aristocracia romana de los puestos que tradicionalmente habían venido ocupando. Precisamente, uno de los afectados por esta, junto con otras medidas anti-paganas, sería Leoncio, padre de Atenais/Eudocia, profesor de la Academia de Atenas.

Una de nuestras principales fuentes para conocer lo que sucedió en Alejandría, Severo de Hermópolis, corre un tupido velo de silencio sobre la implicación de Teófilo en la deposición de Juan Crisóstomo y su participación en el Concilio de la Encina. Por ello debemos recurrir a otros testimonios para hacernos una idea de lo que sucedió entre Teófilo y el patriarca de Constantinopla.

Tras la muerte de Nectario en 397, Teófilo trató de influir en el nombramiento de su sucesor, intentando que el elegido fuera su candidato, Isidoro³⁰². No obstante, se impuso la opinión de Arcadio y los demás obispos, que nombraron a Juan de Antioquía/Crisóstomo³⁰³. Como consecuencia de este revés, Teófilo llevó a cabo un sutil juego diplomático a dos bandas tratando de ganarse para su causa tanto al emperador como al usurpador Máximo (383-384) en Roma, con el fin de apoyar las pretensiones de su candidato al solio. No obstante, su ardid fue descubierto y, sorprendentemente, sin consecuencias para los implicados³⁰⁴.

Nombrado obispo de la Capital en 398, con 50 años de edad, el nuevo patriarca se dedicó a reformar las costumbres, atacando la avaricia y la glotonería, extendiendo la influencia de la sede constantinopolitana por Tracia, Asia y el Ponto. No es de extrañar que chocara frontalmente con Alejandría, utilizando los mismos métodos que Teófilo. Juan Crisóstomo no dudó en mandar a sus monjes contra Fenicia, siendo también él quien iniciara la evangelización de los godos en su propia lengua. Miguel el Sirio destaca que leía a Orígenes, cuyas obras habían sido proscritas por Teófilo³⁰⁵. El intervencionismo alejandrino llevó al patriarca a apoyar a uno de los opositores a Juan, Severiano de Gabala, quien contaba con el apoyo de la emperatriz Eudoxia, a quien el patriarca de Constantinopla apodaba Jezabel³⁰⁶, con todo lo que implica el símil bíblico. Para Crisóstomo, el hecho de que la emperatriz erigiera una estatua suya de plata sobre una columna de pórfido frente a Santa Sofía, fue el colmo de la vanidad de Eudoxia³⁰⁷, ganándose así su enemistad.

En su intento por desestabilizar la posición de Juan Crisóstomo al frente del patriarcado, Teófilo nombró a varios diáconos en la iglesia de San Juan sin permiso del patriarca de Constantinopla³⁰⁸. Esta injerencia tal vez esté detrás del apoyo que la sede de Constantinopla prestó a un grupo de monjes disconformes con Teófilo, que no debía ser un gran teólogo por los argumentos vanos que dio al anatematizar las obras de Orígenes³⁰⁹. Esta acusación de origenismo contra Crisóstomo³¹⁰ es un claro ejemplo del uso político de la imputación de herejía, lo que implica la deslegitimación del enemigo y la posibilidad de acabar con él.

³⁰¹ A. DUCCELLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, *op. cit.*, p. 38.

³⁰² J.-B. CHABOT, *Chronique du Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche*, Bruselas, 1963 [cit.: Miguel el Sirio], Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, p. 2.

³⁰³ Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, p. 3.

³⁰⁴ Sozomeno, *HE*: VIII.2; Sócrates, *HE*: VI.2. Sobre el usurpador Máximo, *vid.*: «Magnus Maximus 39», *PLRE*, vol. I, p. 588.

³⁰⁵ Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, pp. 4-5.

³⁰⁶ Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, pp. 5-6.

³⁰⁷ B. CROKE, *The Chronicle of Marcellinus*. Sidney, 1995 [cit.: *Crónica de Marcelino*], *Crónica de Marcelino*: s.a. 403.2; *Id.*, *Count Marcellinus...*, *op. cit.*, p. 108.

³⁰⁸ Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, p. 6

³⁰⁹ Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, p. 7.

³¹⁰ Paladio: I, p. 174.

Es esta actitud la que finalmente empujó al patriarca de Alejandría a convocar un sínodo para deponer a su homólogo constantinopolitano, sin que éste supiera nada, aludiendo como principal motivo la prepotencia, que expuso su rival Severiano³¹¹; buscaban deponerlo en ausencia –premeditada– del concilio. El apoyo que las mujeres de la casa imperial dieron a los partidarios de Teófilo fue fundamental para que sus posturas acabaran triunfando: el intento de retirar la estatua de la emperatriz, le acarreó a Juan Crisóstomo la pérdida del favor imperial³¹². No obstante, la deposición del patriarca de Constantinopla se hizo a instancias de los obispos que se habían coaligado en su contra, sin que el emperador tuviera nada que ver en el asunto³¹³. A pesar de todo esto, el patriarca contaba con el sostén de la población de Constantinopla, que se amotinó mostrándole así su apoyo. Pero no sólo del pueblo. Estas simpatías por la figura de Juan Crisóstomo se manifestaron sobre todo entre la población de lengua latina proveniente del Ilírico, como queda recogido en la *Crónica* del *comes* Marcelino³¹⁴.

Nuevamente, es la legislación promulgada en estos años la que nos permite conocer cuál fue el alcance de la movilización en apoyo del depuesto Juan Crisóstomo. El 29 de enero de 404 se estableció que ningún funcionario público participase en las querellas religiosas y, en caso de hacerlo, perderían su condición, algo que se haría visible mediante la retirada del *cingulum* –señal de su rango– que además iba acompañada de la confiscación de bienes³¹⁵. El 11 de septiembre de 404 se produce una vuelta de tuerca: los esclavos que participaran en los tumultos de apoyo a Juan Crisóstomo en Constantinopla serían castigados y además, sus amos pagarían una multa de 3 libras de oro. El patriarca tuvo que tener entre sus valedores a los cambistas y otros gremios que no se especifican. Es significativo el hecho de que fueran los gremios los que pagaran las multas (50 libras de oro) como responsables, reflejo del corporativismo que reinaba en la sociedad tardoantigua, en la que el individuo sólo tenía consideración en tanto que miembro de un colectivo, en este caso profesional, pero también religioso. No obstante, esto no es óbice para que también se establezcan penas corporales de carácter corporal para el infractor³¹⁶.

A su vez, se prohibió la presencia en Constantinopla de obispos y clérigos *peregrini*, es decir, aquellos que iban vagando de sede en sede y parroquia en parroquia. Esto indica que a pesar de lo establecido en los concilios ecuménicos al respecto, era muy difícil acabar con una movilidad geográfica que estaba en la base del mismo Imperio. La ley deja muy claro que estos clérigos estuvieron implicados en los disturbios, pero el castigo no recae sobre ellos, sino sobre quienes les dieran albergue³¹⁷. Son estos residentes quienes tienen bienes sobre los que hacer recaer la pena además de –algo obvio– ser colaboradores necesarios en la revuelta.

El mero hecho de aparecer mencionados en las leyes, tanto los gremios como estos *peregrini*, indica la importancia que tuvo el levantamiento a favor del patriarca y la amplia base social con la que contó. Era una rebelión contra lo que a todas luces era una injerencia, no sólo de un patriarcado foráneo como el de Alejandría, sino también del emperador en asuntos eclesiásticos. Las preguntas que debemos plantearnos, conociendo la predisposición de Juan Crisóstomo a incendiar los ánimos desde el púlpito, son ¿cómo se comportó el patriarca frente al emperador y su esposa cuando aquél lo abandonó a su suerte? La revuelta popular ¿fue alentada por Juan Crisóstomo y sus partidarios para forzar la situación? El apoyo de los cambistas –recordemos que son los únicos citados expresamente– indicaría una ligazón con el mundo de las finanzas, ¿la expansión del Patriarcado de Constantinopla a costa de Alejandría

³¹¹ Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, p. 8.

³¹² Miguel el Sirio: vol. II, VIII.1, p. 8.

³¹³ *Crónica de Marcelino*: s.a. 403.3.

³¹⁴ B. CROKE, *Count Marcellinus...*, *op. cit.*, pp. 95-97.

³¹⁵ *CTh*: XVI, 4.4.

³¹⁶ *CTh*: XVI, 4.5.

³¹⁷ *CTh*: XVI, 2.37.

estaba beneficiando a este gremio? Tal vez podría estar escondiendo el sustento de Juan Crisóstomo por parte de los judíos, extremo este que desechamos teniendo en cuenta las homilías que pronunció en Antioquía contra el judaísmo. De un modo u otro, estamos ante una estación más en el enfrentamiento entre las dos sedes episcopales más poderosas de Oriente, justo en el momento en el que el episcopado de la Capital reclama un papel hegemónico, desplazando a la sede del Delta.

Fueron estos acontecimientos los que marcaron las posteriores relaciones entre Constantinopla y Alejandría, pero sobre todo el enfrentamiento que sostuvieron dos de las principales figuras eclesiásticas y políticas del siglo V: Nestorio y Cirilo. A pesar de las diferencias insoslayables que mantuvieron, ambos patriarcas tuvieron unas trayectorias muy similares, ya que se vieron obligados a poner orden en las dos ciudades más importantes del Mediterráneo. Cirilo era el hombre fuerte que llegó a Alejandría en un momento convulso y se vio obligado a tomar las riendas de la situación: era patriarca cuando los *parabalani* asesinaron a la filósofa pagana Hipatia.

Debemos detenernos para hacer algunas valoraciones acerca de esta «milicia religiosa» y su papel en la ciudad del Delta. Una vez más, es la legislación, el Código de Teodosio, el que ayudará a establecer una imagen más veraz de lo que pudo haber sucedido, al carecer de las implicaciones que puedan tener las fuentes cronísticas. Como respuesta a una embajada de descontentos con el patriarca Cirilo, el emperador Teodosio II entró a legislar para poner orden sobre los *parabalani* y detener el terror que habían extendido por las calles de Alejandría. Habían pasado de ser una cofradía de asistencia a los enfermos a convertirse en un grupo paramilitar que amenazaba a todos los que no estaban de acuerdo con sus posiciones religiosas. Fueron ellos quienes impusieron su particular visión del cristianismo a los grupos urbanos más bajos, al ciudadano tipo del Bajo Imperio. La primera medida que adoptó el emperador fue establecer que sólo podían reclutar a los pobres y que sus miembros no serían más de 500. Los alejandrinos con una cierta riqueza estaban excluidos porque la pertenencia a los *parabalani* traía aparejada la exención de ostentar cargo público. No obstante, queremos ver detrás de esta medida, no sólo un carácter cívico y fiscal, sino también un intento por parte de las autoridades imperiales para que los poderosos de Alejandría no instrumentalizaran esta «milicia» y la empleasen en sus rencillas internas, bajo el paraguas de la lucha contra la herejía. El carácter turbulento de la política y la sociedad egipcias se debería en parte, a la explotación *colonial* a la que fue sometido Egipto, situación que habría comenzado a cambiar tras la revolución del siglo IV, con la creación de una nueva cultura con dos polos *a priori* contrapuestos, como es el monacato de carácter popular y una Academia de Alejandría convenientemente domesticada³¹⁸.

En ese intento por preservar la paz interna en las ciudades que vimos como resultado del Concilio de Constantinopla y el Edicto de Tesalónica, se prohíbe a los *parabalani* acudir a los espectáculos públicos y a los tribunales, a no ser que el juzgado o el abogado pertenecieran a la cofradía³¹⁹. Pero estas medidas adoptadas el 5 de octubre de 416, fueron modificadas en febrero de 418, ascendiendo el número de 500 a 600. Sin embargo, lo más destacado es que se puso directamente bajo las órdenes del patriarca³²⁰, es decir, la «milicia» de los *parabalani* se convertía en el brazo armado del Patriarcado. Esto último hay que tenerlo en cuenta para entender la postura de Cirilo frente a Nestorio. Todo aquel que amenazara su posición al frente de la sede del Nilo era susceptible de ser eliminado por el medio que fuera.

La formación que recibió Cirilo, en la línea de la que tuvo su tío y predecesor Teófilo, es indicativa de cuál era considerada como la «postura ortodoxa» por parte de la Iglesia egipcia. Fue enviado a formarse como monje «al monte Nitria, en el desierto de San Macario»³²¹,

³¹⁸ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., p. 54.

³¹⁹ *CTh*: XVI, 2.42.

³²⁰ *CTh*: XVI, 2.43.

³²¹ Severo de Hermópolis: XI, p. 427.

ubicado junto a la actual El Barnûgi, a unos 65 km. al sureste de Alejandría. Teófilo encomendó la formación teológica de Cirilo a Serapión el Sabio, quien le enseñó la verdadera doctrina de la Iglesia. Los libros que según Severo de Hermópolis, le sirvieron para su formación debían ser los que conformaban el canon entre finales del siglo IV-V, tal y como indicó Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*: los cuatro Evangelios, las cartas católicas, los *Hechos de los Apóstoles* y la *I Carta de los Romanos* de Pablo³²². Tras completar su formación, fue llamado a Alejandría por su tío el patriarca, donde sorprendió a los sabios y sacerdotes –según esta biografía– por la forma en que leía y su «gran humildad»³²³, algo que brilló por su ausencia en momentos posteriores. Severo lo presenta como un gran teólogo que en ningún momento dejó de profundizar en «los escritos de los doctores de la Iglesia ortodoxa, Atanasio, Dionisio y Clemente, patriarca de Roma, y Eusebio, Basilio, obispo de Armenia y Basilio, obispo de Capadocia», pero rechazó las obras de Orígenes³²⁴, consideradas heréticas.

El hecho de que nada más ser reconocido Cirilo como sucesor de Teófilo, nombrara a una serie de sacerdotes tomando posesión de todas las iglesias de su diócesis, es indicativo del deseo del nuevo patriarca por nombrar a sus leales para controlar la sede de Alejandría y eliminar cualquier atisbo de oposición a su pontificado³²⁵. No hay que olvidar que lo que se ha producido tras la muerte del anterior patriarca ha sido una sucesión casi monárquica que quizás causó malestar entre algunos sectores del clero alejandrino.

La visión del cristianismo que se impuso fue la de los monjes: un cristianismo sin la influencia de la filosofía pagana; un monoteísmo más puro en el que estaba fuera de lugar la especulación sobre la naturaleza de Cristo. Es también el cristianismo que va perfilándose en la obra de otros teólogos de finales del siglo IV y comienzos del V, como Agustín de Hipona. Sus ideas estaban mucho más próximas a lo que más adelante sería el monofisismo y su insistencia en la unicidad de Dios, que a las tesis triunfantes en Calcedonia, cuya dualidad está próxima al maniqueísmo, con la aceptación de una naturaleza humana en Cristo³²⁶. Cirilo emprendió una campaña de catequización en su sede, con el fin de afianzar un cristianismo que aún tenía que pugnar con la religión tradicional, o dejar a un lado sus influencias; de ahí que sus homilias se copiaran y distribuyeran por toda la diócesis de Alejandría³²⁷. Esta difusión de las doctrinas católicas tenía necesariamente que forzar el choque con los paganos, surgiendo la controversia. Los argumentos esgrimidos por «cierto filósofo» contra los cristianos se basaban fundamentalmente en los escritos del emperador Juliano, reconociendo además la extensión de los mismos por todo el Imperio, a pesar del tiempo transcurrido desde su muerte y la vuelta al cristianismo. Severo reconoce que el patriarca Cirilo –quien compara la obra anticristiana del emperador con la de Orígenes– es incapaz de erradicar este tipo de literatura de su sede. Estaba muy extendida y había copias en muchas bibliotecas privadas³²⁸, de lo que se desprende que la elite culta de Alejandría seguía siendo pagana. La pervivencia de este tipo de literatura, pero sobre todo su utilización en las polémicas, indican que, al contrario de lo que se pueda pensar, el Imperio seguía haciendo gala del eclecticismo religioso que siempre lo había caracterizado. No obstante, personajes como Cirilo trataron de hacer que esto cambiase, buscando la ayuda del emperador Teodosio II para imponer su visión. De hecho, el patriarca de Alejandría escribió una carta al emperador solicitando su ayuda para encontrar y quemar todas las copias de las obras de Juliano, a lo que Teodosio –recordemos que rodeado de monjes– accedió, solicitando

³²² Severo de Hermópolis: XI, p. 428.

³²³ Severo de Hermópolis: XI, p. 428-429.

³²⁴ Severo de Hermópolis: XI, p. 429.

³²⁵ Severo de Hermópolis: XII, p. 430.

³²⁶ Agustín de Hipona: 7.XIV.20.

³²⁷ Severo de Hermópolis: XII, p. 431.

³²⁸ Severo de Hermópolis: XII, pp. 431-432.

la bendición del patriarca Cirilo para el Imperio³²⁹. No es difícil imaginar que bajo la fórmula empleada por Severo de Hermópolis: «Entonces el Abba Cirilo se regocijó» se esconde una oleada de represión y quema de libros en una de las antiguas capitales culturales del mundo helenístico. En este marco de enfrentamiento con el paganismo debemos situar la muerte de Hipatia a manos de los fanáticos *parabalani*, como ya se ha señalado.

La principal acusación de Nestorio contra Cirilo fue el empleo de los monjes como fuerza de choque contra él. Casi desde sus orígenes, el monacato se convirtió en el abanderado de la ortodoxia frente a la herejía que –sospechan– subyace en todas las decisiones en materia religiosa adoptadas por las autoridades civiles y eclesiásticas. Los monjes son los depositarios de la pureza del cristianismo frente a la corrupción introducida por obispos y otros funcionarios. En Constantinopla, se oponían sistemáticamente al obispo, convirtiendo la lucha contra la herejía en la capital en su razón de ser. Siempre se alineaban con las posturas del patriarca de Alejandría, que supo atraerse a los monjes egipcios y no tuvo empacho en explotar el conflicto interno en Constantinopla en beneficio propio³³⁰. Las palabras que usa Nestorio para acusar a su rival en Alejandría permiten conocer que los motivos de su disputa iban más allá de lo teológico: «Tú eres obispo de Alejandría y metes la mano en la Iglesia de Constantinopla»³³¹. Por lo que se puede entrever, el fondo de la cuestión son las divisiones entre el pueblo de la capital del Imperio acerca del culto mariano. Acusaban de «maniqueos» a quienes llamaban a María madre de Dios mientras que llamaban «fotinianos»³³² a los que decían que sólo era madre del hombre. El patriarca llegó a la conclusión de que ambos grupos desconocían por completo los dogmas en los que se basaban para acusar a sus contrarios³³³. Llamarla *Christothokos* es la solución de consenso que da Nestorio, ateniéndose a lo ya fijado por los Concilios de Nicea y Constantinopla I³³⁴. En una carta que el monje egipcio Elías envió a Cosme de Antioquía, en la que narra la vida de Nestorio, da la clave para entender la animadversión contra el patriarca:

[...] los clérigos se arrogaban la autoridad en la Iglesia, los monjes (en contra de sus reglas) salían a las plazas públicas, los *barbelios*³³⁵ osaban entrar en las iglesias con los cristianos; en una palabra, la ciudad se hallaba en pleno desorden³³⁶.

Los monjes parecen haber sido una fuente constante de problemas en las ciudades. El hecho es que su presencia en ellas fue prohibida al entender que su puesto estaba en los lugares alejados del mundo³³⁷, pero hubo que dar marcha atrás y abolir esta medida³³⁸. La explicación

³²⁹ Severo de Hermópolis: XII, p. 432.

³³⁰ Atanasio consiguió imponerse a los monjes, haciendo que reconocieran al patriarca como «padre de los monjes», título que nadie discutía. Vid.: R. TEJA, *Emperadores, obispos..., op. cit.*, pp. 176-177.

³³¹ Nestorio, *Heraclida*: p. 89.

³³² Según el catálogo de herejías de Agustín de Hipona, esta secta cristiana creía, al igual que los paulianos, que Cristo no tuvo existencia previa hasta su nacimiento de María. Asimismo, lo consideraban sólo un hombre. Vid. Agustín de Hipona, *Herejías*: XLIV-XLV, pp. 68-69.

³³³ Nestorio, *Heraclida*: p. 91.

³³⁴ Nestorio, *Heraclida*: p. 92.

³³⁵ Los barbelios son un grupo de gnósticos –de ahí que también se les conozca como *barbelognósticos*– para los cuales, una potencia femenina a la que llaman *Barbelo* fue creada por el Padre. A su vez, Barbelo dio a luz a Sabaoth, el creador del mundo terrenal, por lo que todo lo que fuera creado tenía una parte de ella. Según la tradición gnóstica, Sabaoth acabó por autoproclamarse Dios Único (Is. 45, 5). Rechazada, Barbelo se arrepintió de su creación y, para recuperar parte de su poder, se apareció a las creaciones de Sabaoth bajo la forma de una bella mujer, robándoles el semen. Para los barbelios, Cristo habría sido una creación de la creación. Vid. M. ELIADE, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*. Chicago-Londres, 1978, pp. 110-111.

³³⁶ F. NAU, «Histoire de Nestorius d'après la lettre à Cosme», en R. Graffin y F. Nau, *Documents pour servir à l'Histoire de l'Eglise Nestorienne*, [Patrologia Orientalis t. XIII, fasc. 2, n° 63]. Paris, 1916, pp. 275-286 [cit.: *Vida de Nestorio*]: *Vida de Nestorio*: p. 277.

³³⁷ *CTh*: XVI, 3.1. Ley promulgada el 2 de septiembre de 390.

de esta contramedida tal vez tenga que ver con la función asistencial ejercida por los monjes. Por otra parte, el modo de vida monacal era muy respetado por la población a lo que se une el ascendiente que tuvieron sobre el estamento aristocrático, por lo que era muy difícil restringir sus privilegios.

El mejor ejemplo quizás, de la posición que ocupaban los monjes en la política y sociedad de comienzos del siglo V, sea el que ofrece Pulqueria. La hermana de Teodosio II tenía a su alrededor una *corte* de monjas³³⁹ que posiblemente influyeran en la postura del emperador hacia Nestorio. Severo de Hermópolis alaba el que Teodosio II se rodee de una corte de monjes, «orando en su compañía», mientras que su hermana Pulqueria gestionaba el gobierno del Imperio –según el cronista egipcio, por la ausencia de un hijo del emperador–³⁴⁰. A ello hay que unirles los continuos desaires que le hizo a ella y a sus *cortesanas*, pero quizás la más simbólica sea la de retirar su retrato del dintel de la iglesia³⁴¹ o impedirle comulgar en la iglesia de Todos los Santos en Pascua como Pulqueria tenía por costumbre³⁴². A su vez, se enfrentó a los arrianos que pretendían erigir un oratorio en Constantinopla; disputa que acabó en un baño de sangre sobre las calles de la Capital. Por lo que cuenta Elías en su carta, los arrianos gozaban de las simpatías del emperador³⁴³. ¿Pretendía zafarse de la intervención imperial en los asuntos eclesiásticos?

Todos los movimientos que Pulqueria realizó contra Nestorio iban encaminados a impedir que el patriarca de Constantinopla pudiera ejercer cerca de Teodosio II. Este enfrentamiento le valió a Pulqueria, ya en el contexto del Concilio de Calcedonia, las felicitaciones del patriarca romano León I por su defensa cerrada de la ortodoxia³⁴⁴. El enfrentamiento entre ambas personalidades –Nestorio-Pulqueria–, no era más que un duelo por el poder político revestido, si se quiere, de querrela religiosa. Fue la lucha entre dos personajes que quisieron aprovechar la proximidad a un emperador joven y poco preocupado por los asuntos de gobierno, si hacemos caso a todos los retratos que se han hecho de Teodosio II. Pulqueria no iba a permitir que nadie la relegara del puesto en el que la había situado la muerte de su padre Arcadio en 408 d.C. y la minoría de edad de su hermano³⁴⁵. La relación entre la augusta y el patriarca constantinopolitano hay que conectarla con el ambiente político dentro del palacio imperial. Fueron los equilibrios de poder entre las diferentes facciones palaciegas las que determinaron en última instancia los apoyos a una postura religiosa u otra. A todo ello, qué duda cabe, hay que sumar la ambición de Alejandría por hacerse con la preeminencia entre las Iglesias orientales, frente a una advenediza y sospechosa de paganismo como era Constantinopla.

Representantes de Cirilo de Alejandría se encargaron de provocar a los descontentos con el patriarca de Constantinopla, pidiendo que se rechazara la fórmula de «Madre de Cristo». Era una clara injerencia de la sede del Nilo en asuntos que no le competían, pero la justificación que daban los alejandrinos es taxativa: lo hacen porque sirven a una de las grandes personalidades del Imperio³⁴⁶. Se trata de una lucha entre dos personajes por la primacía, por el poder, y ello se ve en las acusaciones que se hacen mutuamente de herejía ante el emperador,

³³⁸ *CTh*: XVI, 3.2. La derogación fue dada el 17 de abril de 392.

³³⁹ *Vida de Nestorio*: p. 278.

³⁴⁰ Severo de Hermópolis: XII, p. 431.

³⁴¹ *Vida de Nestorio*: p. 278.

³⁴² *Vida de Nestorio*: p. 279.

³⁴³ *Vida de Nestorio*: p. 278.

³⁴⁴ La carta está fechada el 13 de abril de 451, previamente a la celebración del concilio, *vid.*: R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vols., Liverpool, 2005, vol. 1, pp. 94-95.

³⁴⁵ Ch. DIEHL, *Figures byzantines*. París, 1948 (2 vols.), vol. 1, p. 30: «Era un emperador concienzudo y mediocre, bueno quizás para una época de paz, pero del todo insuficiente para el tiempo turbulento en que vivió». Tal vez sea la mejor descripción sobre las capacidades políticas de Teodosio.

³⁴⁶ Nestorio, *Heraclida*: p. 93.

tal y como pone de manifiesto Cirilo en la carta a sus agentes en Constantinopla³⁴⁷. El malestar de Cirilo contra Nestorio –así lo declara este último– tiene su origen en el apoyo tácito que el patriarca de la Ciudad prestó a los opositores a Cirilo³⁴⁸, por tanto, es lógico en cierto modo que el de Alejandría quisiera alentar una revuelta contra Nestorio en su propia sede. Este hecho no era una acusación inventada por sus enemigos alejandrinos, sino que halla eco en la carta antes citada, en la que cuenta la vida del patriarca de Constantinopla: un grupo de descontentos con el patriarca de Alejandría buscaron y encontraron el apoyo de Nestorio para sus reivindicaciones³⁴⁹.

Según la versión copta ofrecida por Severo de Hermópolis, el problema con Nestorio surgió justo después de acabar con el paganismo: «Apenas pasó la incredulidad de Juliano, aparecieron las blasfemias de Nestorio, patriarca de Constantinopla»³⁵⁰. Cirilo encabezó la oposición a Nestorio, en la que destaca el hecho de que sea patriarca de Constantinopla, cuando ninguno de los heresiarcas anteriores ostentó tan elevado grado eclesiástico. Para legitimar su posición, el patriarca de Alejandría buscó el apoyo de los obispos, a quienes informó de la «herejía» de su colega constantinopolitano³⁵¹; su sola posición no era suficiente e indicaría que, pese al creciente poder que va teniendo la figura del patriarca, aún se mantenían ciertas prácticas colegiadas en la Iglesia del siglo V. En una carta de Cirilo a Nestorio, pone a éste en el mismo saco que a los judíos, equiparándolo a Simón el Mago, Juliano y Arrio³⁵². Fueron los enviados de Cirilo en Alejandría los encargados de llevar la polémica epistolar entre los dos patriarcas, sin lograr que Nestorio cambiara de opinión, «como hizo el Faraón»³⁵³.

Se formaron pues dos grandes bloques: Alejandría-Roma, en el que los monjes egipcios desempeñaron un papel fundamental; y el de Oriente, formado por Constantinopla-Antioquía³⁵⁴. Nestorio se quejaba de los problemas que le estaban ocasionando los monjes enviados a Constantinopla. La unión entre Alejandría y Roma para hacer frente a Constantinopla se urdió entre los meses de enero-febrero y noviembre de 430, como lo permiten aseverar las cartas escritas por Cirilo a Nestorio. Es en la tercera carta a Nestorio donde Cirilo le expone la celebración de un Concilio en Roma, en el cual Celestino y los demás clérigos romanos condenaron sus doctrinas y le dieron un plazo de tiempo para que se retractara de sus enseñanzas³⁵⁵. Justificaban la intervención por el escándalo entre los constantinopolitanos y la gran cantidad de excomulgados que había provocado la política religiosa de Nestorio³⁵⁶. Cirilo de Alejandría puso el dedo en la llaga con las siguientes palabras: «¿Por qué Pedro y Juan son iguales en honor como apóstoles y discípulos, siendo dos y no una persona?»³⁵⁷. Es una referencia clara a los dos apóstoles fundadores de las sedes de Roma y Constantinopla, Pedro y Juan respectivamente, en alusión a la pugna mantenida entre sendas ciudades por la primacía tanto política como religiosa del Imperio. El alineamiento de la Ciudad Eterna con los postulados de Cirilo podría estar motivado por el hecho de que el Ilírico pasara a depender de Constantinopla y no de Roma, según quedó fijado por una ley de 14 de

³⁴⁷ Nestorio, *Heraclida*: pp. 93-94.

³⁴⁸ Nestorio, *Heraclida*: p. 95.

³⁴⁹ *Vida de Nestorio*: p. 278.

³⁵⁰ Severo de Hermópolis: XII, p. 432.

³⁵¹ Severo de Hermópolis: XII, p. 433.

³⁵² Severo de Hermópolis: XII, p. 434.

³⁵³ Severo de Hermópolis: XII, p. 437.

³⁵⁴ Nestorio, *Heraclida*: p. 96.

³⁵⁵ L. A. WICKHAM, *Cyril of Alexandria. Selects Letters*. Oxford, 1983 [cit.: Cirilo, *Cartas*]: Cirilo, *Cartas*: 2, 2, pp. 12-15.

³⁵⁶ Cirilo, *Cartas*: 2, 2, pp. 14-15.

³⁵⁷ Cirilo, *Cartas*: 2, 5, p. 18.

julio de 421; situación que se justificó aludiendo a que tanto la nueva capital como la vieja gozaban de las mismas prerrogativas³⁵⁸.

Asimismo, la controversia entre los distintos bloques se vió mediatizada por un contexto político marcado por la aparición en escena de las tribus germanas, presionando sobre el territorio romano. De este modo, el hereje es comparado con el enemigo «bárbaro», mientras que la Iglesia es representada como una ciudad asediada por éstos³⁵⁹. En este contexto, eran los sacerdotes –con Cirilo a la cabeza– los encargados por Dios de velar por la ciudad/Iglesia en su calidad de vigías: son ellos quienes debían estar alerta y dar la voz de alarma cuando se aproximaran los bárbaros/hereses. Usa un lenguaje beligerante, propio de su época y toma como base el texto de Ezequiel en el que se relata la restauración futura de Jerusalén después del Cautiverio de Babilonia. El pasaje en cuestión menciona la misión que Dios encarga al profeta Ezequiel de convertirse en el vigía de su pueblo y alertar del peligro, llegado el momento; para hablar por boca de Dios: «si no hablas para avisar al malvado de su conducta, él, como malvado morirá por su iniquidad, pero reclamaré su sangre de tu mano»³⁶⁰. La identificación que hace Cirilo es doble: por un lado, la ortodoxia y la verdadera Iglesia como la nueva Jerusalén es más que evidente; por otro, el propio patriarca reclama para sí el papel desempeñado por los profetas veterotestamentarios, convirtiéndose en un transmisor de la voluntad divina. Ello colocaba a Cirilo por encima de Teodosio, haciendo muy difícil cualquier tipo de oposición ni a su política ni contra su persona. Es más, según sigue el alejandrino con su argumentación, el ataque de estos invasores no se dirige contra el género humano, sino directamente contra el Salvador, en tanto que se ponía en entredicho su divinidad. Así pues, el silencio frente a la herejía revestía de una mayor gravedad. Las enseñanzas de Nestorio eran presentadas como una «pestilencia que lo consumía todo bajo el Sol, que tenía la mentira como raíz y a Satán como su padre»³⁶¹. Para una buena parte de los cristianos, la separación que el patriarca de Constantinopla hace de las naturalezas humana y divina de Cristo, existiendo por sí mismas, ponía en tela de juicio la Salvación, ya que cabe la duda de a quién se le atribuye ésta: a la divina o a la humana³⁶².

Nuevamente es el patriarca de Alejandría quien ejercerá como emperador en tanto que el legítimo, Teodosio II, estaba bajo el influjo del hereje. Cirilo recoge el testigo de Alejandro y Atanasio, los paladines de la causa nicena frente al arrianismo sustentado por el poder³⁶³. Según la versión de Severo de Hermópolis, fue Cirilo quien forzó la convocatoria del Concilio de Éfeso, tras escribir a los demás obispos, recordándole al emperador cuál era su función: la de soporte de la Iglesia y velar por su unidad, que había sido quebrada por Nestorio³⁶⁴. Esta actitud sería justificada por el propio Cirilo de Alejandría en una carta dirigida al emperador *ca.* 432, después de la celebración del Concilio, en la que el patriarca se defendía de toda una serie de acusaciones hechas contra él. Este documento ha sido recientemente traducido al inglés y titulado *Apología de Cirilo de Alejandría (431) al emperador Teodosio II*³⁶⁵.

Basa Cirilo toda su legitimidad para intervenir, atribuyéndose unos poderes que no le corresponden, en otro pasaje bíblico en el que se ensalza a los *levitas*, la casta sacerdotal

³⁵⁸ *CTh*: XVI, 2.45.

³⁵⁹ F. BREDENKAMP, «Kyrillos of Alexandria's Apologia (431) to Emperor Theodosius II: Introduction, Translation and a Note on Political Theory», *Journal of Theological Studies*, 23 (2003), pp. 57-88 [cit.: Cirilo, *Apología*]: Cirilo, *Apología*: p. 72.

³⁶⁰ Ez. 33, 8.

³⁶¹ Cirilo, *Apología*: p. 73.

³⁶² F. F. CHASE, *Saint John of Damascus. Writings*. Nueva York, 1958 [cit.: Juan Damasceno, *De Haeresibus*]: Juan Damasceno, *De Haeresibus*: 81, p. 138.

³⁶³ Severo de Hermópolis: XII, p. 437.

³⁶⁴ Severo de Hermópolis: XII, pp. 437-438.

³⁶⁵ F. BREDENKAMP, «Kyrillos of Alexandria's Apologia...», *op. cit.*, pp. 64-65.

israelita, como los únicos capaces de purificar el Templo después de la idolatría del rey Ajaz³⁶⁶. Estos sacerdotes son reconocidos por el rey Ezequías como los garantes de la «salud» de Israel³⁶⁷. Esto, trasladado al contexto que nos ocupa, vendría a significar la necesidad que el poder civil tendría de contar con un clero –del que Cirilo sería el líder– que vele por la ortodoxia y que mantenga limpios de la impureza de las herejías tanto a la Iglesia como al Imperio. Cirilo ha sabido muy bien escoger el pasaje, ya que tanto Ezequías como Teodosio tienen una edad similar, 25 años. Dada su juventud, ambos necesitan apoyarse en los sacerdotes. Ellos son los responsables de purificar el Templo/la Iglesia después de todas las desviaciones en materia religiosa en las que se había caído, estableciendo por esta vía su particular esfera de influencia: sólo ellos tienen competencias en materia eclesiástica. Cirilo quiere dejar muy claro al emperador que sólo los obispos tienen potestad para «limpiar» la Iglesia y no el emperador, del que son el brazo ejecutor³⁶⁸.

Teodosio II envió a Éfeso al $\mu \tilde{\omega} \mu \tilde{\omega}$ Flavio Candidiano³⁶⁹ para vigilar el buen desarrollo del Concilio, pero sin participar en las deliberaciones ni las discusiones teológicas. Con esta postura, el legado imperial se sitúa al margen de la controversia, como una figura imparcial. Su único cometido es expulsar a los laicos y a los monjes. Ambos son elementos que pueden causar alborotos que degeneren en motines con el fin de favorecer las posiciones de uno y otro bloque enfrentados en el Concilio. Sin embargo, la versión monofisita transmitida por Severo de Hermópolis presenta a un Candidiano puesto por el emperador Teodosio al servicio de Nestorio, que teme ser asesinado por los obispos reunidos en el concilio y que actúa como un matón frente a Cirilo y sus partidarios³⁷⁰.

Se pretendía que fuera un asunto meramente eclesiástico³⁷¹. Pero no lo fue, ya que la carta que portaba Candidiano dirigida por el emperador al Concilio, fue «robada» por los partidarios de Cirilo y ocultada. El motivo era su contenido: el emperador pretendía que se trataran determinadas actuaciones ilegales de Cirilo al tiempo que abogaba por un entendimiento entre los bloques en torno a Constantinopla y Alejandría³⁷². Los alejandrinos, convocando el Concilio parcial sin esperar a la llegada de los otros obispos, especialmente los «orientales», estaban contraviniendo la orden imperial³⁷³. El conde Candidiano trató por todos los medios de evitar la sedición, pues se le había enviado para velar por el correcto desarrollo del Concilio. Solicitó a Cirilo y a sus partidarios que esperasen al menos cuatro días para que llegaran Juan de Antioquía y Nestorio de Constantinopla. Pero los hombres de Cirilo se habían hecho fuertes en la iglesia en la que se convocó el *conciliábulo*, la «Iglesia llamada de María», y de la que habían expulsado al conde, que los amenazó con graves consecuencias si seguían adelante con la celebración del Concilio parcial³⁷⁴. La mayor preocupación del emperador, expresada a través de la carta de Paladio tras recibir el informe de Candidiano, era el tumulto que se había formado en Éfeso³⁷⁵. Las maniobras de Cirilo por medio del *apocrisario* alejandrino y los sobornos a los eunucos de la corte, posibilitaron el cambio de actitud de Teodosio II. En la segunda *sacra* enviada al Concilio, cambió los puntos a discutir. Se trataba ya de una cuestión dogmática y aseguraba la inmunidad para todos los participantes en las sesiones conciliares³⁷⁶.

³⁶⁶ 2 Cro. 28, 22-27; 29, 1-36.

³⁶⁷ Cirilo, *Apología*: pp. 77-78.

³⁶⁸ Cirilo, *Apología*: p. 78.

³⁶⁹ J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II: AD 395-517, Cambridge, 1980 [cit.: *PLRE*, II], *PLRE*, II: Fl. Candidianus 6, pp. 257-258.

³⁷⁰ Severo de Hermópolis: XII, p. 438.

³⁷¹ Nestorio, *Heraclida*: p. 101.

³⁷² R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, *op. cit.*, p. 125.

³⁷³ Nestorio, *Heraclida*: pp. 102-103.

³⁷⁴ Nestorio, *Heraclida*: pp. 103-105.

³⁷⁵ Nestorio, *Heraclida*: p. 106.

³⁷⁶ R. TEJA, *Emperadores, obispos...*, *op. cit.*, p. 125.

No es difícil pensar que lo que en principio debía llevarse según una fórmula pacífica, teniendo presente el modelo de Nicea, se les fue de las manos por la actitud beligerante de los alejandrinos.

El comienzo de las sesiones del Concilio antes de que éste estuviera al completo fue uno de los puntos de fricción entre Cirilo y Teodosio II. El patriarca de Alejandría trató de presentar la tardanza de Juan de Antioquía como una desobediencia: el emperador les había ordenado que estuvieran en la ciudad de Asia Menor en una fecha determinada. Según explicita Cirilo, esperaron durante dieciséis días la comparecencia del patriarca antioqueno, en medio de lo que el prelado alejandrino llama «habladurías contra Cristo»³⁷⁷. Cirilo tenía que presentarse ante el emperador como el único valedor de la ortodoxia. Era perfectamente consciente de que ésta constituía la única vía para obtener el perdón después de su actuación durante el Concilio. A pesar de su autoridad –según continúa argumentando Cirilo en su propia defensa–, Juan de Antioquía apoyó las posturas de Nestorio. Presentaba así todas las intervenciones del antioqueno y sus partidarios como un atentado contra la Iglesia como institución, al tiempo que constituían ataques directos contra Dios. De acuerdo con la imagen transmitida por el propio Cirilo en su *Apología*, los partidarios de Nestorio y Juan presentaban todas las acciones divinas como emanadas por un ser irracional y sin ser consciente de los actos humanos³⁷⁸.

La acusación lanzada por el patriarca de Alejandría era muy grave. Supone pensar que unos obispos actuarían como ateos encubiertos, como sendos impíos. No obstante, Cirilo introdujo algunos matices para salvar la reputación cristiana-ortodoxa de Juan de Antioquía. Si actuaron como lo hicieron, argumenta, fue por culpa del influjo que ejerció sobre ellos la «locura de Nestorio»³⁷⁹. Es muy interesante esta presentación del «heresiarca» como una especie de demiurgo maligno. Ello unido a una especie de retorno a la imagen del «resto elegido», propia del judaísmo. Un «resto» caracterizado por ser los únicos leales a la ortodoxia, que tienen que soportar los ataques y las blasfemias de los herejes y sus partidarios. Esto le sirvió a Cirilo para descargar cualquier tipo de responsabilidad y defenderse así de las acusaciones que pesaban sobre su persona: todo lo que se contaba de él eran maledicencias urdidas por los herejes. Para (re)afirmar su posición, el patriarca de Alejandría le recuerda a Teodosio II que entre los acusados hay «hombres sabios, algunos muy conocidos de tu gobierno, que se han construido una buena reputación entre tu nobleza»³⁸⁰.

Cirilo sabía lo que estaba en juego, consciente del acto de rebeldía en el que había incurrido, por lo que hizo una auténtica puesta en escena: situó el Evangelio en medio del *conciliábulo* para evidenciar que era el propio Cristo quien presidía sus deliberaciones³⁸¹. Esta misma imagen es confirmada por un documento del propio Cirilo titulado *Sobre el Credo Niceno* (ca. 438): Cristo como presidente invisible del Concilio, en tanto que apoya la verdadera fe y se justifica citando el pasaje de Mt. 18, 20³⁸². Se legitima por este medio la acción contra las órdenes expresas de Teodosio II. Es más, en la citada *Apología*, el patriarca alejandrino se justificaba argumentando que lo único que pretendía con la colocación de los Evangelios era que éstos inspiraran a los obispos allí reunidos. De hecho, el Concilio de Éfeso es presentado como una disputa entre las enseñanzas recogidas por los evangelistas canónicos y las de Nestorio: «Permite un juicio recto, juzga entre los santos evangelistas y los pronunciamientos de Nestorio»³⁸³, que tacha de / ³⁸⁴, novedades,

³⁷⁷ Cirilo, *Apología*: p. 79.

³⁷⁸ Cirilo, *Apología*: p. 79.

³⁷⁹ Cirilo, *Apología*: p. 79.

³⁸⁰ Cirilo, *Apología*: p. 79.

³⁸¹ Nestorio, *Heraclida*: p. 107; Severo de Hermópolis: XII, pp. 439-440.

³⁸² R. Y. EBIED y L. R. WICKHAM, *A Collection of unpublished Syriac Letters of Cyril of Alexandria*. Lovaina, 1975 [cit.: Cirilo, *Cartas siríacas*], Cirilo, *Cartas siríacas*: I.4, p. 2.

³⁸³ Cirilo, *Apología*: p. 79.

³⁸⁴ Cirilo, *Cartas siríacas*: 1, 5, p. 3.

nuevas palabras. Cirilo de Alejandría recusó a Juan de Antioquía aludiendo a su amistad con Nestorio, y que por esta razón había retrasado su llegada a Éfeso³⁸⁵.

Otra maniobra de Cirilo para salvar la situación fue hacer ir al conde Candidiano junto con cinco de los obispos reunidos junto a él, para informar al emperador de los errores de Nestorio. El patriarca de Constantinopla argumentó contra esta propuesta que el testimonio de un obispo era tenido siempre por verídico, frente a un seglar a pesar de que éste fuera conde³⁸⁶. En las actas de Éfeso escritas contra Nestorio, sólo se alude a las homilias «que escandalizaban a los lectores» y que llevaron a la intervención de Cirilo, quien aconsejó a un testarudo Nestorio, pero sin entrar en mayores detalles. A continuación, el patriarca de Constantinopla menciona la intervención del diácono Posidonio a través de Cirilo, para poner sobre aviso al patriarca de Roma, Celestino (422-432), de la llegada de las homilias nestorianas³⁸⁷. Es probable que fuera aquí donde se produjera la alteración en la traducción al latín para hacer pasar al patriarca por hereje. La importancia de estas cartas «adulteradas» sería capital para la defensa que de su propia actuación durante el Concilio de Éfeso hizo Cirilo, usándolas como prueba de la impiedad del patriarca de Constantinopla³⁸⁸. El contenido de esas cartas serviría para configurar la imagen que en el Occidente se tuvo de Nestorio al que el *comes* Marcelino describe como «hombre de escasa sabiduría» u «obispo ateo»³⁸⁹.

A pesar del destacado papel que desempeñó el patriarca romano en apoyo de Cirilo de Alejandría contra Nestorio de Constantinopla, no se mencionan estos hechos en la biografía que se le dedica en el *Liber Pontificalis*; tan sólo se reseñan los cambios introducidos en la liturgia³⁹⁰. Tampoco se menciona nada en el caso de Xystus (432-440), inmerso como estaba en los propios problemas internos de Roma, con la autoproclamación de Basso como papa y la intervención de Placidia en apoyo del papa legítimo³⁹¹.

En una carta de Cirilo a Sucensio de Diocesarea de Isauria se lee una acusación semejante contra los partidarios de Nestorio. En este caso, el patriarca de Alejandría menciona la alteración por parte de los «herejes» de una carta de Atanasio de Alejandría a Epícteto, obispo de Corinto, para hacer ver que las ideas del obispo alejandrino eran las mismas que defendía el patriarca de Constantinopla. Por ese motivo, Cirilo enviaba a Diocesarea una «copia verdadera», para que los antioqueños pudieran servirse de ella³⁹².

Nestorio culpaba a Memnón, obispo de Éfeso, de repartir armas entre los «hombres ociosos y campesinos» con los que había llenado la ciudad³⁹³. Las calles estaban al borde del estallido y los partidarios de Cirilo eran dueños de la situación: querían acabar con la vida de Nestorio, quien se vio obligado a recurrir a una guardia militar para proteger su vida³⁹⁴. Aún quedan coletazos de la doctrinas de Arrio, como expone Nestorio, en «sentido contrario»³⁹⁵, que se traducen en un cristianismo tendente al monofisismo, tendencia esta fruto del deseo de extirpar cualquier reminiscencia helenística dentro de la teología cristiana naciente para crear un monoteísmo puro. Cada nuevo concilio pone en entredicho lo acordado en el anterior o lo matiza. Las masas armadas por Memnón presionaban desde fuera para inclinar la balanza a favor del partido alejandrino. Por el relato que hace Nestorio en la *Heráclida*, hacia 431

³⁸⁵ Nestorio, *Heraclida*: p. 109.

³⁸⁶ Nestorio, *Heraclida*: p. 111.

³⁸⁷ Nestorio, *Heraclida*: pp. 116-117.

³⁸⁸ Cirilo, *Apología*: p. 83.

³⁸⁹ *Crónica de Marcelino*: s.a. 428, 1; 430, 3.

³⁹⁰ *Liber Pontificalis*: pp. 34-35

³⁹¹ *Liber Pontificalis*: p. 35.

³⁹² Cirilo, *Cartas siríacas*: 5, 11, pp. 80-83.

³⁹³ Nestorio, *Heraclida*: p. 119.

³⁹⁴ Nestorio, *Heraclida*: pp. 119-120.

³⁹⁵ Nestorio, *Heraclida*: p. 165.

Antioquía sufría una gran hambruna³⁹⁶. Es un tanto arriesgado afirmarlo, pero no sería descartable que también la hubiera en Éfeso y que el enfrentamiento religioso no fuese sino una manipulación del descontento social ante una situación de carestía. Lo que sí sabemos es que hubo una campaña de presión en la que no faltaban los libelos³⁹⁷. En medio de esta situación, los enviados del emperador y los oficiales del ejército se mostraban pasivos, posiblemente temiendo que una intervención por su parte acabara desencadenando la violencia abierta en las calles de Éfeso.

La llegada de Juan de Antioquía y el resto de los «orientales», llevó a la convocatoria del Concilio general y a la deposición de Cirilo y Memnón de sus cargos, así como al anatema contra sus seguidores. Estas medidas agitaron aún más la lucha entre las distintas facciones efesias³⁹⁸. En su carta al emperador, Juan de Antioquía se quejaba del control absoluto que ejercían los egipcios y sus aliados en Éfeso, hasta el punto de impedir la celebración de Pentecostés. Justificaba la deposición de Cirilo y Memnón en su comportamiento sedicioso y en haber hecho caso omiso a los requerimientos de Candidiano para que cambiaran de actitud. Una vez más se acusa a Cirilo de estar próximo al arrianismo³⁹⁹.

Lejos de amedrentarse, Cirilo emprendió una huida hacia adelante contando con el favor de sus partidarios, para los cuales Teodosio II se había convertido en un oponente de Dios⁴⁰⁰. En *Sobre el Credo* reconocerá, sin embargo, que el papel del emperador era el de garante de la paz de la Iglesia⁴⁰¹. En la versión monofisita de lo sucedido en Éfeso, se presenta a Cirilo como víctima del poder político, es lógico a la vista de lo que sucedería posteriormente, tras el Concilio de Calcedonia, y el conflicto entre Alejandría y Constantinopla. Se trataba por tanto de legitimar un conflicto dándole unas raíces más o menos históricas, en el que los patriarcas alejandrinos eran quienes defendían la ortodoxia frente al tándem emperador-patriarca de Constantinopla siempre del lado equivocado. Era la cuestión religiosa la que justificaba la rebelión política protagonizada por los patriarcas de Alejandría actuando como «los emperadores del Delta». No obstante, el cronista debe salvar la actuación del emperador –a fin de cuentas, elegido por Dios– culpando de todo a un funcionario corrupto como Candidiano, que ocultó información a Teodosio, dejando prácticamente aislada la ciudad de Éfeso, situando vigilancia en los caminos⁴⁰².

La ciudad en la que se está celebrando el concilio, se hallaba al borde del colapso. Se formó una curiosa entente de judíos, paganos y fieles de otros grupos cristianos⁴⁰³, probablemente aprovechando la situación pre-motín que se estaba viviendo. En medio de toda esta agitación surgieron personas, monjes y eremitas exaltados además de algunos paganos que afirmaban tener sueños con Nestorio en relación con la situación en la que vivían⁴⁰⁴. La admiración que causaba el estilo de vida monacal entre la población, incluida la aristocracia, pudo estar detrás del cambio de postura de Teodosio II, a lo que Nestorio une las presiones de los eunucos de palacio, a su vez apoyados por los monjes⁴⁰⁵. Esta unión queda reflejada en las figuras del eunuco Chrysophe y el archimandrita Dalmacio. Es sorprendente la imagen que transmite Nestorio de todos los monjes cantando los oficios en Constantinopla para hacer

³⁹⁶ Nestorio, *Heraclida*: p. 139.

³⁹⁷ Nestorio, *Heraclida*: p. 236.

³⁹⁸ Nestorio, *Heraclida*: p. 237.

³⁹⁹ Nestorio, *Heraclida*: pp. 238-239.

⁴⁰⁰ Nestorio, *Heraclida*: p. 239.

⁴⁰¹ L. A. WICKHAM y R. Y. EBIED, *A Collection of unpublished Syriac Letters of Cyril of Alexandria*. Lovaina, 1975 [cit.: Cirilo, *Cartas siríacas*]: Cirilo, *Cartas siríacas*: II.2, p. 20.

⁴⁰² Severo de Hermópolis: XII, p. 439.

⁴⁰³ Nestorio, *Heraclida*: p. 240.

⁴⁰⁴ Nestorio, *Heraclida*: p. 240.

⁴⁰⁵ Nestorio, *Heraclida*: p. 241.

cambiar de postura al emperador⁴⁰⁶. Según la versión que ofrece Severo de Hermópolis en su hagiografía sobre Cirilo, fueron dos monjes quienes burlaron el bloqueo al que tenía sometida la ciudad Candidiano: Eutiques y Dalmacio, para llevar la excomunión de Nestorio a Teodosio en Constantinopla⁴⁰⁷. La respuesta que da Teodosio II a las quejas presentadas por Dalmacio es representativa de lo expuesto hasta el momento:

Vosotros, monjes, no estáis de acuerdo con los clérigos; entre el clero no hay unanimidad; los obispos están divididos, de la misma manera que el pueblo; los unos combaten a los otros⁴⁰⁸.

Nestorio plantó una serie de ejemplos en los que los anteriores patriarcas de Alejandría se habían visto envueltos en querellas contra los patriarcas de Constantinopla y cita entre ellos la que mantuvieron Teófilo y Juan Crisóstomo⁴⁰⁹, que desembocó en el Sínodo de la Encina, donde éste último fue depuesto y enviado al exilio. Esta alusión no es gratuita, ya que Cirilo era sobrino de Teófilo y Nestorio había intentado restituir la memoria de su antecesor.

Cuando se produjo la llegada a Éfeso de Juan de Antioquía, el obispo Memnon había huido, por lo que el patriarca antioqueno tuvo que actuar con cautela⁴¹⁰. Sin embargo, Severo de Hermópolis en ningún momento menciona la llegada de Juan de Antioquía y demás obispos orientales, ni las discusiones entre éstos y Cirilo. Como ya se ha afirmado, es una loa a la actuación del patriarca de Alejandría y al papel desempeñado por los monjes como garantes del monoteísmo puro. Las órdenes imperiales eran deponer a los tres obispos y que cada una de las partes enviaran siete obispos, que debían reunirse en Calcedonia de Bitinia para exponer sus puntos de vista⁴¹¹. A Cirilo y Nestorio se les impidió volver a sus ciudades, pero al último se le permitió regresar a su celda en el monasterio de Antioquía. Cirilo se fugó de Éfeso hasta alcanzar Alejandría, gracias a los sobornos con los que compró su libertad y escapó al castigo por sedición⁴¹². Como no podía ser de otra manera, el cronista del siglo X sólo alude a la retirada de Cirilo y sus partidarios a Alejandría desde donde algunos marcharían a Constantinopla⁴¹³, pero sin explicar el porqué de esto. Cuando lleguen a Calcedonia los obispos «orientales», se repetirán las mismas escenas de turbas exaltadas, contrarias a sus posiciones, alentadas por los monjes⁴¹⁴.

El gran triunfador del Concilio de 431 (Éfeso-I) fue Cirilo. Hubo una reconciliación con Juan de Antioquía después de que este antiguo aliado de Nestorio lo anatematizara, firmara su deposición y finalmente lo exiliara en Ikhmîm, en el Alto Egipto. Y a pesar de que los buenos obispos, preocupados por la salud de su alma, intentaron que cambiara de opinión, el depuesto patriarca se mantuvo firme, en su papel de émulo del Faraón de Moisés⁴¹⁵. Tras esto, Cirilo olvidó –según sus propias palabras– los insultos recibidos en Éfeso⁴¹⁶. Este viraje llevó a que otros obispos «orientales», sufragáneos de la sede antioquena como Acacio de Beroe (act. Alepo, en Siria) o Pablo de Emesa (act. Homs, en Siria), acercasen posturas hacia Cirilo y su patriarca Juan⁴¹⁷. El paso de un bando a otro se produjo por el deseo de mantener la unidad y la paz de la Iglesia⁴¹⁸. Cirilo pretendía dotar al Concilio de Éfeso del mismo rango que el de

⁴⁰⁶ Nestorio, *Heraclida*: p. 241.

⁴⁰⁷ Severo de Hermópolis: XII, p. 440.

⁴⁰⁸ Nestorio, *Heraclida*: p. 243.

⁴⁰⁹ Nestorio, *Heraclida*: p. 250.

⁴¹⁰ Nestorio, *Heraclida*: p. 248.

⁴¹¹ Nestorio, *Heraclida*: p. 251.

⁴¹² Nestorio, *Heraclida*: p. 249.

⁴¹³ Severo de Hermópolis: XII, p. 441

⁴¹⁴ Nestorio, *Heraclida*, p. 254.

⁴¹⁵ Severo de Hermópolis: XII, p. 441.

⁴¹⁶ Cirilo, *Cartas siríacas*: II.2, p. 21.

⁴¹⁷ Cirilo, *Cartas siríacas*: II.3-4, p. 21.

⁴¹⁸ Cirilo, *Cartas siríacas*: II.5, p. 22.

Nicea⁴¹⁹, con el fin de señalar el peligro que para el cristianismo supusieron las doctrinas de Nestorio y la importancia que tuvo para la elaboración de un nuevo dogma. El enorme predicamento del que gozó Cirilo entre sus colegas queda demostrado por las cartas enviadas a los obispos orientales como Juan de Antioquía o Valeriano de Iconio, a «sacerdotes y diáconos, monjes y ascetas», así como a su legado en Constantinopla, Eulogio⁴²⁰. Éfeso quedaba por tanto como un nuevo momento fundacional para la Iglesia capitaneada por la sede de Alejandría.

Como medio de propaganda, se dio enorme difusión a la literatura antinestoriana, entre la que figura *Contra Nestorio*, las actas del propio Concilio con las refutaciones de las ideas de Nestorio hechas por el propio Cirilo y la contestación a los escritos antiefesios escritos por los obispos Andreas y Teodoreto⁴²¹. Ahora bien, como hemos señalado anteriormente, Cirilo también tuvo que defenderse de una serie de denuncias por parte del entorno de Juan de Antioquía y algunos de los partidarios de Nestorio. Parece que, además de la acusación de arrogancia, Cirilo y los sacerdotes de Éfeso fueron acusados de ser partidarios/simpatizantes de las doctrinas de Apolinar, Eunomio y Arrio. Estos cargos tuvieron que ser tomados en serio; tal vez sea este el motivo por el cual Cirilo inserta en la *Apología* una carta en la que se ponen en duda dichas acusaciones: quien escribe dicha misiva es un hombre, un monje de probada ortodoxia. Toda la argumentación esgrimida por éste en defensa del patriarca se basaba en la buena reputación, en la probada fe de quien escribe: él no podría seguir a nadie, ser su defensor y partidario sabiendo que era afín a unas doctrinas condenadas por la Iglesia. Y cierra la carta con una amenaza abierta contra los difamadores, basándose en el texto bíblico⁴²².

Como ya se ha afirmado, las acusaciones tuvieron que ser tomadas en serio, sobre todo teniendo en cuenta la propia postura de Cirilo y el movimiento que arrancaría a partir de su pensamiento, llevado a su grado más extremo por el también alejandrino Eutiques. Obviamente, decir de Cirilo que era afín a las posturas arrianas y neoarrianas, constituía una falsedad manifiesta, quizás encaminada a perjudicarlo políticamente. Sin embargo, sus posturas no estaban muy alejadas de lo ya propugnado por Apolinar de Laodicea († 390), amigo de Atanasio de Alejandría y firme defensor de la ortodoxia nicena, quien defendía que en Cristo había una única naturaleza y negaba la Redención al entender que tanto el libre albedrío como el pecado estaban interrelacionados, lo que «manchaba» la perfección de Cristo⁴²³. Esta acusación de apolinarismo debió partir del entorno de Juan de Antioquía, a cuya escuela pertenecía Apolinar, y quizás buscaba jugar con los mismos elementos con los que lo había hecho Cirilo, al afirmar que lo que estaban haciendo era atacar al propio Salvador. Estaban poniendo en tela de juicio la idea misma de la Salvación sobre la que se sustentaba todo el edificio del cristianismo. Ambas facciones se acusaban mutuamente de querer destruirlo y con él la legitimación de la existencia del Imperio, como instrumento para la realización de su misión providencial.

Como se ha dicho antes, la acusación de herejía no fue la única contra Cirilo. Al patriarca de Alejandría también se le tacha de arrogante, insinuación abierta tras la que se escondía la denuncia contra él de querer acaparar el poder; de pretender elevarse en el seno de la Iglesia y romper el orden (gr. ⁴²⁴) social y político por el que ésta vela⁴²⁵. Lo que subyace en esta acusación es la cuestión de la preeminencia de una sede sobre las demás, la base, en definitiva, del conflicto entre Constantinopla y Alejandría. Con el fin de anular cualquier pretensión de

⁴¹⁹ Cirilo, *Cartas siríacas*: II.7, p. 23.

⁴²⁰ Severo de Hermópolis: XII, p. 442.

⁴²¹ Cirilo, *Cartas siríacas*: 4, pp. 66-67.

⁴²² Cirilo, *Apología*: pp. 79-81.

⁴²³ B. ALTANER, *Patrología, op. cit.*, p. 291.

⁴²⁴ Sobre este concepto, *vid.*: H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantine*. París, 1975, pp. 129-147.

⁴²⁵ Cirilo, *Apología*: p. 81.

Cirilo por desbancar a la Ciudad como centro de Iglesias de Oriente, se lanza la acusación de herejía. Sería la vertiente política de la religión: un arma para acabar con los enemigos.

Por el hecho de ver su postura comprometida frente al emperador, Cirilo emprende en su *Apología* todo un ejercicio de teología del poder político y de ahí la importancia capital de esta pequeña obra para comprender las bases que legitimaron el ejercicio del gobierno tanto laico como religioso. Lo primero que hizo el patriarca de Alejandría fue reconocer la naturaleza divina del poder imperial, cuyo modelo era el Reino de los Cielos. En segundo lugar, buscaba situar el partido autodenominado «ortodoxo» bajo la protección de Teodosio II, para poder presentarla como una religión injuriada, lo que suponía un ultraje al Imperio. Pero al mismo tiempo, Cirilo justificaba su precipitada huida de Éfeso contraviniendo las órdenes del emperador, lo que lo situaba en una posición muy similar a los herejes. Y es ahí donde el patriarca egipcio hace su particular juego legal: si actuó como lo hizo fue movido por el miedo. Él se había opuesto a Nestorio, el patriarca de Constantinopla que era apoyado en un primer momento por el emperador, por lo que temía sus represalias. Cirilo pedirá en la *Apología* ser perdonado, apelando al modelo de Cristo, transformado así en el «gobernante ideal» al que el emperador, vicario de Cristo en la tierra, debe aspirar a imitar. En tercer lugar, hay una apelación por parte de Cirilo a los clérigos de la corte y a la augusta para tratar de atraerse el favor de Teodosio. Todo ello lo legitima recurriendo a una explicación providencialista. Sólo a través del consejo de clérigos inspirados por el Espíritu Santo se llegará a una decisión justa y ayudará a asentar la verdadera fe –por supuesto, la defendida por Cirilo y sus partidarios–, porque el pueblo romano es el pueblo elegido, la «santa nación» regida por un «sacerdocio real»⁴²⁶.

Otra justificación que da Cirilo para legitimar su huida es la imposibilidad de soportar la mala fe evidenciada por Nestorio y sus partidarios. Consciente de la gravedad de sus actos, el patriarca de Alejandría usa una serie de fórmulas tendentes a ganarse las simpatías de Teodosio, llamándolo «emperador amado de Cristo» y le recuerda que le pertenece la soberanía sobre la ciudad del Delta del Nilo⁴²⁷. Y aunque se marchó de Éfeso antes de que se cerrara el Concilio, le hace saber a Teodosio que rezó por la salud del Imperio. Asimismo, le recuerda que estuvo entre quienes tomaron las decisiones del Concilio, a pesar de que no esté entre los signatarios. Acaba su *Apología* recordándole también que siempre había antepuesto los intereses generales del Estado a los suyos particulares, con lo que alejaba cualquier sospecha de ambicionar más poder del que ya tenía. Presenta todas las acusaciones contra su persona como una venganza por el anatema lanzado contra las enseñanzas de Nestorio⁴²⁸. De este modo, cualquier acción emprendida contra el patriarca de Alejandría corría el serio peligro de ser entendida como una represalia por su defensa de la ortodoxia, lo que lo convertía en un mártir potencial y colocaba al emperador Teodosio II en la tesitura de pasar por un impío. Una hábil maniobra por parte de Cirilo quien de este modo quedaba por encima de la justicia imperial, a pesar de haber quebrantado las órdenes del emperador.

Resulta en extremo interesante comprobar cómo Cirilo juega con todos estos símbolos, con su significado, para justificar lo que a todas luces no era más que una traición, una desobediencia abierta de las órdenes dadas por el emperador. Lo que en última instancia viene a decir el patriarca egipcio es que actuó en todo momento respetando escrupulosamente la legalidad y el poder del emperador a través de su oposición al heresiarca. La Iglesia y el Imperio quedaban por esta vía diluidos el uno en la otra, para acabar finalmente confundándose, algo que queda patente ya en las leyes promulgadas con anterioridad al Concilio de Éfeso. Por este motivo, la defensa que hace Cirilo de su actuación tiene como respaldo toda la jurisprudencia emanada de un Imperio que se definió como cristiano.

⁴²⁶ Cirilo, *Apología*: p. 71.

⁴²⁷ Cirilo, *Apología*: p. 84.

⁴²⁸ Cirilo, *Apología*: p. 84.

Es muy significativo el hecho de que en la *Apología* de Cirilo primen los aspectos políticos de la controversia y que no haya argumentos que pudiéramos calificar como enteramente teológicos. El patriarca buscaba por todos los medios resaltar el papel político que debía desempeñar la Iglesia en general, y su sede y él mismo en particular. Cada vez más este opúsculo cobra la forma de escrito de un súbdito que pide perdón, defendiéndose de las acusaciones de traición basándose en que hizo lo que hizo forzado por la actitud adoptada por su adversario.

Por este motivo, el patriarca de Alejandría se empeña por todos los medios en exculpar a Teodosio de cualquier sospecha de herejía por haber apoyado en el pasado a Nestorio. De hecho, lo llamará de nuevo, como se ha señalado, «amado de Cristo»⁴²⁹. Por momentos, quien parece haber cometido un crimen de lesa majestad es precisamente el emperador, quien buscaría el perdón de Cirilo. Así pues, la actitud y el proceder del patriarca de Alejandría iban encaminados a hacer reaccionar a Teodosio, para que se diera cuenta de la maldad de los argumentos del patriarca constantinopolitano⁴³⁰. Cirilo se convierte de este modo en el hombre providencial, ya que –según su propia argumentación– no sólo habría salvado el alma del emperador, sino que habría evitado la condenación de todo el Imperio. Por tanto, no habría violado las leyes por una mala conducta, más bien al contrario. E incluso va un paso más allá en su propia defensa, al exponer a Teodosio el ejemplo de la actitud adoptada por sus antecesores frente al arrianismo. Mediante esta maniobra, lo que buscaba Cirilo era empujar al emperador a actuar contra Nestorio. Equipara las doctrinas de ambos heresiarcas ya que las dos ponían en peligro las esperanzas del cristiano en la Resurrección⁴³¹ al incidir en el carácter humano de Cristo. Volvemos de nuevo a esa pugna entre un cristianismo influido por las corrientes filosóficas grecorromanas o el más sencillo, sin artificios teológicos y de corte popular. Una forma, si se quiere, de «lucha de clases» expresada a través de las controversias cristológicas.

Más allá de especulaciones como la anterior, el enfrentamiento entre Cirilo y Nestorio, que personificó en su grado máximo la oposición entre Alejandría y Constantinopla, no sería más que un síntoma de la *ambitio* y la corrupción que –en palabras de Peter Brown– proliferaron en unos patriarcados cuyas riquezas aumentaron de manera considerable. Ambas características se convirtieron en las señas de identidad de la política religiosa oriental que se tradujo en el uso indiscriminado de la violencia contra el enemigo. Quizás sea un anacronismo, pero el término que mejor definiría la situación que vivieron muchas de las ciudades egipcias y sirio-palestinas durante el siglo V sería el de «terrorismo religioso» como vía para imponer la supremacía política de una de las facciones enfrentadas⁴³². La permisividad con la que las autoridades laicas se comportaron, hacia quienes impusieron una determinada visión del mundo y del cristianismo, era una actitud en cierto modo premeditada. Las luchas contra los herejes eran válvulas de escape para aliviar las tensiones sociales originadas por las hambrunas y las epidemias. La actitud que mostró Cirilo, de abierto desafío al poder del emperador Teodosio II, así como la suerte que corrió tras el concilio, no eran más que el síntoma de cómo los obispos, apoyados por bandas de monjes fanáticos habían alcanzado un rango relevante en la nueva organización del Imperio cristiano. Los emperadores fueron plenamente conscientes de que necesitaban a estos personajes para mantenerse en el poder, toda vez que, gracias a patriarcas carismáticos como Cirilo de Alejandría o los monjes del Alto Egipto, el cristianismo se había convertido en una religión de masas⁴³³ y sus seguidores en un arma arrojada, pero de doble filo.

⁴²⁹ Cirilo, *Apología*: p. 73.

⁴³⁰ Cirilo, *Apología*: p. 73.

⁴³¹ Cirilo, *Apología*: p. 74.

⁴³² P. BROWN, *El primer milenio...*, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁴³³ *Id.*, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, pp. 125-126.

Sin embargo, el triunfo en Éfeso requería de una labor pedagógica por parte de los obispos afines a los posicionamientos de Cirilo. El método más usado fue el sermón que llegaba a todos los creyentes, fijando las principales líneas teológicas, ayudando a la expansión de la ortodoxia y la eliminación de cualquier tipo de oposición. Una de las homilias más importantes de las pronunciadas en defensa de lo aprobado en el Concilio fue la que pronunció Erechtios, obispo de Pisidia durante el patriarcado de Proclo (434-446) en la Gran Iglesia de Constantinopla:

Es por eso que creemos y predicamos según las enseñanzas de los bienaventurados Apóstoles y el testimonio de los santos Libros y marchamos sobre las huellas de los 318 bienaventurados Padres y proclamamos un Hijo y Cristo y Señor y Dios; Verbo de Dios Padre, que tomó un cuerpo y se convirtió en hombre sin cambiar en María, virgen santa⁴³⁴.

Es la respuesta a quienes cuestionaban las posiciones adoptadas en Éfeso, desde postulados «racionalistas». Las palabras de Erechtios remiten a una fe inquebrantable, monolítica, en la omnipotencia de Dios, que no tiene explicación posible y buscarla es caer en la herejía. Vuelve a aludir a la tradición de los 318, es decir, regresa a lo establecido en el Concilio de Nicea, para afirmar que en aquella ocasión no se habló de «dos naturalezas»⁴³⁵ en Cristo para zanjar el problema. El argumento de la tradición asentada en los distintos concilios ecuménicos convocados hasta el momento era más que suficiente como argumentación. Recordemos que una de las acusaciones contra Nestorio es que sus enseñanzas eran *novedades*.

ÉFESO-II (449)

A mediados del siglo V pudo haber sido, sin ninguna duda, el momento ideal para la llegada del Fin del Mundo. Así lo pensaron muchos. El año 450 vivía la resaca del *Latrocinio de Éfeso*, celebrado en agosto de 449; una reedición en el pulso constante en el que se encontraban las sedes de Alejandría y Constantinopla. Un nuevo asalto para ventilar los asuntos que habían quedado pendientes un par de décadas antes en el primer Concilio de Éfeso. Convocado a instancias del emperador Teodosio II, se pretendía mediar en el conflicto que había estallado entre el patriarca Flaviano y el archimandrita Eutiques⁴³⁶, a causa de la condena y posterior expulsión de este último por su doctrina que negaba la humanidad de Cristo. Desde el exilio, Nestorio llama la atención sobre el encumbramiento de Eutiques en su antigua sede de Constantinopla. Achaca todo el problema a la incapacidad para expresarse del patriarca Flaviano⁴³⁷. El archimandrita había apelado al amparo del emperador Teodosio, cuya autoridad, después de la de Dios, era la única que protegía la verdad y la ortodoxia en la fe⁴³⁸. Pero lo que comenzó siendo un problema interno de Constantinopla, acabaría implicando al resto de sedes desde el momento en que Eutiques apeló a los obispos de Alejandría, Roma, Jerusalén, Tesalónica y Rávena.

La apelación a la sede de la actual Emilia-Romaña no estaba exenta de cierto simbolismo: desde época de Diocleciano, esta ciudad del N. de Italia se había convertido en la capital de la *pars occidentalis*. Apelar a ella era apelar a la protección del emperador Valentiniano III (425-455) o más bien, a la de su esposa Licinia Eudoxia, la primogénita de Teodosio II y Atenais-Eudocia. En este período, el Este ejercía una especie de «protectorado» sobre el Oeste, como se puede ver en el envío de un contingente militar en 424-425 al mando del *magister officiorum* y

⁴³⁴ Erechtios, *Sobre la Natividad*, en F. NAU, «Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis*, t. XIII, fasc. 2, París, 1916, pp. 111-269, espec. 169-180 [cit.: Erechtios], Erechtios: p. 177.

⁴³⁵ Erechtios: p. 178.

⁴³⁶ Timoteo, *Historia*, en F. NAU, «Documents pour servir a l'Histoire...», en *Patrologia Orientalis*, t. XIII, fasc. 2, París, 1916, pp. 111-269, espec. 202-217 [cit.: Timoteo, *Historia*], Timoteo, *Historia*: p. 205.

⁴³⁷ Nestorio, *Heraclida*: p. 294.

⁴³⁸ Miguel el Sirio: II, VIII, § VII, p. 29.

patricius Helion⁴³⁹ para apoyar a Valentiniano frente al usurpador Juan⁴⁴⁰. Sería una continuación lógica de la política religiosa imperante en Oriente, ya que no cabe una divergencia por parte de un emperador débil, a pesar de que aún siguiera entre bambalinas Gala Placidia. Después de todo, fueron estas mujeres fuertes –Gala, Pulqueria, Eudocia o Licia Eudoxia– las que, en última instancia, supieron mantener vivo el mundo romano en un período en el que se sucedieron emperadores ineptos. La apelación de Eutiques a Occidente tuvo que encontrar cierto eco si tenemos en cuenta que en el *Liber Pontificalis* se cuenta cómo el patriarca de Roma León I se enteró de la existencia de eutiquianos y nestorianos por «ciertos obispos»⁴⁴¹. Por tanto, la *pars occidentalis* no estaba tan exenta de las turbulencias que agitaban Oriente, aunque quizás, la tempestad fuera de menos envergadura ya que sólo existía un único patriarca que marcaba la ortodoxia y no varios con opiniones encontradas.

La extensión de la disputa entre el patriarca y el archimandrita no era el único problema al que tenían que hacer frente las sedes orientales, pues el Occidente cristiano tenía que afrontar otro tipo de controversias relacionadas más con las «Iglesias nacionales» o la cuestión de la gracia. A pesar del anatema del Concilio de Éfeso-I y de la ley promulgada por Teodosio en 435, con la condena de la superstición de Nestorio, prohibiéndoles que usaran el nombre de cristianos y equiparándolos al filósofo neoplatónico Porfirio de Tiro († ca. 306)⁴⁴², autor de una obra titulada *Adversus Christianus*, existían aún ciertos focos nestorianos, cuestión que enfrentaba a las tres sedes patriarcales. En esa lucha por defender la ortodoxia aprobada en el concilio de 431, el patriarca alejandrino Dióscoro I decidió aceptar bajo su protección a Eutiques, ya que su doctrina era diametralmente opuesta a la defendida por Nestorio, quien abogaba por la humanidad de Cristo. Asimismo, había cierto miedo ante la posibilidad de que, de acabar imponiéndose la cristología nestoriana, se volviera al paganismo. Por esta razón, el archimandrita contó con el respaldo del emperador Teodosio, a pesar de que éste estuviera intentando un acercamiento al exiliado Nestorio. Y gracias al favor imperial del que gozó, Eutiques se nombró a sí mismo «obispo de obispos» a pesar de que no ostentara el rango episcopal⁴⁴³ y expulsó a quienes no pensaban como él de las iglesias y ponía en entredicho las enseñanzas de los Padres de la Iglesia⁴⁴⁴. Pero los autores ortodoxos posteriores no achacaron el apoyo del emperador a su afinidad con las ideas de Eutiques, sino a los malos consejeros. El responsable último fue Chrysaphios Ztomas⁴⁴⁵, que desempeñaba el cargo de *spathario*, la guardia del emperador –formada por eunucos–⁴⁴⁶, que se habría aprovechado de la «simplicidad del emperador»⁴⁴⁷ y se caracterizaba por ser un «impío enemigo de la armonía entre las iglesias». Fue uno de los principales enemigos de Flaviano que haría todo lo posible para deponerlo⁴⁴⁸.

El Concilio de Éfeso-II (449) fue la confirmación de la fuerza hegemónica que había adquirido la sede de Alejandría de la mano de patriarcas como Atanasio, Cirilo y Dióscoro. El triunfo de esta sede en Éfeso-I era el resultado de una religiosidad popular que tuvo en el icono y las representaciones de María como Isis su principal expresión, pero también el fruto de la

⁴³⁹ Sobre este personaje, *vid.*: «Helion 1», *PLRE* vol. 2, p. 533.

⁴⁴⁰ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁴¹ *Liber Pontificalis*: p. 37.

⁴⁴² *Código de Justiniano*, disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex1.shtml> [última consulta: 25-05-2017] [cit.: *CJ*]: *CJ*, 1.5.6pr.

⁴⁴³ Nestorio, *Heraclida*: p. 294.

⁴⁴⁴ Nestorio, *Heraclida*: p. 295.

⁴⁴⁵ Sobre este personaje, *vid.*: «Chrysafius Ztomas», *PLRE* vol. 2, pp. 295-297.

⁴⁴⁶ *Id.*: «Spatharios», *ODB*, vol. 3, pp. 1935-1936.

⁴⁴⁷ C. MANGO y R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes. Byzantine and Near East History AD 284-813*. Nueva York, 1997 [cit.: Teófanos], Teófanos: AM 5941, 100.

⁴⁴⁸ Teófanos: AM 5940, 99.

prosperidad de las elites –laicas y religiosas– egipcias⁴⁴⁹, lo que le daba al patriarca de Alejandría una posición de ventaja para poder intervenir en los asuntos internos de una sede como la de Constantinopla. El juicio de valor acerca de lo que se vivió en esos días de agosto de 449 varía considerablemente dependiendo de las simpatías religiosas del narrador. En realidad, es poco o nada lo que sabemos de este patriarca de Alejandría. Juan de Nikiu, obispo-cronista egipcio de la segunda mitad del siglo VII, no le presta demasiada atención en su *Crónica* y el biógrafo oficial de los patriarcas de Alejandría, S w rus ibn al-Muqaffa^c/Severo de Hermópolis († ca. 987), sentencia que para este período de la Historia de la Iglesia, al contrario que en los predecesores, no hay fuentes y la biografía del Abba Dióscoro no está escrita⁴⁵⁰. Para un ortodoxo –por calcedoniano e iconódulo– como Teófanos el Confesor, Dióscoro se comportaba de un modo similar a como lo había hecho antes Cirilo: «[...] como presidente [del Concilio], no permitió que estuviera presente otro secretario sino que metió sólo a los suyos para que levantaran acta de las sesiones»⁴⁵¹. No sería más que una prueba, otra, del autoritarismo con el que se ejercía el poder en la Antigüedad Tardía, lo que equiparaba el patriarcado con una suerte de «monarquía eclesiástica» de tintes absolutistas, quizás propiciado por el carácter monoteísta de la fe cristiana. Es esta crónica de finales del siglo VIII o comienzos del IX, la que puede precisamente ayudar a completar el retrato del patriarca Dióscoro. Según Teófanos, este patriarca se habría lanzado a la destrucción del legado de su antecesor en el solio, Cirilo, desposeyendo de sus bienes a su familia, alentado todo ello –según el cronista– por su celo origenista⁴⁵² (recordemos que Teófilo, tío de Cirilo, había anatematizado las obras de Orígenes para atacar a Juan Crisóstomo). Lo que es una lucha política entre dos grupos de la oligarquía alejandrina por el control de una institución clave, con la creación de un mecanismo sucesorio monárquico de tío a sobrino, pasa por el tamiz religioso y se convierte en una cuestión moral en el que el «bueno» es Cirilo, por ser ortodoxo, y a Dióscoro le cabe hacer el rol de «malo», descalificado como hereje origenista.

Esa insistencia en lo único, en la unicidad de Dios, es lo que conduce a esa lucha por la primacía entre las sedes. Durante las sesiones de Éfeso-II asistimos a la humillación sistemática de Flaviano y al ninguneo del que fueron objeto el resto de los prelados que se opusieron a la defensa de Eutiques, es decir, a todos los que se mostraron en desacuerdo, de los 115 prelados convocados, con la posición fijada por Dióscoro de Alejandría. Hay todo un entramado tejido en la sombra por parte de los egipcios, del que es por completo ajeno Flaviano⁴⁵³, maniobrando en su contra. El partido egipcio era el mayoritario⁴⁵⁴, según reconoce el que unos años más tarde ocuparía el patriarcado de Alejandría, el monofisita Timoteo II (457-477). Una fortaleza que se escenifica en el modo en el que la delegación alejandrina impidió que los legados del papa León I leyeran ante del Concilio la carta que éste había escrito a Flaviano –el *Tomus* que tendría mejor suerte en Calcedonia– y en la que quedaba fijada la posición de Roma⁴⁵⁵, que defendía la existencia de dos naturalezas en Cristo. Fue esta actitud, unida a la negativa del emperador a autorizar la convocatoria de un concilio universal en Italia, la que llevó al patriarca romano a calificar este concilio como *Latrocinium*⁴⁵⁶. Si en Éfeso-I se había evidenciado la unión de intereses entre las sedes romana y alejandrina, esa entente quedó rota en 449, cuando Roma se mostró contraria al apoyo prestado a Eutiques por parte de Dióscoro y proclive a

⁴⁴⁹ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., p. 170.

⁴⁵⁰ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 444.

⁴⁵¹ Teófanos: AM 5941, 100.

⁴⁵² Teófanos: AM 5940, 98.

⁴⁵³ Nestorio, *Heraclida*: p. 314.

⁴⁵⁴ Timoteo, *Historia*: p. 207.

⁴⁵⁵ Teófanos: AM 5941, 100.

⁴⁵⁶ Miguel el Sirio: II, VIII, § VIII, p. 35.

Flaviano⁴⁵⁷. Dejando de lado consideraciones de tipo teológico, una posible hipótesis que explicaría dicha variación sería el miedo de León I ante una Alejandría capaz de poner y deponer a los patriarcas de Constantinopla a su antojo. Con una sede hegemónica en Oriente le sería más difícil reivindicar su primacía, sobre todo teniendo en cuenta las riquezas con las que contaban los egipcios, muy superiores a las que pudieran movilizarse en todos los reinos occidentales.

Hasta el momento ha quedado relegado a un segundo plano el patriarcado de Antioquía, después del rol desempeñado durante el Concilio de Éfeso-I (431) por su patriarca Juan. Se tiene la sensación de que se había convertido en una sede títere que unos y otros utilizaban a su antojo, dependiendo de la correlación de fuerzas. El patriarca Domno, sobrino de Juan de Antioquía, aparecía alineado del lado del partido egipcio. Pero esta postura es explicada por Nestorio como fruto del engaño: Dióscoro le había asegurado que no pretendían provocar la deposición de Flaviano de Constantinopla, a pesar de que ya no contaba con el apoyo del emperador Teodosio⁴⁵⁸. Otras versiones posteriores de los hechos, en este caso provenientes del campo calcedoniano, presentan a Domno obligado a firmar los cánones por las espadas de los soldados a pesar de estar en desacuerdo y denunciando el Éfeso-II como un concilio impío⁴⁵⁹. La valoración del comportamiento de Domno de Antioquía depende en buena medida de la tradición que se siga, siempre teniendo en cuenta los intereses que representen. Aun así, el relato de Nestorio está en consonancia con la línea que mantiene a lo largo de toda la *Heráclida* de presentar como únicos responsables de todo a los egipcios, a su diplomacia secreta. Asimismo indica –de manera más o menos abierta– los mecanismos de sucesión en los patriarcados, que no difieren mucho de la sucesión monárquica, de tíos a sobrinos, manteniendo la institución en manos de una misma familia.

El concilio de Éfeso-II de 449 asentó las bases de lo que sería el monofisismo. Eutiques, por el que había tomado partido el emperador Teodosio II⁴⁶⁰, salió erigido como campeón de la ortodoxia. Los paralelismos con Éfeso-I son automáticos: en ambas ocasiones el poder político se alineó con las tesis defendidas por Alejandría, dejando de lado al patriarca de Constantinopla, a punto de convertirse en una sede sufragánea del patriarca egipcio. Las crónicas de las que disponemos para reconstruir estos años centrales en las controversias cristológicas inciden en la purga que llevó a cabo Dióscoro de Alejandría, anatematizando y deponiendo a varios obispos orientales, como Teodoreto de Cyro, Ibas, Andrés y Domno de Antioquía, pero la presa más codiciada sería la cabeza de Flaviano de Constantinopla, al que logró exiliar en la ciudad lidia de Epipa⁴⁶¹, sustituido en el solio patriarcal por Anatolio (449-458) como miembro de la elite alejandrina. La querrela religiosa habría sido aprovechada por unos sectores de la oligarquía para afianzar su posición frente a sus adversarios. No hay que olvidar que eran los monjes⁴⁶² uno de los puntales sobre los que se sostenía Eutiques en su enfrentamiento con Flaviano (por tanto, también Teodosio frente a sus adversarios), y lo que se va configurando poco a poco es un cristianismo de carácter popular, ajeno a cualquier influencia de la Filosofía pagana que pudiera identificar la religión con un asunto exclusivo de las elites tradicionales. Es ese *homo novus* que vimos aparecer como consecuencia de las

⁴⁵⁷ Nestorio, *Heraclida*: p. 303; Timoteo, *Historia*: p. 206.

⁴⁵⁸ Nestorio, *Heraclida*: pp. 303-304.

⁴⁵⁹ Teófanos: AM 5941, 101.

⁴⁶⁰ Nestorio, *Heraclida*, pp. 315-316.

⁴⁶¹ Marcelino, *Crónica*: s.a. 449, 2; Timoteo, *Historia*: pp. 208-209; M. WHITBY y M. WHITBY, *Chronicon Paschale, 284-628 AD*. Liverpool, 2007², [cit.: *Crónica Pascual*], *Crónica Pascual*: s.a. 450, p. 76; A. DE HALLEUX, «La *Chronique Melkite* abrégée du Ms. Sinaï Syr. 10», *Le Muséon* 91.1-2 (1978), pp. 5-44 [cit.: *Crónica melquita*]: *Crónica melquita*: § 9, pp. 26-27; Teófanos: AM 5941, 101; Miguel el Sirio: II, VIII, § VI, p. 25.

⁴⁶² Nestorio, *Heraclida*: p. 308.

transformaciones socio-económicas del siglo IV quien está marcando el rumbo en lo tocante al nuevo sistema ideológico, partidario en gran medida de la versión monofisita del cristianismo.

Queda asimismo por ver el ambiente que se vivía en la corte imperial, en la que también se aprovechó la cuestión religiosa para arruinar carreras o para forjarlas. La posición adoptada en la querrela a favor o en contra de Eutiques marcó el destino de no pocos funcionarios. Ahí están los casos, constatados en las fuentes de las que disponemos, de dos eunucos además del ya citado *spathario* Chrysaphio. El primero de ellos es Ático, partidario de Eutiques en Éfeso-II al que Nestorio acusó de ser un «campesino inculto» cuya única cualidad era la ambición desmedida que venía gestando desde su llegada al Palacio Imperial como esclavo⁴⁶³. El segundo es Saturnino, del que sólo sabemos que estuvo involucrado en la condena al exilio de Flaviano⁴⁶⁴. La crítica de Nestorio no estaba exenta de cierto clasismo, en tanto que recordaba los orígenes poco claros de un hombre que, además, había salido de la esclavitud. Podría ser entendida como una reacción ante un *ordo* social muy diferente a la oligarquía que tradicionalmente había copado los puestos clave, que hacía gala de una cultura considerada aún como una marca distintiva. Volvemos a la idea de la lucha entre un «cristianismo ilustrado» propio de la inteligencia helenizada, frente al «cristianismo popular» que habían adoptado aquéllos que estaban al margen de la ideología tradicionalista.

La querrela no estaba exenta de un trasfondo político y económico. Es indicativo que en el año 449-450 –según indica Nestorio y corrobora Teófanés–, el emperador pidió una gran cantidad de oro a aristócratas y eclesiásticos en concepto de contribución y se escandaliza porque se fundieron los cálices en público como pago del impuesto exigido⁴⁶⁵, medida tras la cual se esconde la larga mano del *spathario* Chrysaphio. La medida tuvo algo de represión contra aquéllos que se habían opuesto a la doctrina religiosa defendida por el emperador. Se ventila un enfrentamiento entre distintas facciones cortesanas por adquirir un puesto más cercano junto a Teodosio. Obviamente, el otro grupo sería el compuesto por Pulqueria y su séquito de clérigos, partidarios del patriarca Flaviano. En el «caso Eutiques» también entró en juego la *augusta* Pulqueria⁴⁶⁶, temerosa de perder la posición de poder adquirida desde que ejerciera la regencia tras la muerte de Arcadio. Ya se había deshecho de su cuñada Atenais/Eudocia que amenazaba con relegarla a un segundo plano, tras componer la escena para acusarla de adulterio con Paulino. Finalmente, consiguió alejarla de la corte y recluirla en un monasterio de Jerusalén, donde moriría como una piadosa cristiana calcedoniana en 460⁴⁶⁷. La influencia que adquirió Chrysaphio junto al emperador, sumada a la derrota que experimentó su bando tras Éfeso-II, dejó a Pulqueria en una situación delicada dentro del Palacio Imperial.

Su situación personal, junto con la dirección que tomó la política religiosa viraron de manera drástica en el año 450 por uno de esos acontecimientos inesperados que marcan un punto de inflexión. Tal y como narran las crónicas que se ocuparon con más o menos detalle del suceso, la muerte del emperador Teodosio II fue un accidente, una de esas desafortunadas casualidades. El cronista justiniano Juan Malalas relata cómo: «Un tiempo después salió a montar y mientras cabalgaba cayó del caballo y se dañó el espinazo, por lo que tuvo que ser trasladado de vuelta en una litera»⁴⁶⁸. A partir de este momento, con el emperador a punto de morir, se pusieron en marcha las diferentes facciones cortesanas, tomando la delantera

⁴⁶³ Nestorio, *Heraclida*: pp. 311-312.

⁴⁶⁴ Marcelino, *Crónica*: s.a. 449, 2.

⁴⁶⁵ Nestorio, *Heraclida*: pp. 298-299; Teófanés: AM 5942, 101.

⁴⁶⁶ Nestorio, *Heraclida*: p. 300.

⁴⁶⁷ *Crónica de Marcelino*: s.a. 444, 4; E. JEFFREYS, M. JEFFREYS, *The Chronicle of John Malalas*, Sydney, 1986 [cit. en adelante: Malalas], Malalas: XIV, § 8, pp. 194-195; *Crónica Pascual*: s.a. 444, pp. 74-75; Teófanés: AM 5940, 99; «Aelia Eudocia (Athenais) 2» *PLRE* vol. 2, pp. 408-409.

⁴⁶⁸ Malalas: XIV, § 27, p. 201.

Pulqueria, que supo moverse rápido, una vez más, para preservar sus derechos. Arcadio, el hijo varón que tuvo con Atenais-Eudocia, había muerto joven y aunque se desconoce la fecha exacta, ésta se produjo antes de 450⁴⁶⁹, lo que iniciaba un período de inestabilidad interna en la Romanía con el problema huno llamando a las puertas. Esa falta de un heredero directo abría la puerta a que en el trono de Constantinopla se sentara Valentiniano III, lo que devolvería la hegemonía a Rávena. El modo en cómo se produjo la sucesión varía según la versión a la que nos acogamos. No obstante, a pesar de esta divergencia en las formas, hay un fondo común: se llevó a cabo sin ningún tipo de sobresaltos. Juan Malalas señala cómo el emperador llamó en su lecho de muerte a su hermana Pulqueria y le habló sobre Marciano, al que designó su sucesor ante todos los senadores⁴⁷⁰. Esta versión coincide con la recogida por Evagrio Escolástico en su *Historia Eclesiástica*, quien señala cómo Marciano sucedió a Teodosio «no por herencia, sino como pago a su virtud», contando con el apoyo del Senado y demás estamentos; después se sellaría a través de su matrimonio con la *augusta* Pulqueria⁴⁷¹. Por su parte, Teófanos resalta en su *Crónica* el secretismo –¿prudencia?– con el que actuó la «bienaventurada Pulqueria», entrevistándose con Marciano antes de que se supiera la noticia de la muerte de Teodosio II, con lo que se evitaban posibles tribulaciones que hubieran impedido un proceso tranquilo. Era a Marciano a quien ella había elegido de entre todo el Senado para ser su esposo y proclamarlo emperador⁴⁷². La imagen de Pulqueria, ensalzada por Teófanos y a penas mencionada por Malalas o Evagrio, sufre un cambio cuando se somete al juicio del monofisita Juan de Nikiu. Fue el partido egipcio el más perjudicado por Pulqueria a partir de Éfeso-II, a pesar de que Cirilo contara inicialmente con su apoyo. La percepción que de ella se tuvo en Egipto la marcó la convocatoria del Concilio de Calcedonia y todo lo que de él se derivó. Lo que en Teófanos pasaba por prudencia, en el obispo-cronista copto era ambición. Y va un paso más allá, presentando la sucesión de Teodosio como una ruptura con el orden vigente en tanto que promulga un decreto imperial sin contar con Valentiniano III ni con los senadores –contradiciendo las versiones anteriores– para coronar a Marciano tras casarse con él⁴⁷³.

Se presentan dos elementos de legitimidad que evidencian la indefinición en la que se movía el sistema político en la Antigüedad Tardía. Por un lado está el peso de la condición senatorial que ostentaba Marciano, prueba de que aún se mantenían ciertas formas republicanas como se observa en el hecho de tener que asegurarse el beneplácito del Senado antes que el de otras instituciones, rompiendo quizás con la injerencia militar de la etapa precedente; al mismo tiempo, su acceso al trono imperial queda asegurado por medio de su matrimonio con Pulqueria, como hermana, hija y nieta de emperadores, entrando en un sistema sucesorio dentro de una misma familia a imitación de las monarquías orientales como la Persia sasani.

3.4. *El Cuarto Concilio Ecuménico: Calcedonia (451)*

El acceso al trono de Marciano y Pulqueria marcó un cambio de tendencias respecto al reinado de Teodosio II. Si hubiera que calificar de algún modo el período en que esta pareja detentó el poder en Constantinopla, entre agosto 450-julio 453 (fecha de la muerte de ella), podría definirse como un desmonte de lo hecho hasta el momento. La reversión comienza en el momento en el que Pulqueria ordena la ejecución de Chrysaphio y la confiscación de todos sus

⁴⁶⁹ Vid. «Arcadius 1», *PLRE* vol. 2, p. 130.

⁴⁷⁰ Malalas: XIV, § 27, p. 201.

⁴⁷¹ M. WHITBY, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool, 2006 [cit.: Evagrio Escolástico]: Evagrio Escolástico: II, § 1, pp. 59-60.

⁴⁷² Teófanos: AM 5942, 103.

⁴⁷³ Juan de Nikiu, *Crónica*. Texto etiope publicado y traducido por H. ZOTENBERG, París 1883 [cit. Juan de Nikiu], Juan de Nikiu: § LXXXVII, p. 352.

bienes⁴⁷⁴, que no debían ser pocos si hacemos caso de las acusaciones de avaricia que lanzan contra él todos los cronistas. El *spathario* era un eunuco y no podía aspirar a coronarse emperador él mismo, pero podía maniobrar para destronar a Marciano y Pulqueria, y poner en su lugar a su candidato, por lo que era un peligro que convenía atajar cuanto antes. El otro frente sobre el que actuaron sería obviamente el religioso. Reconducir la situación en este campo suponía cambiar los equilibrios vigentes tras los dos concilios de Éfeso, tratando de reducir el poder alcanzado por el partido egipcio. La tradición monofisita siríaca buscará en la lujuria de la nueva pareja imperial la razón por la cual acabaron con la ortodoxia fijada por los concilios⁴⁷⁵.

Siguiendo con la lógica propia de su tiempo, Nestorio veía en todos los desastres naturales y humanos la mano de la Providencia que estaba castigando al Imperio por apoyar el error de Eutiques. Era una época de epidemias provocadas por las hambrunas, a lo que había que sumar «el doble movimiento de bárbaros y escitas [godos] que devastaron tierras romanas»⁴⁷⁶. Pero en lo que más énfasis ponía Nestorio, al igual que otros cronistas, era en los terremotos como expresión más evidente de la cólera divina⁴⁷⁷, así como en la destrucción sin causa aparente de lienzos de la muralla de Constantinopla o del Foro de Teodosio el Grande⁴⁷⁸. El pueblo de los «escitas» [godos] estaba compuesto –según Nestorio– por ladrones que ante la presencia del ejército romano volvían «a las cavernas y las simas»⁴⁷⁹, hasta que se constituyeron en un reino que llegó a sobrepasar a los romanos en fuerza. Son dos los acontecimientos a los que Nestorio hace referencia:

- a) La batalla de Adrianópolis (9 de agosto 378), en la que los godos acabaron con Valente: era el castigo por haber obligado a «confesar la muerte de Dios»⁴⁸⁰. Es decir, un castigo por la adhesión al arrianismo por parte del emperador.
- b) La revuelta de Gainas apoyada por los godos y el paso del Istro (Danubio), por parte de los hunos que devastaron Tracia en 395⁴⁸¹.

También la invasión vándala del África romana (*ca.* 429-435)⁴⁸², estaría relacionada con la impiedad reinante⁴⁸³ que culminó con la condena de su doctrina en Éfeso-I y el *Latrocinio* de 449. Se está asistiendo a la «traición de la tradición de los Padres», ya que hay quienes profesan «el arrianismo, otros el maniqueísmo, otros el judaísmo, otros, otros errores nuevos y antiguos»; de ahí la comparación que Nestorio hace con el *Libro de los Jueces*, ante la necesidad, según su criterio, de hombres que devuelvan a los fieles a la fe ortodoxa⁴⁸⁴. Pero esta percepción es tan subjetiva, como variables son los conceptos ortodoxia-heterodoxia. Nestorio se expresa desde la óptica de quienes consideran heréticos Éfeso-I y II, en los que la doctrina religiosa aprobada fue la de Cirilo y Eutiques. Para los egipcios triunfantes en ambos

⁴⁷⁴ Marcelino, *Crónica*: s.a. 450, 3; Evagrio Escolástico: II, § 2, p. 47; Malalas: XIV, § 32, p. 201; *Crónica Pascual*: s.a. 450, p. 80; Teófanos: AM 5943, 103.

⁴⁷⁵ Miguel el Sirio: II, VIII, § IX, p. 36; E. W. WALLIS BUDGE, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus being the first part of his Political History of the World*, 2 vols., Piscataway, 2003 (1ª ed. Londres, 1932), [cit.: Bar Hebraeus]: Bar Hebraeus: p. 68.

⁴⁷⁶ Nestorio, *Heraclida*: p. 317.

⁴⁷⁷ Nestorio, *Heraclida*: p. 318.

⁴⁷⁸ Nestorio, *Heraclida*: pp. 318-319.

⁴⁷⁹ Nestorio, *Heraclida*: p. 319.

⁴⁸⁰ Nestorio, *Heraclida*: p. 320.

⁴⁸¹ Miguel el Sirio: II, VIII, § I, p. 1.

⁴⁸² J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian*. Nueva York, 1958 (2 vols.), [cit.: *HLRE*]: *HLRE*: VIII.2, p. 246.

⁴⁸³ Nestorio, *Heraclida*: p. 331.

⁴⁸⁴ Nestorio, *Heraclida*: p. 326.

concilios, en el año 431 se abrió un período de paz en la Iglesia que se rompió por «la envidia del Demonio»⁴⁸⁵.

La subida al trono de Pulqueria y Marciano fue para los egipcios el inicio de un tiempo de oscuridad, un eclipse –real o metafórico– que evidenciaba la cólera divina. Se recurre a la comparación con el relato del *Éxodo*, representando el emperador el papel de Faraón: no se había vivido un cataclismo semejante desde aquella época mítica⁴⁸⁶. Ya desde el principio, la literatura anti-calcedoniana buscó sus argumentos en los textos sagrados, en los cuales ya existían indicios de lo que habría de suceder en 451. La traición a la fe ortodoxa ya era anunciada por el propio Jeremías (Jer. 9, 8) o por las cartas de Pablo (1Tim. 4, 1; 1Cor. 11, 19) o por los propios Evangelios (Mt. 7, 15, 16)⁴⁸⁷. Todo esto formaba parte de ese «monoteísmo historiográfico» que buscaba apoyar lo que sucedió en la tradición con el único fin de explicar los cambios ocurridos y hacerlos inteligibles dentro del marco ideológico vigente en el momento.

Desde los primeros meses de su reinado –la primera carta data de septiembre de 450–, Marciano y Pulqueria iniciaron correspondencia con el papa León I expresándole los deseos de revertir Éfeso-II. Uno de los medios por los cuales pretendían apaciguar al patriarca romano era reconociendo la supremacía de Roma sobre el resto de las sedes, razón por la que acudían primero a él para la convocatoria del Concilio⁴⁸⁸ y al que se le quiere dar un papel dominante⁴⁸⁹. En una carta de Pulqueria fechada el 22 de noviembre de 450, la augusta ponía al Papa de Roma un escalón por debajo de la autoridad de Marciano, al que se refiere como «nuestro señor y serenísimo príncipe mi consorte»⁴⁹⁰. A través de la reunión de los obispos se pretendía alcanzar la paz interna de la Iglesia⁴⁹¹, aunque fuera el emperador quien promoviera el concilio. Permanece vigente esa separación entre las esferas laica y religiosa imperante desde el Concilio de Nicea. El papa se presentaba como el adalid de la ortodoxia, la figura que dio la voz de alarma de que algo olía a podrido en la Iglesia. De acuerdo con el relato occidental –el *Liber Pontificalis*–, el emperador Marciano actuaba movido por la carta que le envió León, convocando el Concilio de Calcedonia, tras consultar con los obispos, reuniéndose en el *martirium* de Santa Eufemia. Se remarca especialmente el alineamiento de Marciano y su esposa Pulqueria con las tesis expuestas en el *Tomus* de León, que contenía la posición ortodoxa de Roma adoptada ahora como la oficial del Imperio, al tiempo que se condenaban tanto las teorías de Eutiques como las de Nestorio al afirmar que en Cristo hay dos naturalezas: la humana y la divina. Recoge el compromiso de la pareja imperial con la ortodoxia y el combate contra todas las herejías. Entre la correspondencia que según el *Liber Pontificalis*, mantuvo León I con otros obispos y emperadores –con Marciano y su sucesor León–⁴⁹² no aparece el obispo de Alejandría que había apostado abiertamente por el monofisismo.

La pregunta que nos planteamos tras la lectura de las tres cartas enviadas por la pareja imperial al patriarca romano está en relación con la posibilidad de un cisma después del rechazo del *Tomus* de León en lo que él no tardó en calificar como *Latrocinium*. La primera carta que le envía Marciano, además de los aspectos comentados, tiende a convencer al patriarca occidental de su legitimidad, asegurándole que ha ascendido al trono gracias a la

⁴⁸⁵ Timoteo, *Historia*: p. 205.

⁴⁸⁶ Juan de Nikiu: § LXXXVII, p. 353.

⁴⁸⁷ Timoteo, *Historia*: pp. 212-214.

⁴⁸⁸ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool, 2005 (3 vols.), vol. 1 [cit. León], León: *Ep.* 73. p. 92.

⁴⁸⁹ León: *Ep.* 76, p. 93.

⁴⁹⁰ León: *Ep.* 77, p. 94.

⁴⁹¹ León: *Ep.* 73, p. 92.

⁴⁹² *Liber Pontificalis*: p. 38.

divina Providencia⁴⁹³ y –lo que es más importante– con el beneplácito del Senado y el ejército. Por su parte, Pulqueria se apresura a recordarle a León que tanto ella como el nuevo emperador perseveraban en la misma fe que él y que en ningún momento se habían dejado tentar por ninguna «maldad, corrupción y crimen», tal vez defendiéndose de paso de las críticas por haber roto su voto de castidad para casarse con Marciano. Como expondrá León en la respuesta a la carta de Marciano, fechada el 23 de abril de 451, la «amistad» entre los dos emperadores estaba rota, ya que la corte de Rávena no reconocía al nuevo emperador en Constantinopla, y es esa división la que impide que el auxilio celestial ayudara a derrotar a los bárbaros⁴⁹⁴.

Uno de los principales triunfos que obtuvo Dióscoro de Alejandría fue la deposición de Flaviano y su sustitución por el también egipcio Anatolio, a partir de noviembre-diciembre de 449. Con este nombramiento, Alejandría habría colocado en el solio constantinopolitano a un patriarca afín a sus posiciones teológicas. No obstante, este es uno de los errores cometidos por el partido egipcio, ya que Anatolio se mostró contrario a lo aprobado en Éfeso-II. En esa misma carta de noviembre de 450, Pulqueria asegura a León que el patriarca de Constantinopla era partidario de la doctrina defendida por Roma. Parece ser –por lo que le dice la augusta al pontífice– que Anatolio había sufrido alguna suerte de conversión, tras darse cuenta del error que suponía la doctrina de Eutiques⁴⁹⁵. Posiblemente la ejecución de Chrysaphio tras la muerte de Teodosio II fuera el detonante del cambio de bando de Anatolio o tal vez se tratara de escapar a la tutela de Dióscoro y la facción egipcia. Mero pragmatismo político. Esta hipótesis la corrobora la respuesta que da León a Pulqueria, en una carta fechada el 13 de abril de 451, en la que se alude a las noticias que le han llegado tanto de sus enviados como del propio Anatolio sobre la existencia de algunos obispos que tras haber abrazado el error del *Latrocinio*, buscaban la reconciliación, algo que estaba lejos de suceder si no abjuraban antes y aceptaran la penitencia que se les imponga⁴⁹⁶. Cobra cuerpo la idea del precario equilibrio en el que se hallaban Pulqueria y Marciano; una situación inestable más allá de Constantinopla, con un amplio sector de la Iglesia oriental contrario a un acercamiento a Roma y la falta de reconocimiento por parte de los occidentales. Quizás la convocatoria del concilio obedeciera más a criterios políticos que de índole religiosa, ya que no fue hasta marzo de 452 cuando Valentiniano III aceptó a Marciano como colega en el poder⁴⁹⁷.

El Concilio de Calcedonia (IV Ecuménico), que se celebró a lo largo del mes de octubre de 451, es comparado por sus detractores con un teatro⁴⁹⁸, con toda la carga negativa que tal símil conlleva para la mentalidad eclesiástica que identifica estos espectáculos como perniciosos para la salud del alma y un foco de corrupción. Para los partidarios de Eutiques y la facción egipcia, supuso desbaratar todo lo acordado en Éfeso-II: la vuelta de Flaviano y Teodoreto, y la deposición de Dióscoro⁴⁹⁹. Los años inmediatamente posteriores al Concilio de Calcedonia fueron tumultuosos, tal como permite pensar la brevísima biografía que Severo de Hermópolis dedica al largo pontificado de Timoteo II. Sólo una frase da la clave de lo que sucedió en esos años: «sufrió las privaciones y la guerra junto a los disidentes»⁵⁰⁰, que colocaron de nuevo al

⁴⁹³ Como todos los personajes llamados a grandes gestas, su ascenso al poder no es una casualidad. El de Marciano había sido pronosticado por Tatiano durante la participación de ambos junto con el hermano de éste, Julio, en la guerra contra Persia, cuando al despertarse vio un águila sobrevolando a Marciano que aún seguía dormido: Teófanos: AM 5943, 104.

⁴⁹⁴ León: *Ep.* 82, p. 97.

⁴⁹⁵ León: *Ep.* 77, p. 94.

⁴⁹⁶ León: *Ep.* 79, pp. 95-96.

⁴⁹⁷ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 97 n. 2.

⁴⁹⁸ Timoteo, *Historia*: p. 209.

⁴⁹⁹ *Crónica de Marcelino*: s.a. 451; Timoteo, *Historia*: pp. 209-210; Malalas: XIV, § 30, p. 201; Evagrio Escolástico: II, § II, pp. 46-48; *Crónica Pascual*: s.a. 452, pp. 81-82; Juan de Nikiu: § LXXXVII, p. 353; Teófanos: AM 5944, 105-106.

⁵⁰⁰ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 445.

patriarca de Alejandría enfrentado al poder imperial y a la ciudad al borde de la secesión por cuestiones en apariencia religiosas. Quizás por el poder que había acumulado, fue condenado al exilio en la isla de Gangra, en Paflagonia, donde permaneció siete años hasta lograr el perdón del emperador. El Concilio que pasa por ser un punto de inflexión en las relaciones entre las distintas Iglesias de Oriente, cuyas consecuencias llegan hasta el siglo VII para explicar el porqué de la conquista islámica, no parece haber tenido mucho impacto en las fuentes, salvo una excepción: la gran crónica siríaca compuesta por el patriarca jacobita del siglo XII-XIII Miguel el Sirio. Una salvedad para la cual hay que tener presente el contexto en el que fue redactada: los reinos cruzados de Ultramar, sirviendo como elemento para afianzar la propia identidad étnica-religiosa-política de los antioquenos frente a los francos.

Para valorar el verdadero impacto del Concilio, al igual que se ha hecho con el resto, es necesario analizar los más destacados de los 28 cánones aprobados en él.

Más que un punto de inflexión, lo que pretende representar Calcedonia es un punto de no retorno. En el canon I se establecía ya que todo lo aprobado en los concilios anteriores permaneciera vigente⁵⁰¹; por tanto, no se hizo una *tabula rasa* y todo lo dicho a continuación se muestra como parte de la tradición tenida por ortodoxa. Y no se refiere sólo a los tres concilios ecuménicos anteriores, sino también a todas las reuniones que habían tenido lugar en las demás diócesis, con lo que se le daba una mayor cobertura. En este aspecto, la legislación eclesiástica no difiere mucho de la civil, en tanto que en ésta tampoco se abrogaron muchas de las leyes promulgadas por los emperadores contrarios al cristianismo. Sin embargo, los cánones IX y XXVIII, contienen dos disposiciones que no vienen sino a confirmar las tendencias existentes de convertir a Constantinopla en el principal centro de la Cristiandad oriental, tanto político como religioso, al tiempo que se trata de definir la relación con Roma, dándole un papel adecuado en el ordenamiento mediterráneo.

El canon IX convierte al patriarca de Constantinopla en una especie de juez supremo, ya que obligaba a que cuando un obispo metropolitano tuviera desavenencias con alguno de sus clérigos, recurriera a la sede del Bósforo para zanjar sus disputas o al exarca de su provincia. Es un canon en el que se establece una jerarquía en la justicia eclesiástica, delimitando las competencias de cada rango⁵⁰². La redacción de esta norma se hizo teniendo en cuenta el precedente inmediato que habían protagonizado el archimandrita Eutiques y el patriarca Flaviano, como el más destacado (sin ese enfrentamiento no se habría convocado el concilio en Calcedonia), pero no el único. Darle a Constantinopla competencias de un –valga el anacronismo– tribunal supremo eclesiástico en Oriente, equivalía a desactivar cualquier tentativa por parte de Alejandría de intervenir, como lo había hecho, en las disputas internas de cada sede. Es más, el patriarca constantinopolitano sí podía inmiscuirse en los asuntos de la sede alejandrina, por lo que la situación sufría un giro considerable con respecto a la anterior. Pero al mismo tiempo, al inmiscuir al exarca, supone reconocer que los enfrentamientos en el seno de la Iglesia podían desbordarse y derivar en motines que pusieran en jaque la paz en las ciudades y provincias. A su vez es también el reconocimiento de la identificación entre Iglesia y Estado: la paz del Imperio pasaba necesariamente por la paz en la Iglesia.

El canon XXVIII iba en la línea de asegurar la posición de Constantinopla como la «Nueva Roma», garantizándole los mismos privilegios que la «Vieja Roma» porque ahora la ciudad del Bósforo era también la sede del poder imperial. Es muy interesante la justificación para tal reconocimiento: «[Constantinopla] es honrada con la Soberanía y el Senado, y goza de iguales privilegios que con la antigua Roma imperial»⁵⁰³, de lo que se deriva que también tendría que ostentar una posición similar en el organigrama religioso. Se establece un área de influencia de

⁵⁰¹ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 94.

⁵⁰² *Ibid.*, vol. 3, p. 97.

⁵⁰³ H. R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils...*, *op. cit.*, p. 708.

esta sede que engloba no sólo al Ponto, Asia y Tracia, sino que incluye también a los obispos que están entre los bárbaros⁵⁰⁴, concepto amplio y vago donde los haya que igual denomina a los persas que se refiere a los hunos o a los germanos en los Balcanes. A pesar de esto, lo que se evidencia es la idea ecuménica del cristianismo que sobrepasaba las fronteras del Imperio. Lo que se estaba perfilando es lo que Garth Fowden denominará *commonwealth*, usando un concepto propio del mundo anglosajón pero plenamente válido para referirnos a la realidad política de la Romanía y la influencia que ejerció en múltiples aspectos sobre los pueblos que orbitaban a su alrededor.

Llegados a este punto no hay que olvidar que la diplomacia de la *pars orientalis* habría nacido como consecuencia de las convulsiones ocasionadas por los hunos de Atila, que hicieron que los romanos se percataran de que eran un Estado más en un mundo que tenían que explorar y manipular. Pronto también, una parte importante de la labor diplomática la harían los misioneros como parte de un «imperialismo cultural»⁵⁰⁵, prueba de la vigencia del pragmatismo romano, que ponía bajo la influencia romana no sólo a los pueblos europeos, sino también al reino africano de Ax m aunque fuera –como veremos– bajo el signo del cristianismo monofisita. La concreción de Constantinopla como patriarcado era también un punto de no retorno, ya que se afianzaba frente a Alejandría y Antioquía, saliendo de esa posición secundaria con respecto a Roma a la que había quedado relegada en el I Concilio de Constantinopla (381). Con lo acordado en Calcedonia se situaba al mismo rango que Roma, aunque reconociendo, a través de los adjetivos «Vieja» y «Nueva», ciertas diferencias que seguían otorgando un mayor pedigrí a la sede occidental.

La principal modificación que se introdujo, sin embargo, en Calcedonia no quedó recogida en los cánones. En la VIIª sesión, celebrada el 26 de octubre, se produjo la creación del patriarcado de Jerusalén, desgajado del de Antioquía. Por el modo en que se recoge el momento en las actas del concilio, la decisión fue tomada para asegurar la paz de la Iglesia, quedando las dos Fenicias y Arabia bajo la jurisdicción del patriarca antioqueno, mientras que para Jerusalén se reservaban las tres Palestinas, partición con la que todos los demás obispos estuvieron de acuerdo⁵⁰⁶. No se trataba sólo de dar rango patriarcal a la Ciudad Santa por antonomasia, lugar de nacimiento del cristianismo, sino –y fundamental– dividir un patriarcado con el posible fin de recortar su influencia y poder en la política eclesiástica, de lo que se deriva la necesidad de contar con un actor más de cara a posibles alianzas.

Ya antes de la promulgación de estos cánones muchos monjes y clérigos excomulgados por sus obispos o patriarcas (o sin su permiso), acudían a la corte del emperador en Constantinopla para apelar ante él. Este afluir continuo de religiosos en busca de justicia creaba disturbios en la Capital, a pesar de que se había intentado legislar al respecto, prohibiendo en Constantinopla la presencia de herejes a fin de mantener la ciudad alejada de los enfrentamientos callejeros entre las facciones aprovechando las diferencias religiosas. El canon XXIII, en el que se legisla al respecto, señala la perturbación de la Iglesia y la de determinadas casas por parte de estos personajes en busca de justicia⁵⁰⁷. Posiblemente no se trataba de una cuestión unilateral, del clérigo o monje díscolo que se instala en una casa al azar y hace saltar por los aires la cotidianidad de la familia en cuestión. Lo que se trataba de impedir a través de la legislación conciliar es que esas familias, en su mayoría nobles o acomodadas, prestasen apoyo a determinados religiosos; contando con su apoyo, la herejía se convertía en un elemento de presión política. Muchos aristócratas sentían simpatía por algunos monjes a los que protegían incluso contra los deseos de los metropolitanos, a los que se enfrentaban minando su poder. Podemos plantear la hipótesis de que este canon buscara también asentar la autoridad del

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, pp. 168-169 y 185.

⁵⁰⁶ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, p. vol. 2, pp. 247-249

⁵⁰⁷ *Ibid.*, vol. 3, p. 101.

patriarca de Constantinopla frente a las familias de la aristocracia. Supone asimismo otorgarle la capacidad para regular lo que, después de todo, no era más que una población flotante, que podía equipararse con los clérigos itinerantes, también fuente de problemas. Es un ejemplo claro de cómo el orden público pasa necesariamente por el control de las opiniones y las personas cuya capacidad de movimiento era bastante alta en la Antigüedad Tardía.

Las cuestiones disciplinarias del clero siguieron acaparando la mayoría de las disposiciones adoptadas por el Concilio, mostrando cómo a pesar del tiempo transcurrido y la legislación emanada al respecto tanto del Palacio imperial como de los anteriores concilios, no había servido para acabar con determinadas prácticas. Por ejemplo, la simonía seguía siendo uno de los principales problemas a los que se tenía que enfrentar la Iglesia como institución, que deberíamos enmarcarlo en un contexto generalizado de creación de redes clientelares. Los obispos ocupaban, como miembros de las oligarquías urbanas, uno de los puestos clave en la vida política de las ciudades ya que acumulaban, cada vez más, distintas competencias; de allí que pudieran ejercer su influencia en el seno de la Iglesia local para ubicar a sus afines. Dado que hemos planteado una sucesión monárquica en algunos patriarcados, tampoco sería descabellado pensar en la creación de dinastías episcopales que hicieran que las sedes metropolitanas estuvieran monopolizadas por miembros de una misma familia. Asimismo, el cargo de obispo sería visto por no pocos individuos como una magistratura vitalicia a través de la cual obtener pingües beneficios con la venta de cargos. No obstante, las penas impuestas en el canon II son exclusivamente de orden eclesiástico: deposición si el culpable era clérigo o anatema si se trataba de un monje o un laico⁵⁰⁸. Es importante hacer ver cómo este tipo de corruptelas, al no afectar al orden público, quedan totalmente al margen de la jurisdicción laica, respetándose –ahora sí– la separación entre sendas esferas del poder.

Muy unido a lo regulado por el II, el canon III abunda en la prohibición de que los hombres de Iglesia se vieran envueltos en «negocios seculares», alejándolos de cualquier actividad económica que pudiera hacerlos abandonar el servicio a Dios. Una de las excepciones que contempla el canon es la tutoría de menores siempre que el obispo sea quien haga el encargo⁵⁰⁹. Lo que se buscaba con esta medida era dar al clero una pátina de moralidad que al parecer, a mediados del siglo V, seguía sin tener. A pesar de todos los esfuerzos hechos en los distintos concilios en los que se pretendía mantener al clero al margen de la sociedad del siglo, fue del todo imposible. Los deseos por crear un cuerpo perfecto dentro de una sociedad imperfecta plantea una evidencia más en la línea de presentar el obispado como una mera magistratura mucho más lucrativa. Son esos «negocios mundanos» los que marcan las diferencias entre los obispados en general y los patriarcados en particular. El caso más llamativo es el de Alejandría, cuyo patriarca era uno de los principales latifundistas y contaba con una flota propia⁵¹⁰, por lo que este canon III de Calcedonia tiene visos de ser el menos cumplido. Por esas diferencias, como ya señalamos, se producía un constante movimiento de clérigos entre unas sedes y otras, quedando muchas vacantes a causa de esa emigración eclesiástica. También en Calcedonia se detuvieron sobre este asunto, y en el canon V se les da a los patriarcas la potestad de sujetar a obispos y sacerdotes a los lugares donde deben ejercer su ministerio por la fuerza de las armas⁵¹¹. Pero el impedir la existencia de estos clérigos itinerantes no era sólo para evitar que hubiera zonas vacías, con lo que supone de retroceso frente a un paganismo aún vivo en amplios núcleos, sino también para dificultar la propagación de pensamientos heterodoxos, idea que siempre ha estado presente en este tipo de medidas. La principal novedad era el recurso a la violencia institucionalizada por parte de los patriarcas, que con esta nueva atribución –el control de una fuerza armada para vigilar el territorio– se estaban

⁵⁰⁸ *Ibid.*, vol. 3, p. 94.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, vol. 3, p. 95.

⁵¹⁰ R. S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*. Nueva Jersey, 1993, pp. 36-37.

⁵¹¹ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 96.

convirtiendo poco a poco en poderes regionales al mismo nivel que las autoridades designadas por el emperador, en competencia con ellas.

El elemento desestabilizador por antonomasia fueron durante mucho tiempo los monjes, colectivo que se caracteriza, y esto es algo que conviene repetir, por un «cristianismo popular», lo que los convertía inmediatamente en opositores a la doctrina considerada ortodoxa tras el Concilio de Calcedonia. Como se verá más adelante, las posiciones habrían de transformarse con el paso del tiempo, atemperándose las posturas iniciales. Al igual que sucedía con los clérigos itinerantes, había toda una panoplia de monjes que no vivían de acuerdo con las normas de vida de su estatus. Eran muchos los que pasaban más tiempo en la ciudad que en los eremitorios, ejerciendo una oposición ruidosa a los obispos. En el canon IV se alude directamente a aquéllos que lucen el hábito monástico para irrumpir tanto en las iglesias como en los asuntos públicos⁵¹². Calcedonia puede caracterizarse por servir como puntal de la autoridad episcopal también en sus relaciones, nunca fáciles, con los monjes. Estas figuras carismáticas, que gozaban de mayor popularidad que los propios obispos entre el pueblo, tenían que ser controladas directamente por los metropolitanos. Este intento por controlar a los monjes representa un esfuerzo por pasar a un cristianismo más elaborado y quizás hable del miedo de las élites a un movimiento de corte popular encabezado por los monjes. Naturalmente, se tiene muy presente la oposición y la actitud mostrada por el archimandrita Eutiques al patriarca Flaviano. Por una parte, se limitan las fundaciones de nuevos monasterios a aquéllas que permita el obispo, incluyendo oratorios y –aunque no se mencione de manera explícita– iglesias privadas, lo que muestra un cierto descontrol en la creación y proliferación de este tipo de establecimientos. Supone extender el control sobre lo que se predica en todo el patriarcado, pero también ejercer un control directo sobre la más pequeña de las aldeas de la Romania a través de la institución eclesiástica, cuya piedra angular es el obispo metropolitano. Asimismo, también se quiere alejar a los monjes de los asuntos del mundo, fundamentalmente de la Iglesia, evitando por este medio su participación en las controversias teológicas y la consiguiente movilización de las masas que llevaban a cabo para apoyar la opción defendida por ellos. Es un cambio de postura bastante brusco si tenemos en cuenta que durante las atribuladas sesiones del Concilio de Éfeso, los monjes fueron usados sin escrúpulos por parte de los enemigos de Nestorio para ejercer presión junto al emperador Teodosio II, hasta forzarlo a dejar de apoyar al, hasta ese instante, patriarca de Constantinopla. Otro de los puntos que permite dilucidar este cuarto canon es el de los esclavos huidos que pretendían alcanzar la libertad abrazando la vida monástica, ya que muchos de estos monasterios o eremitorios se encontraban en zonas poco o nada habitadas como el predesierto egipcio o sirio-arábigo; unas huidas de las tierras que trabajan forzadas por las condiciones de vida que serán una constante a lo largo del tiempo, como analizaremos más adelante. Para tratar de atajar el problema de la pérdida de mano de obra esclava, que ya no era el principal modo de producción pero constituía cada vez más un «artículo» caro de adquirir, se obligó, bajo pena de excomunión, a que sólo aceptasen a los esclavos que solicitaran el ingreso con el beneplácito de su amo⁵¹³.

Los cánones XXI y XXII introducen sendas medidas de protección personal para el obispo y la integridad del patrimonio de la diócesis. La acusación de herejía, como puede suponerse, se convirtió en una medida para eliminar a cualquier rival político –incluido el obispo– en el marco de las luchas internas por el poder en las ciudades. Por este motivo, se estipuló que cuando algún laico o clérigo acusara a otro clérigo u obispo, no debía llevarse por los cauces habituales y sin investigación, obligando a llevar a cabo –por lo que se puede interpretar del texto– indagaciones incluso acerca de quiénes habían formulado la denuncia⁵¹⁴. Desde el famoso rescripto de Trajano se venía luchando contra las delaciones encubiertas, aunque, por la

⁵¹² *Ibid.*, vol. 3, p. 95.

⁵¹³ *Ibid.*, vol. 3, p. 96.

⁵¹⁴ *Ibid.*, vol. 3, p. 101.

reiteración en el canon conciliar, con escaso éxito. Llama asimismo la atención el hecho de que se trate de asegurar unas garantías procesales mínimas pero sólo porque se trata de clérigos, entre ellos obispos, de lo que se deduce que la aplicación de la justicia en el Tardo-Imperio, tal y como hemos afirmado, era expeditiva y brutal⁵¹⁵. Esas medidas que introduce el canon vienen a certificar las diferencias de estatus entre los hombres de Iglesia y el resto de la población del Imperio, creando un estamento que poco a poco, en sus capas más altas, va asemejándose a la aristocracia romana de entre cuyas filas saldrán obispos y patriarcas.

En aras del mantenimiento de la *tradicional*, del ordenamiento vigente justificado por la tradición, se prohíbe también a través del canon XVIII el crimen de conspiración, castigando a los clérigos envueltos con la pérdida de su rango⁵¹⁶. En primer lugar, indica que los clérigos no eran ajenos a las luchas por el poder político y participaban en ellas de manera más o menos activa. Los hemos visto pelear por asentar su hegemonía en el campo eclesiástico, en las luchas entre los diferentes patriarcados u obispados, con ramificaciones en la política del siglo. No se trataba sólo de mantener el orden constitucional –valga la expresión– sino de proteger a los patriarcas y obispos de quienes quisieran deponerlos. Todos estos movimientos repercutían en el orden público, desatando pequeñas guerras civiles entre las diferentes facciones urbanas. Sería también un intento por evidenciar la separación entre el mundo secular y el eclesiástico, en línea con el veto de las actividades económicas para monjes y clérigos.

Y como institución del Estado propietaria de tierras y demás riquezas, había que velar por la integridad del patrimonio. El canon XXII prohibía que a la muerte de un obispo, los clérigos bajo su jurisdicción usurparan sus propiedades⁵¹⁷. A parte de indicar que esto era una práctica habitual, demuestra que hasta el año 451, la Iglesia no se habría demostrado como una terrateniente más; que la riqueza no pertenecía a la institución como tal, sino a los miembros que la componían. Es probable que entendieran que tal o cual obispo aportaban tales propiedades y éstas funcionaban como bienes comunes; de ahí que a su muerte pudieran ser repartidas entre los distintos clérigos y monjes. Lógicamente este comportamiento venía a reducir la riqueza y por tanto, el poder del episcopado en cuestión. El mantenimiento de los patrimonios episcopales íntegro lleva de nuevo al fortalecimiento de la figura del obispo como representante político y no sólo religioso, avanzando hacia la consolidación de su poder en unas sociedades urbanas en las que la oligarquía gobernante tenía una fuerte base terrateniente. La formación de un patrimonio servía para afianzar la capacidad de influencia, a través de la creación de redes clientelares, de los obispos. Es esta figura la que administraría en solitario a partir de lo sancionado en el canon XXVI, sin ningún tipo de intermediarios⁵¹⁸, indicando que posiblemente antes de Calcedonia sí los tuvieran. Podemos señalar que quienes acabaron por administrar tales bienes serían las familias, con el consiguiente riesgo de que los bienes del obispado acabaran engrosando los patrimonios privados. Lo que lleva al canon XXIV en el que se regulan las propiedades monásticas, prohibiendo que se convirtieran con el tiempo en residencias seculares⁵¹⁹, confirmando la hipótesis planteada acerca de la consolidación de la Iglesia como uno de los poderes fácticos del Imperio.

En toda esta maraña de cánones dirigidos al funcionamiento interno de la Iglesia y a la legitimación de la existencia del patriarcado de Constantinopla, hemos dejado de lado las consideraciones de tipo moral y el papel que en Calcedonia se le otorgó a la mujer en el seno de la Iglesia. Hay dos cánones, el XIV y el XXVII, en los que se regula el matrimonio en sendos

⁵¹⁵ Gracias a los *Milagros de San Artemio* podemos hacernos una idea de cómo era una investigación criminal en la Constantinopla de la Antigüedad Tardía. Vid. V. S. CRISAFULLI y J. W. NESBITT, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*. Leiden-Nueva York-Colonia, 1997 [cit.: *Milagros de San Artemio*], *Milagros de San Artemio*: § 18, pp. 118-121.

⁵¹⁶ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 100.

⁵¹⁷ *Ibid.*, vol. 3, p. 101.

⁵¹⁸ *Ibid.*, vol. 3, p. 102.

⁵¹⁹ *Ibid.*, vol. 3, pp. 101-102.

casos muy concretos. El primero de ellos hace referencia al cargo eclesiástico del á⁵²⁰, desempeñado en sus inicios por un laico y más tarde por un clérigo menor, cuya función era la de leer las Epístolas durante la liturgia⁵²¹. Es curioso cómo el canon sólo hace mención a estos individuos en relación a su posible matrimonio con mujeres herejes, judías o paganas, aunque preocupe mucho más el primer supuesto. Esta deferencia se debe a la importancia de la función que desempeñan durante el oficio religioso, y a la necesidad de crear y dar una imagen de limpieza espiritual. Como en otras parcelas, la razón de legislar sobre este particular es porque se daban este tipo de uniones entre ortodoxos y heterodoxas, lo que nos lleva inmediatamente a pensar que las diferencias religiosas no eran tan profundas entre los individuos y que tal vez la identidad religiosa no condicionara aún la vida cotidiana de las personas. Más bien se trata de un problema creado por los dirigentes eclesiásticos que buscaban clasificar a hombres y mujeres según unas categorías preestablecidas (ortodoxia/herejía), de las que se derivaban unas categorías morales (bueno/malo) para limpiar el cuerpo social. Este canon XIV no deja de ser una intromisión –según lo entendemos hoy– en la sexualidad de las personas con el objetivo de reforzar la propia comunidad y acabar con el enemigo.

El canon XXVII nos sitúa ante una práctica muy extendida como es la del secuestro de una mujer para casarse con ella, introduciendo penas meramente eclesiásticas para aquéllos que lo lleven a cabo. Si es un laico, se le condena con el anatema, mientras que si se trata de un sacerdote, será despojado de su rango⁵²². No deja de ser llamativo el hecho de que también se vean envueltos en este tipo de prácticas algunos miembros del clero, lo que dará lugar a la imagen (estereotipada o tal vez no tanto) del sacerdote o el monje atormentados por la lascivia. Pero más que una medida de corte moral o incluso de protección de las mujeres, lo que hay detrás es una medida para acabar con los matrimonios secretos, que dejan poco margen para un control efectivo de la reproducción por parte de una Iglesia que suple a la administración en este aspecto. No hay que olvidar que según la legislación vigente, el matrimonio no era más que un asunto civil, pero la Iglesia va inmiscuyéndose poco a poco en esta parcela. Es la primera vez que un concilio se ocupa de este tipo de asuntos, lo que ya da una idea del peso que ha adquirido la institución como creadora de leyes y, por qué no, en sustitución del poder civil que ni siquiera había entrado a legislar sobre estos asuntos, dejando que fuera la fuerza de la costumbre la que marcara los comportamientos.

De la mujer como víctima podríamos deslizarnos hacia la mujer como objeto pasivo, a pesar de que no sea del todo cierto. No obstante, es la posición que pretenden reservarle obispos y patriarcas como adalides de una moralidad particular que ha sido elevada al rango de ley de obligado cumplimiento en todo el Imperio. Desde del Concilio de Nicea colea el asunto de las diaconisas y se retoma en Calcedonia, en el canon XV⁵²³. Se había intentado dinamitar las funciones de las mujeres en la Iglesia, lo que es tanto como decir, en su propia comunidad, algo que no se habría logrado totalmente. Las diaconisas seguían desempeñando un papel importante en el día a día de la Iglesia y lo harán hasta el siglo XII, cuando desapareció la institución⁵²⁴. Quedaba claramente definido cuál era el papel de la mujer en la sociedad como madre y esposa, ya que sólo se le permite acceder al diaconisado después de haber cumplido los cuarenta años y sólo tras una exhaustiva investigación, lo cual constituye *per se* una novedad con respecto a la legislación anterior. Y a pesar de que estaba permitido a los diáconos el acceso a la función para los ya casados, en el caso de las diaconisas, sólo se admitía a viudas

⁵²⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 99.

⁵²¹ P. PAPADOPOULOU, - *Diccionario griego-español de términos religiosos*. Granada, 2007, p. 99; «Anagnostes», *ODB*, vol. 1, p. 84.

⁵²² R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts*, vol. 3, pp. 102-103.

⁵²³ *Ibid.*, vol. 3, p. 99.

⁵²⁴ A.-M. TALBOT, «La mujer», en G. Cavallo *et alii.*, *El hombre bizantino*. Madrid, 1992, pp. 153-184, espec. 173.

y solteras, pero sin posibilidad de que se pudieran casar, bajo pena de anatema para ellas y su marido por violar el voto de castidad. También se prohíbe, por el canon XVI, el matrimonio a las monjas –y monjes– pero curiosamente, a pesar de que son condenados a la pena de excomunión, se recomienda al obispo que sea clemente con ellos⁵²⁵ ¿quizás porque muchas de las que ingresaban eran chicas jóvenes pertenecientes a familias de la aristocracia?

Todos los cánones aprobados por el concilio junto con la definición de la fe que a partir de Calcedonia había de considerarse ortodoxa, cristalizaron en cuatro edictos imperiales promulgados entre el 7 de febrero y el 18 de julio de 452, elevándolos a rango de ley vigente en las dos mitades del Imperio. Se había llegado a un acuerdo y a una definición clara de la fe, según la letra del primer edicto de Marciano-Valentiniano inspirados por los obispos triunfantes en Calcedonia, por lo que ya no había lugar a las disputas; se habla de un consenso entre las partes⁵²⁶, la tan ansiada «paz de la Iglesia». Se corría un velo de silencio con la prohibición de discutir públicamente acerca de la definición de la fe y lo hacía con una frase contundente: «aquel que debata inmediatamente después de que la verdad haya sido descubierta sólo persigue la falsedad»⁵²⁷, ante la cual sobra cualquier comentario. El Concilio aparece como órgano máximo en materia teológica y sus decisiones son incuestionables porque actúan guiados por Dios: dentro de lo aprobado por él, todo; fuera de eso, nada. Pero no hay sólo una apelación a la autoridad de los obispos por el hecho de haberse reunido, sino que la legitimidad les viene además conferida por haberse situado en unas posiciones similares a las adoptadas en los concilios de los 318 y los 150 padres (Nicea y Éfeso-I respectivamente), inscribiéndose Calcedonia en la *traditio* conciliar. Las penas reservadas a quienes contravinieran las normas ya fueron anunciadas por el emperador Marciano durante la sexta sesión del concilio (25/octubre/451) expulsando de la ciudad a los «ciudadanos privados», es decir, a quienes no detentan cargo alguno, y privando de su rango a funcionarios y religiosos, quienes además estaban sujetos a lo que previera la ley eclesiástica para tales casos⁵²⁸. Todo en aras de evitar que hubiera levantamientos tomando como excusa la cuestión de la fe.

Los tres siguientes edictos, promulgados el 13 de marzo de 452, 6 de julio de 452 y 18 de julio de 452, tuvieron como destinatarios a Paladio, prefecto de pretorio para Oriente⁵²⁹, al prefecto del Ilírico Valentiniano⁵³⁰ y al prefecto de la ciudad Tatiano (compañero de armas de Marciano), poniéndolos al corriente de los acuerdos alcanzados en el Concilio del que Paladio había seguido algunas sesiones. Se les hace notar que lo que algunos habían logrado unidos, no podrían llegar sólo a dos⁵³¹ ¿una referencia a ciertos conciliábulos de partidarios de Eutiques? Es una idea que se confirma por la alusión a la pervivencia de grupos que se resisten a aceptar la definición calcedoniana de la fe a pesar de los castigos que pesan sobre ellos⁵³². La autoridad pública se convierte en el brazo armado de la Iglesia para imponer la ortodoxia aprobada por el concilio, continuando con esa identificación entre herejía y crimen que viene dándose desde el comienzo del Imperio Cristiano, identificado con una de las variantes de la fe, entregando a los herejes a las cortes ordinarias de justicia. El contenido del tercer edicto buscaba rehabilitar la figura de Flaviano frente a Eutiques⁵³³, rehabilitándolo después de la condena del *Latrocinio* de Éfeso. Es posible que durante la última etapa del reinado de Teodosio II se llevara a cabo algún tipo de *damnatio memoriae* de este patriarca y tras su restitución a la ortodoxia, hubiera

⁵²⁵ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 99.

⁵²⁶ *Ibid.*, vol. 3, p. 129.

⁵²⁷ *Ibid.*, vol. 3, p. 129.

⁵²⁸ *Ibid.*, vol. 2, § 14, p. 241 y vol. 3, p. 129.

⁵²⁹ Sobre este personaje, *vid.* «Palladius 9», *PLRE*, vol. 2, pp. 820-821.

⁵³⁰ *Vid.*: «Valentinianus 1», *PLRE*, vol. 2, p. 1137.

⁵³¹ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 130.

⁵³² *Ibid.*, vol. 3, p. 131.

⁵³³ *Ibid.*, vol. 3, p. 132.

también que recuperar su legado. No obstante, fue en el cuarto edicto, de 18 de julio de 452, donde se concretaron los castigos para quienes siguieran del lado de las doctrinas de Eutiques, cuyo castigo – recuerda el emperador a los prefectos– compete tanto a la justicia humana como a la divina, porque la herejía es un crimen que no puede permanecer impune: hiere a Dios y a los hombres a los que han intentado engañar⁵³⁴. El emperador se compara con un médico cuya obligación era erradicar la enfermedad; en este caso, el mal es la herejía, y para acabar con ella es lícito usar todo el peso de la ley. El edicto plantea una cuestión vital para comprender cómo se planteó en el siglo VI el conflicto entre pro y anticalcedonianos. En el tiempo que media entre el final de Éfeso-II y Calcedonia, se habrían consagrado no sólo sacerdotes sino también obispos por parte de Eutiques siguiendo el modelo de Apolinar⁵³⁵, precursor del monofisismo y condenado por el I Concilio de Constantinopla (381). Estos nombramientos fueron considerados ilegales por la ortodoxia triunfante, pero no es menos cierto que prefiguran o al menos sientan las bases para la creación de una jerarquía propia en paralelo a la calcedoniana. Los castigos contra quienes desafiaran la orden consagrando cargos eclesiásticos o fundando monasterios, son similares a los ya señalado anteriormente en relación a la condena del arrianismo o el nestorianismo: confiscación de bienes, pérdida del rango y exilio. Asimismo, a los herejes se les veta cualquier posibilidad de testar, de legar sus bienes a los descendientes.

Ahora bien, aunque se mantiene la prohibición de entrar en el servicio público y en caso de que se conviertan a la herejía son expulsados, hay una salvedad. Sólo se permitiría la presencia de herejes en los cuerpos de *limitanei* y *cohortales*⁵³⁶, puestos en los que escasearía el personal. En el caso de los *limitanei*, tropas acantonadas en zonas fronterizas, pondría de manifiesto la inexistencia de un peligro serio de que los herejes se pasaran al enemigo. La identidad romana se sustentaría principalmente por la obediencia a unas leyes y al emperador antes que a un credo religioso. Otra cuestión no menos importante es que muchos de estos *limitanei* acababan luchando por sus hogares y en ese caso, tan enemigo era el emperador que los perseguía por su fe como los bárbaros que presionaban el *limes*. Y para purificar las ideas, además del cuerpo social, todos los escritos contrarios a las tesis triunfantes en Calcedonia serían entregados a las llamas⁵³⁷, con el único fin de extirpar de raíz cualquier atisbo de herejía. Se imponía el silencio absolutos a las personas para acabar con la disidencia religiosa.

A pesar de la legislación y del supuesto consenso alcanzado en Calcedonia, los años inmediatamente posteriores fueron tumultuosos, inicial estallido de violencia que siguió a Calcedonia y que tendrá en la ciudad de Alejandría su principal epicentro, junto con otras localidades de Egipto y Jerusalén⁵³⁸, inaugurando la particular era de los mártires monofisitas⁵³⁹. Estos movimientos violentos estuvieron protagonizados por el pueblo y los monjes, al igual que los disturbios que tuvieron lugar durante la celebración del Concilio de Éfeso, instrumentalizados por los obispos opuestos al dogma de Calcedonia. En otro plano, la doctrina calcedoniana en Occidente recibió un importante espaldarazo durante el pontificado de Hilario (461-468), quien renovó el compromiso de Roma con los cánones de Nicea, Éfeso y Calcedonia, condenando las doctrinas de Eutiques y Nestorio⁵⁴⁰. Y siguiendo con sus posturas pro-romanas, para la población del Ilírico, cuyo representante más destacado sería el *comes* Marcelino para quien Eutiques era el más impío de los monjes⁵⁴¹.

El caso de la Ciudad Santa, nos retrotrae a las tensiones existentes en la corte imperial desde los días de Teodosio II. Jerusalén era el lugar en el que había buscado refugio Atenais-

⁵³⁴ *Ibid.*, vol. 3, p. 133.

⁵³⁵ *Ibid.*, vol. 3, p. 134.

⁵³⁶ *Ibid.*, vol. 3, p. 135.

⁵³⁷ *Ibid.*, vol. 3, p. 135.

⁵³⁸ Timoteo, *Historia*: p. 214.

⁵³⁹ Timoteo, *Historia*: p. 215.

⁵⁴⁰ *Liber Pontificalis*: p. 38

⁵⁴¹ Marcelino, *Crónica*: s.a. 451.

Eudocia después de haber sido expulsada de la corte. Juan de Nikiu asegura que la antigua *augusta* rechazó entrevistarse con Juvenal, el primer patriarca de Jerusalén que había dado su apoyo a la definición de la fe aprobada en Calcedonia así como con el resto de obispos partidarios «porque habían alterado la verdadera religión de los Padres y de los emperadores ortodoxos»⁵⁴², quizás como una muestra de oposición a Pulqueria. Lo que sucederá en Jerusalén sería la lucha entre el patriarca calcedoniano Juvenal y el anti-patriarca, monofisita, Teodosio. La deposición de Juvenal tuvo lugar mientras asistía a las sesiones del concilio, con sus oponentes reunidos en la basílica de la Resurrección⁵⁴³, cuyo simbolismo es más que evidente si se tiene en cuenta que los monjes contrarios a Calcedonia que estaban protagonizando el golpe en la sede se basaban justamente en la traición a la fe⁵⁴⁴. Las fuentes del siglo VI no hacen mención a ningún patriarcado del terror protagonizado por Teodosio. Una fuente poco sospechosa de heterodoxia como la *Historia Eclesiástica* de Evagrio señala cómo el obispo de Jerusalén se lanzó a ordenar sacerdotes por toda Palestina, consagraciones que eran rechazadas de plano por las autoridades eclesiásticas reunidas en el concilio⁵⁴⁵, al tiempo que el *comes* Marcelino o Juan Malalas guardan silencio al respecto. La fuentes monofisitas lógicamente ensalzan la figura de este personaje presentándolo como un cristiano celoso y víctima de Juvenal y del emperador Marciano⁵⁴⁶. Una situación muy alejada de la espiral de violencia consignada por Teófanos, en la que además de los monjes se vieron envueltos los hombres de la *augusta* Eudocia, dándole su apoyo a Teodosio aunque, eso sí, ella actuara engañada por el malévolo obispo hereje. La del monje del siglo VIII es la contra a los martirologios monofisitas, ya que él eleva al mismo rango a Atanasio, el diácono de la Resurrección, torturado hasta la muerte por negarse a reconocer a Teodosio como obispo y renegar de sus creencias⁵⁴⁷. Más allá del debate acerca de la mayor o menor intensidad de los disturbios en Jerusalén, la actitud de Teodosio es una violación de los cánones de Calcedonia y por tanto de los edictos promulgados por Marciano, razón por la cual, la intervención armada para restituir el orden era de esperar. El encargado de restituir en el solio patriarcal a Juvenal fue el conde y duque de Palestina Doroteo, con la misión de detener a Teodosio y castigar a todos los monjes y laicos que le habían prestado apoyo. Y si Teófanos recuerda la muerte del diácono Atanasio a mano de los monofisitas, Zacarías de Melitene cuenta el asesinato de un grupo de monjes en Neápolis a manos del ejército comandado por Doroteo y compuesto por romanos y samaritanos, por negarse a reconocer la fe calcedoniana⁵⁴⁸. Hay todo un culto a la muerte en estos episodios, buscando magnificar a los propios de cada facción como arma de propaganda para afianzar las posiciones.

Aleandría representa una situación diferente, si cabe mucho más grave que la de Jerusalén. La tensión existente en Egipto, con los monjes como punta de lanza de la revuelta, requirió la intervención del emperador Marciano que escribió una carta fechada el 21 de marzo de 453 en la que se dirigía a los monjes de la capital del Delta, en rebeldía ante la imposición de un patriarca calcedoniano a la muerte de Dióscoro en su exilio de Gangra. El hecho de que sea el emperador y no uno de los patriarcas quien se dirija a los reacios al acuerdo pone encima de la mesa que, por muchas prerrogativas y privilegios que se les conceda, en última instancia es el poder político el garante final del bienestar y la salvación de sus súbditos, como habían escrito

⁵⁴² Juan de Nikiu: § LXXXVII, p. 354.

⁵⁴³ Evagrio Escolástico: II, § 5, p. 64.

⁵⁴⁴ F. J. HAMILTON y E. W. BROOKS, *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*. Londres, 1899 [cit.: Zacarías de Melitene], Zacarías de Melitene: II, § 3. Zacarías de Melitene es conocido también como Zacarías de Mitylene o Zacarías el Rétor.

⁵⁴⁵ Evagrio Escolástico: II, § 5, p. 65.

⁵⁴⁶ Zacarías de Melitene: II, § 3-4.

⁵⁴⁷ Teófanos: AM 5945, 106-107.

⁵⁴⁸ Zacarías de Melitene: II, § 5.

todos los apologetas cristianos. El argumento de partida de la misiva de Marciano nos es conocida: en Calcedonia no se introduce ninguna novedad en lo tocante a la fe –sinónimo de herejía– sino que se limitan a seguir lo establecido en los concilios ecuménicos y cita a Cirilo y la defensa que éste realizó de la ortodoxia frente a Nestorio⁵⁴⁹. Acusa a Dióscoro de haber ayudado a esparcir las doctrinas de Apolinar de Laodicea al prestar su apoyo a Eutiques, contraviniendo lo estipulado en Constantinopla-I⁵⁵⁰, si bien muchos de los escritos previos a este concilio contienen interpolaciones hechas por la mano de Apolinar, como los empleados por Cirilo en su controversia con Nestorio. Marciano es consciente que sólo con el recurso a la tradición establecida por los Padres y los obispos no lograría convencer a los monjes para que depusieran su actitud. Por eso recurre a la amenaza abierta recordándoles que si bien estaba en peligro la salvación de sus almas, incurrían también en una violación de las leyes⁵⁵¹. Acaba la carta mencionando la elección del «decurión Juan» para que les explique la verdadera fe⁵⁵², lo que equivalía a persuadir a los monjes alejandrinos para que aceptaran a Proterio como el nuevo patriarca de Alejandría en sustitución de Dióscoro. En la *Historia Eclesiástica* de Zacarías de Melitene se describe cómo a la llegada del «silenciario Juan», para convencer a los alejandrinos de que aceptaran al patriarca calcedoniano, fue recibido por una multitud de monjes que le informan de la impiedad y la vanidad de Proterio, y cómo se vio incapaz de convencerlos, ganándose de boca de Marciano la acusación de haberse convertido en un egipcio más⁵⁵³.

Cuando en Alejandría se conoció la muerte en el exilio del patriarca, se movilizaron a muchos de sus seguidores, creando un gran tumulto que tomó como objetivo el templo de Serapis. La ciudad del Delta entra en una espiral de violencia alimentada por la acción de los alejandrinos reclamando la vuelta del patriarca depuesto y la reacción del emperador Marciano enviando a un contingente militar que acabaría creando nuevos problemas en relación a la población civil. Asimismo, la situación no está exenta de un cierto trasfondo económico, dado que el prefecto augustal Floro⁵⁵⁴ había suspendido el reparto de provisiones, y cerrado baños y espectáculos. Sin decir cómo, más allá de presentarse ante el pueblo en el hipódromo, cesó la sedición momentáneamente⁵⁵⁵. Difícilmente la población de Alejandría podía aceptar la dirección de Proterio, un sacerdote alejandrino que inicialmente había rechazado Calcedonia para finalmente cambiar de opinión, lo que para la «historiografía monofisita» convierte a Proterio en un remedo de Judas⁵⁵⁶.

Pero la calma en Alejandría fue momentánea, mientras permaneció sobre el terreno «Dionisio comandante de las legiones en el Alto Egipto⁵⁵⁷», es decir, en tanto que la fuerza coercitiva ejercía como amenaza contra quienes se declararan contrarios a los cánones de Calcedonia y por tanto, de los edictos imperiales. Un lapso de cuatro años, hasta 457, con la entrada en escena uno de esos personajes oscuros que aparecen en la Historia sin saber muy bien de dónde ha salido. Porque si en Éfeso-I Cirilo y Nestorio aparecían definidos perfectamente por los cronistas, esto se hace un poco más difícil con la etapa posterior. Quizás sea uno de los inconvenientes que se encuentran a la hora de abordar un estudio detallado del Concilio de Calcedonia y todo lo que lo rodeó. Ya se hacía mención a ello al hablar de Dióscoro, al que hemos (re)construido a base de retales de unas crónicas y otras, y es lo mismo que sucede con su sucesor, Timoteo II Æluros (458-480), apodado *El Gato*, al que se ha

⁵⁴⁹ R. PRICE y M. GADDIS, *The Acts...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 154.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 155.

⁵⁵¹ *Ibid.*, vol. 3, p. 155.

⁵⁵² *Ibid.*, vol. 3, pp. 155-156

⁵⁵³ Zacarías de Melitene: III, § 11.

⁵⁵⁴ Sobre este personaje, *vid.*: «Florus 2», *PLRE*, vol. 2, pp. 481-482.

⁵⁵⁵ Evagrio Escolástico: II, § V, pp. 63-64.

⁵⁵⁶ Zacarías de Melitene: III, § II.

⁵⁵⁷ Evagrio Escolástico: II, § VIII, p. 70. Sobre este *comes Aegypti*, *vid.*: «Dionysius 7», *PLRE*, vol. 2, p. 364.

tachado de «oportunista implacable» por una parte de la Historiografía⁵⁵⁸ y tal vez el sobrenombre tenga algo que ver con alguna similitud entre este personaje y los felinos. Habría salido, como la mayoría de los líderes de la Iglesia monofisita, de las filas del monacato: era monje en el monasterio de Calmôn y además sacerdote ordenado por Cirilo⁵⁵⁹, lo que le daba un aura especial, remarcando la conexión con la ortodoxia conciliar con la que había roto Calcedonia. Se crea una especie de tradición propia del monofisismo egipcio, tratando de ligarse a las grandes figuras de la Iglesia que hizo frente a las controversias cristológicas. Cirilo habría de ser considerado a partir de la obra de Anastasio Sinaíta como el «sello de los Padres»: después de él, se habría acabado la patrística.

La designación del Gato como patriarca se produjo estando aún con vida Proterio, lo que equivalía a poner en cuestión abiertamente la legitimidad del antiguo diácono, sustentada únicamente por la presencia de los soldados. El desafío parte de los monjes, que son quienes encabezan el movimiento, aprovechando no sólo la ausencia del *comes Aegypti* sino haciendo coincidir el nombramiento del nuevo patriarca con la muerte del emperador Marciano⁵⁶⁰. Su desaparición implicaba la posibilidad de deponer a un patriarca afín a él, que sólo se sustentaba en el solio por el empeño del difunto emperador. La posterior tradición greco-ortodoxa, encarnada por Teófanos el Confesor, envuelve todo el episodio en un aura mágica al presentar al Gato embrujando en la noche a los monjes para que se alzaran contra Proterio y renegaran de Calcedonia⁵⁶¹. La muerte de Marciano, el anatema contra Calcedonia, y el *Tomus* y la deposición de Proterio junto con la consagración como nuevo patriarca de Timoteo Aeluros son una consecución lógica de los acontecimientos vividos en una Alejandría en ebullición entre febrero y marzo de 457. Las imágenes de que describen las *historias* de Evagrio y Zacarías, cada una desde una óptica opuesta, transmiten la efervescencia del momento. Los monjes y el pueblo irrumpen en la Gran Iglesia llevando a Timoteo para consagrarlo, pero necesitan a tres obispos, dos de los cuales fueron Eusebio de Pelusium y Pedro el Íbero, que en esos momentos se hallaba en Alejandría –¿huyendo de la persecución contra los partidarios del patriarca Teodosio?–, tras lo cual sacaron a Timoteo a hombros de la iglesia⁵⁶². Y sin embargo, se reconoce la autoridad de León I (457-474), militar de origen tracio, como emperador, al enviarle una carta, ya que Evagrio reconoce que en Constantinopla se recibieron peticiones tanto de la parte de Proterio como de Timoteo⁵⁶³. Por esta razón se puede mantener la hipótesis de que en ningún momento se puso en entredicho el ordenamiento político vigente, ya que no hay un cuestionamiento del papel del emperador; no hay indicios tampoco de que se planteara nada parecido a la secesión de Egipto por las divergencias religiosas. Todo queda enmarcado en una lucha por el poder en el seno de Iglesia entre Alejandría y Constantinopla, englobando asimismo cuestiones de tipo social y económico. El enfrentamiento religioso esconde una guerra sorda entre la oligarquía alejandrina por el control de la ciudad, reacia a cualquier intento centralizador por parte de los emperadores. Asimismo, baste recordar que Calcedonia había relegado a la sede del Delta a una posición secundaria con respecto a Roma y Constantinopla, lo que repercutía en el poder que podían o no, ejercer los egipcios.

Era muy fácil movilizar a la masa apelando al sentimiento religioso-identitario amenazado, toda vez que ésta era ajena a las sutilezas teológicas en torno a una *hipóstasis* que, recordemos,

⁵⁵⁸ D. B. SPANEL, «Timothy II Aelurus», *The Coptic Encyclopedia*, vol. 7 (1991), pp. 2263-2268, espec. 2264.

⁵⁵⁹ Juan de Nikiu: § LXXXVIII, p. 356; Evagrio Escolástico: II, § VIII, p. 70; Zacarías de Melitene: IV, § I. Una de las acusaciones lanzadas por la tradición greco-ortodoxa contra Timoteo II será la de haber adulterado unos escritos inéditos de Cirilo de Alejandría que éste encontró [Teófanos: AM 5950, 111], dejando sin legitimidad cualquier reivindicación monofisita de la figura de quien venciera a Nestorio en el I Concilio de Éfeso.

⁵⁶⁰ Evagrio Escolástico: II, § VIII, p. 72.

⁵⁶¹ Teófanos: AM 5948, 109-110.

⁵⁶² Evagrio Escolástico: II, § VIII, p. 70.

⁵⁶³ Evagrio Escolástico: II, § IX, p. 75.

ni los teólogos eran capaces de definir, como el propio Timoteo Æluros reconoce⁵⁶⁴. Lo que está sucediendo en las calles alejandrinas tiene todos los visos de ser también un motín de subsistencia. Como suele suceder en estos casos, el desarrollo de los acontecimientos que desembocaron en el asesinato de Proterio y el patriarcado único de Timoteo hasta su condena al exilio en Gangra, no parece estar claro, aunque la mayoría de las fuentes se muestren de acuerdo en lo sustancial.

La versión oficial de la Iglesia monofisita egipcia sería la aportada por el obispo-cronista Juan de Nikiu para el cual los hechos precisan de poca explicación: la muerte de Proterio era la consecuencia lógica de las muertes ocasionadas tras el Concilio y habría tenido lugar a manos del pueblo, responsable último del restablecimiento de la fe en una sola naturaleza en Cristo, tras lo cual se produce el nombramiento de Timoteo II, siendo reconocido por el emperador León⁵⁶⁵. La responsabilidad queda diluida en un sujeto colectivo que exime de toda culpa al patriarcado monofisita, presentándolo como institución al margen de cualquier tipo de motín, una imagen muy conveniente para la época en la que Juan de Nikiu escribe su obra. El comportamiento ejemplar de Timoteo es puesto en entredicho por Evagrio, que lo sitúa a la cabeza de la muchedumbre azuzándola ante la proximidad de las tropas de Dionisio que acudían para sofocar el motín y reponer en el solio a Proterio. También en este relato es la muchedumbre la que acaba con la vida del patriarca calcedoniano y pasea sus restos por las calles de la ciudad⁵⁶⁶. La turba ensañándose con el cuerpo de Proterio es la animalización/deshumanización de la plebe, un engendro sin rostro definido, que contrasta con la honorabilidad que se le presupone al *comes Ægypti* Dionisio que se rige por las normas de la guerra⁵⁶⁷. Al comportamiento violento de la turba sedienta de sangre, le suma Teófanos la impiedad de Timoteo que no hizo nada por evitar el asesinato después de haber sido él quien le diera refugio en un baptisterio, el primer día de Pascua⁵⁶⁸, siguiendo en la línea de negar cualquier atisbo de legitimidad cristiana a los monofisitas, ya que eran incapaces de respetar los lugares sagrados. Es Zacarías de Melitene, por su filiación religiosa quizás, quien ofrece otra secuencia de los hechos. Tras la proclamación de Timoteo Æluros como patriarca se produce la entrada en la ciudad de Dionisio y sus soldados, sometiendo la rebelión por la fuerza con varios muertos y la ciudad en manos del ejército, con los subsiguientes encontronazos con los alejandrinos, en tanto que el patriarca monofisita había sido hecho prisionero y conducido a un lugar llamado Cabarsarin. Hay un cambio en Dionisio que permite la vuelta de Timoteo, tal vez forzado por la confusión reinante en Alejandría como consecuencia de los enfrentamientos con la población, más que la aparición del monje Longinos⁵⁶⁹. El asesinato de Proterio habría tenido lugar después y a manos de los soldados romanos a los que habría robado oro⁵⁷⁰; avaricia que Zacarías contrasta con la generosidad de Timoteo que repartió entre los pobres y las viudas el oro y la plata que se les daba a los romanos en tiempos de Proterio⁵⁷¹.

El sucesor de Marciano pasa por ser un ortodoxo fiel a Calcedonia como lo demuestra el que nada más acceder al trono, enviara una carta a todos y cada uno de los obispos del Imperio en la que los sondeaba acerca de su aceptación del *Tomus*⁵⁷²; una medida de precaución tomada al socaire de lo que está sucediendo en Alejandría⁵⁷³. Otra prueba de su (excesivo) celo

⁵⁶⁴ Timoteo, *Historia*: p. 215, n. 1.

⁵⁶⁵ Juan de Nikiu: § LXXXVIII, p. 356

⁵⁶⁶ Evagrio Escolástico: II, § VIII, p. 71.

⁵⁶⁷ Una de las quejas de Evagrio Escolástico era que el autor de la *Vida de Pedro el Íbero* responsabiliza del asesinato de Proterio a los soldados y no al pueblo alentado por Æluros, *vid.*: Evagrio Escolástico: II, § VIII, p. 70.

⁵⁶⁸ Teófanos: AM 5950, 110-111.

⁵⁶⁹ Zacarías de Melitene: IV, § I.

⁵⁷⁰ Zacarías de Melitene: IV, § II.

⁵⁷¹ Zacarías de Melitene: IV, § III.

⁵⁷² Marcelino, *Crónica*: s.a. 458.

⁵⁷³ Teófanos: AM 5952, 111.

religioso es la prohibición de que el domingo –recién reconocido como día festivo para los cristianos– suene ningún instrumento musical⁵⁷⁴. Las respuestas que dieron los distintos obispos interrogados estuvieron condicionadas por el miedo a contravenir las órdenes del emperador, según señala Juan de Nikiu. La aceptación de Calcedonia no se hizo por voluntad propia sino por coacción, y sólo dos se mostraron contrarios. Uno de ellos era Eustacio de Beritó, del que dice era versado en las Sagradas Escrituras –un punto de legitimidad para su discurso anti-calcedoniano– por lo que lanza su acusación argumentando que el cambio en la fe se produjo por el miedo que todos le tenían a Marciano. Él era en última instancia el culpable de todos los alborotos causados. El otro obispo rebelde que menciona el cronista egipcio es Amphiloque, del que poco más sabemos⁵⁷⁵.

Evagrio reproduce una carta de León al patriarca Anatolio de Constantinopla en respuesta a las peticiones que contra Timoteo Æluros habían llegado a la sede del Bósforo, responsabilizándolo de los disturbios que vivió la ciudad. Fue contra Proterio, visto como un traidor a Dióscoro por su cambio de postura, contra el que se dirigieron las iras de la facción monofisita alejandrina. Zacarías de Melitene describe a una población poco dispuesta a aceptar a un Proterio que se había incautado de los bienes de aquéllos que se negaban a aceptar la nueva definición de la fe y el nuevo estado de cosas⁵⁷⁶. En sentido completamente distinto se pronuncian los autores ortodoxos, para los cuales el usurpador es el Gato. Ya en la carta de León se reconoce la existencia en Alejandría de una doble jerarquía desde el nombramiento de Timoteo Æluros como patriarca monofisita enfrentado al patriarca calcedoniano, traducción de la presencia clara de dos facciones, puesto que señala cómo hay una parte de la población de la ciudad, de sus dignatarios, senadores y navieros que pidieron al patriarca que depusiera su actitud y aceptara Calcedonia⁵⁷⁷. Es fundamental la actitud que mantiene León al respecto, proponiendo la reunión de los «obispos ortodoxos que ahora residen en la ciudad imperial [Constantinopla]» para que sean ellos quienes den una solución al conflicto alejandrino⁵⁷⁸. Entiende que no es sólo un problema de orden público lo que afecta a la ciudad egipcia, sino que se trata ante todo de un asunto eclesiástico y en ese marco debe resolverse. Aunque finalmente el emperador León I envió al conde Rústico a Alejandría⁵⁷⁹ que lo apresó y envió al exilio a la isla paflagonia. En la brevísima biografía que Severo de Hermópolis dedica al largo pontificado de Timoteo II, sólo una frase da la clave de lo que sucedió en esos años: «sufrió las privaciones y la guerra junto a los disidentes»⁵⁸⁰, que de nuevo colocan al patriarca de Alejandría enfrentado al poder imperial después de ver cómo había perdido la hegemonía de la que había gozado entre las sedes orientales, llevando a la ciudad al borde de la secesión por cuestiones en apariencia religiosas.

Es en este paisaje apocalíptico en el que no hay ninguna iglesia en Egipto, Libia o el Oriente que haya escapado a la destrucción, al expolio o al exilio de sus clérigos a causa de la fe en Cristo⁵⁸¹. Se vuelve a la retórica de las persecuciones anti-cristianas previas a los Protocolos de Milán, poniendo de manifiesto la defensa de la herejía hecha por el poder secular⁵⁸². Y es en este contexto donde se presenta a Timoteo Æluros buscando refugio en Dios, huyendo de lo que considera una obra del demonio, representada por la impiedad de

⁵⁷⁴ Malalas: XIV, § 39, p. 204.

⁵⁷⁵ Juan de Nikiu: § LXXXVIII, pp. 356-357.

⁵⁷⁶ Zacarías de Melitene: III, § X.

⁵⁷⁷ Evagrio Escolástico: II, § 9, pp. 75-76.

⁵⁷⁸ Evagrio Escolástico: II, § 9, p. 76.

⁵⁷⁹ *Profesión de fe de Timoteo*. R. GRAFFIN y F. NAU Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne [Patrologia Orientalis t. XIII, fasc. 2, nº 63]. París, 1916, pp. 241-247 [cit. *Profesión de fe de Timoteo*]: *Profesión de fe de Timoteo*: p. 241.

⁵⁸⁰ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 445.

⁵⁸¹ Timoteo, *Historia*: pp. 216-217.

⁵⁸² *Profesión de fe de Timoteo*: p. 245.

Calcedonia. Por este motivo, pide que el Espíritu Santo venga a iluminar a los impíos y arranque «toda la perversión de la fe que ha tenido lugar en Calcedonia»⁵⁸³. Estas posiciones enfrentadas darán lugar a relatos de gran fuerza a través de los cuales se refleja el deseo por parte de las facciones por presentarse como los únicos cristianos legítimos. Una de ellas es la recogida en la *Vida de Pedro el Íbero*, obispo de Maiouma (Gaza), un suceso datado *ca.* agosto de 452, previo a la reunión del Concilio en Calcedonia, pero anunciando cuáles eran las posiciones. De claro carácter anti-calcedoniano, cuenta cómo en la misa de su consagración, al partir el pan, éste empezó a sangrar y al girarse, el obispo vio junto a sí a Jesucristo, que le dijo: «Parte el pan, obispo... Esto lo he hecho para mayor gloria mía, para que todos sepan dónde está la verdad y quiénes son los que profesan la fe ortodoxa»⁵⁸⁴. Pero no será la única evidencia que muestre que Dios era favorable a uno de los dos bandos. Los pro-calcedonios también pusieron en marcha su maquinaria propagandística y así, en la *Vida de Santa Matrona de Perge*, cuya acción transcurre inmediatamente después del Concilio, se relata cómo *ca.* 452-453 fue encontrada la cabeza de Juan Bautista y lo confirma el *comes* Marcelino en su *Crónica*⁵⁸⁵, ratificando así la validez de los cánones dispuestos en Calcedonia a través de esa «milagrosa» aparición.

⁵⁸³ Timoteo, *Abjuración*. R. GRAFFIN y F. NAU, *Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne* [*Patrologia Orientalis* t. XIII, fasc. 2, nº 63]. París, 1916, pp. 237-239 [cit.: Timoteo, *Abjuración*]: Timoteo, *Abjuración*: p. 239.

⁵⁸⁴ P. BROWN, *El primer milenio...*, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁸⁵ J. FEATHERSTONE y C. MANGO, «Life of St. Matrona of Perge», en M.-A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' lives in English translation*. Washington, 1996, pp. 13-64 [cit.: *Vida de Matrona*], *Vida de Matrona*: § 12, p. 31; *Crónica de Marcelino*: s.a. 453.

CAPÍTULO III

LOS ANTECEDENTES INMEDIATOS: EL CRISTIANISMO ORIENTAL EN EL SIGLO VI

Las grandes convulsiones religiosas que agitaron el Oriente mediterráneo durante los siglos IV-V tendrán su epílogo en el VI. Los sucesivos concilios ecuménicos no habían servido para zanjar las diferencias de fondo entre los distintos grupos que vivían en la Romania, sobre todo por el viraje que para muchos supuso Calcedonia, entendido como una marcha atrás con respecto a Éfeso. Arrancamos con los esfuerzos llevados a cabo en los años finales del siglo V por llegar a un punto intermedio que permitiera aunar las distintas visiones del cristianismo, lo que era tanto amalgamar el Oriente y el Occidente. Estos intentos fracasaron, pero no por ello dejaría de intentarse una salida de consenso. El hito que marca el siglo VI es el enconamiento de las posturas. Por un lado, los ortodoxos, apoyados en un estamento militar de cultura latina, se lanzaron a una campaña de imposición violenta de sus postulados. Por el otro, comienza a crearse una Iglesia institucional monofisita. Y es en este proceso de construcción en donde fueron fundamentales las tribus árabes cristianas, cuyos reyes desempeñaron un papel fundamental en su consolidación. Asimismo, prestaremos atención a la situación de los judíos y su relación con los cristianos de Siria-Palestina.

1. EL ORIENTE CRISTIANO DESPUÉS DE CALCEDONIA

Al evaluar el impacto del Concilio de Calcedonia partimos de una base errónea, ya que lo interpretamos tomando como punto de referencia los acontecimientos del siglo VII, como una explicación de por qué fue posible la conquista islámica. Lo más lógico tal vez sería ubicarlos en su marco cronológico: la segunda mitad del V y el siglo VI. A pesar de la polarización religiosa, la Romania se mantuvo como un Imperio unido. Y ello gracias a la libertad de movimiento existente y a la ausencia de barreras. Las tendencias en el Imperio iban hacia la descentralización, la igualación entre los provinciales y la solidaridad política y económica; de ahí que mantener la paz de la Iglesia no fuera tanto un intento por mantener un Imperio que se dividía, como pretender que todos vivieran bajo una leyes que regulaban por igual diferentes aspectos de la vida de los ciudadanos, salvo el religioso⁵⁸⁶. La amenaza oriental es la que realmente preocupa a los emperadores. Es en la frontera con Persia donde la Romania se jugaba la supervivencia⁵⁸⁷. Empezaban a cobrar cuerpo los *hostes domestici*, enemigos internos que en una sociedad cristianizada como la romana eran identificados con los herejes, en un momento en el que los *hostes extranei* –los bárbaros– se están convirtiendo a un cristianismo herético; por ello ambos conceptos acabarían por confluir⁵⁸⁸.

Es curioso cómo se ha tratado de explicar la adhesión de las poblaciones orientales en base al estado continuo de guerra intermitente que se vivía en la frontera entre la Romania y la Persia sasaní. Esta situación creaba un clima de inseguridad que es susceptible de ser relacionado con la divergencia religiosa, lo que es entendido como la expresión del separatismo de unas regiones que ven cómo son olvidadas por un centro político que es incapaz de

⁵⁸⁶ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, op. cit., pp. 175-176.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁸⁸ E. MITRE, *Ortodoxia y herejía...*, op. cit., pp. 89-90.

protegerlas⁵⁸⁹. Esta explicación podría valer sólo para la zona de Siria-Palestina, pero no para Egipto, que pasaba por ser una de las zonas más estables de todo el Imperio gracias en buena medida a la seguridad que ofrecía el Nilo, que hacía de su agricultura la más rica y una garantía de estabilidad interna⁵⁹⁰; y Egipto fue uno de los principales centros del monofisismo. Por tanto, las razones por las que se produjo el acercamiento a esta versión del cristianismo habría que buscarlas en otros condicionantes tal vez no sólo de carácter social y económico, sino también de índole ideológica. No es plenamente válida la identificación del monofisismo con las capas pobres y el diofisismo con los estamentos ricos.

Los relatos hagiográficos nos presentan a un estamento de campesinos acomodados, dueños de rebaños, como lo era la familia de Aaron de Sarug, uno de los santos de la Iglesia Siria Ortodoxa, apoyando el movimiento monofisita en Siria-Palestina⁵⁹¹. La sociedad rural sirio-palestina era una sociedad aldeana, en la que los hábitats dispersos son raros y las grandes villas residenciales sólo son habituales cuando hay una gran ciudad cercana. Las aldeas en esta región son enclaves en los que las viviendas son de una cierta entidad y presentan una homogeneidad constructiva. Pero, a pesar de que muchos historiadores y arqueólogos han querido ver en ellas *ciudades*, por la espectacularidad de los restos, su falta de organización espacial ha dado pie para pensar en ellas como antecedentes del urbanismo islámico, cuando lo único cierto es que tal desorganización se da precisamente porque no son *ciudades*⁵⁹². En el marco de estas «sociedades aldeanas» no era raro que determinadas familias acabaran actuando como «elites informales», como líderes naturales en la localidad en la que vivían. Siguen una política de ascenso social, pero sin pretender entrar en un grupo de estatus diferente al suyo. No ambicionan otro poder que no sea el social. Una de las principales consecuencias de este apoyo son las donaciones que estas elites informales hacen para mantener con vida los diferentes monasterios, que se convirtieron en la punta de lanza del movimiento. Muchos de quienes querían ingresar tras sus muros, como fue el caso de Aaron Sarug, donaron sus herencias⁵⁹³. Usa práctica se acabaría convirtiendo en la principal fuente de riqueza, estableciendo lazos entre dichas elites informales y los monjes, ayudando a la consolidación del monofisismo. No obstante, son una fundaciones efímeras en la mayoría de los casos, ya que se mantienen mientras que la persona que las ha erigido permanece en el monasterio; dependen mucho del carisma del fundador⁵⁹⁴.

El Imperio jamás intentó romanizar el Oriente, pues sólo la administración hablaba latín, mientras que el resto de la población seguía empleando las lenguas tradicionales: las elites socio-económicas hablaban el griego, mientras que el pueblo usaba, en el día a día, bien el arameo o el copto. A partir del siglo V d.C. el griego comenzó a suplantar paulatinamente al latín como lengua administrativa. Los griegos y la cultura griega son vistos por parte de las poblaciones orientales como extranjeros opresores. En ciudades como Alejandría, el helenismo es un rasgo exclusivo de las elites; se produce un choque entre el helenismo y las culturas autóctonas, que son sistemáticamente despreciadas⁵⁹⁵. Las querellas religiosas entre los siglos V-VI serían una causa –quizás la más espectacular– de la búsqueda de un equilibrio en el seno de la Romanía entre lo occidental y lo oriental, entre lo griego y lo semítico. No aspiraban a ser sólo una «monarquía helenística», sino que aspiraban a ser un verdadero imperio oriental, con

⁵⁸⁹ A. DUCELLIER y otros, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, op. cit., p. 62.

⁵⁹⁰ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, op. cit., p. 66.

⁵⁹¹ *Historia de Aaron de Sarug* en F. NAU y L. LEROY, «Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsama et de l'empereur Maurice. Les Miracles de Saint Ptolémée», *Patrologia Orientalis*, t. V, fasc. 5, París, 1910 [cit.: *Historia de Aaron de Sarug*], *Historia de Aaron de Sarug*: pp. 703 [295]-749 [341], espec. § 2, p. 703 [295].

⁵⁹² Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, op. cit., pp. 643-644.

⁵⁹³ *Historia de Aaron de Sarug*: § 6, p. 706 [298].

⁵⁹⁴ *Historia de Aaron de Sarug*: § 19, p. 720 [309].

⁵⁹⁵ A. DUCELLIER y otros, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, op. cit., pp. 106-107.

todo lo que ello conlleva aparejado, sobre todo el englobar a poblaciones tan dispares como la egipcia o la siria⁵⁹⁶. El uso de las lenguas locales, como el siríaco es lo que diferencia a los heterodoxos de los ortodoxos, el emplear una lengua diferente a la usada por el centro político como vehículo para una liturgia y un corpus de escrituras alternativo. Esta circunstancia llama la atención especialmente si tenemos en cuenta que la Iglesia oriental no vio ningún sacrilegio en la traducción de las Escrituras a las diferentes lenguas que se hablaban en la Romania, ni tampoco que se predicara en ellos, permitiendo la creación de lenguas con carácter literario⁵⁹⁷ capaces de reclamar su legitimidad en tanto que lenguas válidas para la administración y por tanto, lenguas de gobierno en pie de igualdad con el griego.

No hay que perder de vista una de las principales características que definen los repartos de poder en la Romania. En el Oriente de los siglos VI-VII, a diferencia de Occidente, los obispos eran unos consejeros municipales con cierta preeminencia, pero lejos de las maneras aristocráticas que mostraban en las ciudades galas o hispanas por esos mismos años. El clero oriental había asumido, en un proceso paulatino, buena parte de las funciones municipales, ya que fueron muchos los notables locales que compraron el hábito, con el fin de disfrutar de un mayor prestigio y consideración social. Era, a fin de cuentas, un medio de conseguir privilegios a nivel local. Los obispos ejercían como contrapeso del poder de las elites locales, en tanto que representantes del emperador, llegando incluso a denunciar y delatar a gobernadores corruptos o incapaces. Pero esto no siempre es así, ya que en las fuentes hay evidencias acerca de un buen número de casos en los que los sacerdotes acusan a otros sacerdotes falsamente para favorecer a las autoridades laicas, sean civiles o militares⁵⁹⁸. Esta actitud se explica por los lazos familiares y clientelares que unían a las ramas laica y religiosa en casi todas las ciudades del Bajo Imperio romano. De hecho, el gran cambio que se experimentaría sería la conversión, a partir de esta época, del palacio episcopal en el eje de la vida política urbana⁵⁹⁹.

Más que reclamaciones de tipo proto-nacionalista, la reacción contra el cristianismo que salió triunfante de Calcedonia se debió al desprecio del que fue objeto la tradición cristiana oriental, aquilatada a lo largo de los siglos, frente a una sede que carecía de Historia a pesar de que fuera la capital del Imperio. Hacía gala, a su vez, de un sentimiento de superioridad frente a una recién llegada que en poco o nada podía competir con el bagaje cultural de Alejandría o Antioquía. En primer lugar, la Academia de Alejandría no se había visto eclipsada por la fundación en 425, por orden de Teodosio II, de la Universidad de Constantinopla, tratando de centralizar la enseñanza de la Filosofía en un centro cercano al poder político, con el único fin de controlar lo que se enseñaba. Existía un miedo latente a las enseñanzas peligrosas que se impartían en determinados círculos por parte de profesores de prestigio que desembocó en una acusación falsa de un complot *ca.* 371 que llevó a la concentración y censo de todos los filósofos en Atenas y Alejandría. La Academia alejandrina sobreviviría a la ofensiva pro-cristiano ortodoxa llevada a cabo por Justiniano, que se saldó con el cierre *ca.* 529 de la Academia ateniense. Fue el pacto entre el emperador y el patriarca Timoteo III/IV⁶⁰⁰ (517-535) para que sólo se enseñara aquello que no atentase contra la fe cristiana, lo que supuso el lento ocaso de la institución hasta llegar al año 617, cuando el sabio Esteban de Alejandría marche a Constantinopla, huyendo del ejército sasani. Otra de las razones por la cual no se clausuró la Academia alejandrina fue por la dependencia del trigo egipcio, acuciada especialmente por la

⁵⁹⁶ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 170.

⁵⁹⁷ A. DUCCELLIER y otros, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, *op. cit.*, p. 109 y 142.

⁵⁹⁸ Sinesio de Cirene: 66.

⁵⁹⁹ P. BROWN, *El primer milenio...*, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁰⁰ Timoteo III para la tradición monofisita, que no reconoce la legitimidad de Timoteo III Salofaciolo; Timoteo IV para los melquitas.

situación de guerra contra Persia en la que se encontraba envuelta la Romanía de Justiniano⁶⁰¹. Asimismo, la cultura en siríaco no era en modo alguno una mera copia de la griega. En Siria-Palestina, la máxima expresión de la religiosidad era la himnografía que tenía su origen en el antiguo mundo semita, y tendrá en Romano el Melodo uno de sus principales exponentes y en los grandes complejos monásticos como Ba^calabakk/Heliópolis o Qal t Sem^c n sus centros de producción. Un desarrollo cultural que se dio gracias a que muchos sirios ocuparon puestos clave en la administración⁶⁰².

Pero no son sólo cuestiones de orden político. El monofisismo tenía una ventaja frente a la fe aprobada en Calcedonia: dejaba la puerta abierta a la transformación del ser humano tal y como había pasado con Cristo. Era él quien se interponía entre el mundo y el Demonio del mismo modo en que lo hacían los santos, un escalón por debajo, dándoles a los hombres y mujeres la certeza de que el propio Dios velaba por ellos. La doctrina expuesta en los cánones conciliares y en el *Tomus* romano dejaba, a los ojos de un cristiano oriental la obra divina a medias, al representar la naturaleza humana como una naturaleza secundaria y subsidiaria, lo que abandonaba a los creyentes a su suerte frente a los peligros de este mundo⁶⁰³. La resistencia frente a Calcedonia dará lugar a lo largo del siglo VI a un nuevo lenguaje a través del cual se expresa la relación del individuo con Dios. La himnografía en siríaco se convierte en un arma durante las controversias cristológicas y el icono se convierte en un elemento físico que acerca más al creyente a Dios⁶⁰⁴.

2. RESTAÑAR HERIDAS: ENTRE EL *HENOTIKÓN* Y EL FILO-MONOFISISMO

Los acontecimientos del último cuarto del siglo V vinieron a demostrar que en materia religiosa, las posiciones no eran definitivas. Había sucedido ya antes, en el siglo IV, con bandazos entre las posiciones fijadas en Nicea y el arrianismo. Tendría que ser una derrota militar frente a un pueblo arriano, los godos, la que acabara por alejar definitivamente las opciones de esta versión del cristianismo de convertirse en la oficial del Imperio. Aunque hemos repetido en varias ocasiones que Iglesia y Estado aparecen fundidos en la legislación, no es menos cierto tampoco que, por razones estrictamente de oportunismo político, el elemento que solía cambiar en esa simbiosis era la Iglesia: la elegida no sería siempre la calcedoniana, porque las directrices de un concilio podían ser abrogadas por otro o matizadas, adaptadas a las nuevas circunstancias.

2.1. *El Henotikon*

Los disturbios que se vivieron en Alejandría como consecuencia de la proclamación del monofisita Timoteo II Æluros y el posterior asesinato del calcedoniano Proterio, de la ocupación de la ciudad por parte del ejército para terminar con el motín y los muertos que dejó la insurrección sobre las calles de la ciudad, debieron dejar una profunda huella en algunas personalidades que decidieron avanzar hacia un entendimiento. La muerte de León I en el año 474 abrió un período de crisis política en el Imperio que se cerró en el verano de 476. En ese breve lapso de tiempo se produjeron ciertos movimientos que demostraban cómo la política religiosa seguida hasta el momento, de imposición por la fuerza de la fe calcedoniana, era errónea.

⁶⁰¹ G. FERNÁNDEZ, «Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas». *Erytheia*, 2.2 (1983), pp. 24-30; *Ibid.* «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529». *Erytheia*, 8.2 (1987), pp. 203-207; A. DUCELLIER, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, *op. cit.*, pp. 71-74.

⁶⁰² P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁰³ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 216.

Uno de los puntos más llamativos del sistema político del Imperio romano desde la proclamación en el año 27 a.C. de Octaviano como Augusto hasta la restauración de la Romanía en 1261 con la dinastía de los Paleólogos, es la ausencia de un sistema de sucesión. Se van creando algunos mecanismos, pero aún en la Antigüedad Tardía y buena parte de la Edad Media, en Constantinopla seguían vigentes ciertos resabios de la tradición republicana romana. En este caso, León I debía ser sucedido por su nieto León II el Joven, hijo del isaurio Tarasicodissa (más conocido como Zenón) y de la hija de León I y Verina⁶⁰⁵, Ariadna, con la que había contraído matrimonio *ca.* 464-466⁶⁰⁶. El hijo de ambos habría sido coronado co-emperador por su abuelo en enero de la XIIª indicción, que corresponde al año 474, quedando como emperador en solitario a partir de febrero de ese mismo año tras la muerte de León I «por disentería a los 73 años», según Malalas. El período de minoría de edad se habría de cerrar un año y 23 días más tarde, cuando muriera el pequeño emperador León II a los siete años de edad. Hasta ese momento, había sido su madre Ariadna la que llevó las riendas del Imperio y quien pondría la corona en la cabeza de su marido, *magister militum Præsentalis* en esos momentos⁶⁰⁷, dado que era co-emperador con su hijo León II desde la muerte de su suegro, coronado por éste en el Hipódromo con la ayuda de Verina y Ariadna⁶⁰⁸. Por más que hubiera helenizado su nombre, ostentara altos cargos en el ejército y títulos romanos, no dejaba de ser un isaurio, un bárbaro y aún estaba demasiado cercano en el tiempo el recuerdo del alano Aspar y sus ambiciones de hacerse con la diadema imperial gracias a sus cargos militares, cortadas de raíz con ayuda de Tarasicodissa antes de convertirse en Zenón⁶⁰⁹.

La crisis dinástica saca a la luz las tensiones existentes en la corte imperial entre las diferentes facciones que desembocaría en la usurpación de Basilisco. Se hacen patentes dos bandos encabezados por las dos mujeres (otra vez) de la familia de León I: por un lado su viuda Verina, apoyada por el Senado, y por otra su hija, Ariadna, apoyando las pretensiones de Zenón al trono imperial. Juan Malalas describe un clima tenso en el Palacio imperial como consecuencia de las conspiraciones urdidas por Verina para acabar con la vida de Zenón, que posiblemente también alcanzaran a su hija, obligando a ambos a huir a Isauria para salvarse⁶¹⁰. Casi de inmediato se produjo la proclamación de Basilisco como nuevo emperador y la asociación al trono de su hijo Marcos. Otras fuentes de la tradición greco-ortodoxa, posteriores, señalan como punto de partida la insurrección militar de Basilisco en Tracia y el papel secundario que habría desempeñado Verina y el Senado, como meros comparsas. Es el miedo al rebelde Basilisco lo que fuerza el exilio de Zenón y Ariadna⁶¹¹. Se abre un nuevo tiempo en la Romanía con un giro drástico en lo que a la política religiosa se refiere.

Con el ascenso de Basilisco se produjo un acercamiento a las posiciones anti-calcedonianas. Y si no era abiertamente monofisita, al menos mostraba ciertas simpatías hacia esta facción⁶¹² quizás porque la identificaba como posible aliada frente a quienes apoyaban a Zenón y Ariadna. Como quiera que ningún emperador puede mostrar comportamientos heterodoxos por propia voluntad, la posterior tradición greco-ortodoxa achaca el viraje hacia

⁶⁰⁵ Sobre este personaje, *vid.* «Verina, Aelia», *PLRE*, vol. 2, p. 1156.

⁶⁰⁶ Malalas: XIV, § 46, p. 207; Evagrio Escolástico: II, § XV, p. 84; Teófanos: AM 5951, 111, fechando el enlace en 458-459 AD.

⁶⁰⁷ Malalas: XIV, § 46-47, p. 208. Sobre el cargo que desempeñaba Zenón a la muerte de su hijo, *vid.*: «Zenón 7», *PLRE*, vol. 2, p. 1202.

⁶⁰⁸ *Crónica Pascual*: s.a. 474, p. 91; Teófanos: AM 5966, 120.

⁶⁰⁹ M. VALLEJO GIRVÉS, «*Ad Ecclesiam confugere*, tonsuras y exilios en la familia de León y Verina», en M. Vallejo Girvés, J. A. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno(eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*, Alcalá de Henares, 2015, pp. 137-160, espec. 141; J. B. BURY, *HLRE*, pp. 314-317.

⁶¹⁰ Malalas: XV, § 2, p. 209. Extremo que confirman el *comes* Marcelino [*Crónica*: s.a. 475, § 1], Evagrio Escolástico [III, § 3, p. 121] y la *Crónica Pascual* [s.a. 477, p. 92]

⁶¹¹ Teófanos: AM 5965, 119.

⁶¹² No obstante, según el *comes* Marcelino, lo que pretendía Basilisco era la rehabilitación de la herejía nestoriana, *vid.*: Marcelino, *Crónica*: s.a. 476, § 1.

posiciones monofisitas de Basilisco como resultado de la perniciosa influencia de su esposa Zenonis⁶¹³. Sea como fuere, el hecho objetivo es que una de las primeras medidas adoptadas por Basilisco fue el perdón de Timoteo II Æluros quien pudo regresar de su exilio de Gangra, así como el de otros exiliados monofisitas junto con los restos de Dióscoro⁶¹⁴. El perdón del patriarca monofisita de Alejandría y su posterior llegada a Constantinopla dan alas al partido egipcio de la Capital. Zacarías de Melitene pone de manifiesto cómo Basilisco se rodeó de un grupo de alejandrinos, encabezados por su médico Theoctisto, al que nombró *magister officiorum*, pero lo fundamental serán los monjes que se aproximaron al nuevo emperador, también de origen egipcio, entre los que destaca Theopompo, hermano de Theoctisto. Es posible que hubiera algún plan por parte del partido egipcio en Constantinopla para, aprovechando la llegada de Timoteo, deponer a Acacio (471-489) y hacer patriarca de la Ciudad a Theopompo, por lo que Acacio trataría sin éxito de retrasar la llegada de Timoteo a Constantinopla. Sin embargo, hay un pequeño detalle que, a pesar de los complots urdidos por el partido egipcio, podría hacernos pensar en un deseo por parte del patriarca de Constantinopla de acercar posturas con los egipcios. Puede que sea casual o que haya un cierto simbolismo en la elección del lugar reservado para la estancia de El Gato en la Ciudad: la iglesia de Santa Irene⁶¹⁵, la Santa Paz, cercana a Santa Sofía. En ese enfrentamiento entre las dos facciones, los autores monofisitas sitúan un diálogo entre Acacio y Timoteo II, en la mejor tradición de las polémicas contra paganos y judíos, que luego se retomarán contra los musulmanes, con el resultado de victoria para el representante de su bando⁶¹⁶. Trataban de demostrar la superioridad de los planteamientos propios frente a los esgrimidos por sus adversarios; la capacidad dialéctica de Timoteo frente a Acacio, forzó a éste a reconocer la fortaleza de los argumentos del alejandrino.

En las fuentes que narran los acontecimientos que rodearon la errática política religiosa de Basilisco se aprecia claramente la tendenciosidad con la que fueron escritas. Es muy llamativo el contraste que hay entre la multitud que acude a él para recibir la bendición y la curación de manos del Gato tras ser aclamado por los marineros alejandrinos que estaban en Constantinopla⁶¹⁷, y cómo más tarde, esa misma población se puso del lado de Daniel el Estilita cuando éste se opuso al anatema lanzado contra el Concilio de Calcedonia⁶¹⁸. Más que una cuestión de fidelidad a una u otra corriente lo que demuestran ambos testimonios, contrapuestos, es la capacidad de atracción que tenían los «hombres santos» por encima de su adscripción. Habla también de la necesidad del pueblo de este tipo de personajes que a la postre no eran sino un referente moral y el nexo de unión con la divinidad, a través de sus actos y palabras. A pesar de que cada autor describa lo que sucedió dependiendo de su filiación religiosa, subyace una idea de universalidad. Tanto ortodoxos como heterodoxos buscan que sea su postura la oficial del Imperio, como se puede colegir de esa preocupación por la unidad de la Iglesia que se desprende de todos los relatos, sean del signo que sean. Por esta razón, deberíamos dejar de pensar en las diferencias religiosas como un sinónimo de separatismo, como la bandera de un proto-nacionalismo egipcio o sirio, ya que en ningún momento se pone en entredicho la identidad romana.

Timoteo II Æluros conseguirá con Basilisco lo que le fue imposible con León I: que se revirtiera el Concilio de Calcedonia. Y lo hará por medio de una *Encíclica* que envió a todos los obispos de la Romania, cuyo texto ha sido reproducido tanto por Evagrio Escolástico como

⁶¹³ Teófanos: AM 5967, 121.

⁶¹⁴ Evagrio Escolástico: III, § IV, p. 121; Zacarías de Melitene: V, § 1; Juan de Nikiu: § LXXXVIII, p. 358; Teófanos: AM 5967, 121; Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 445; Bar Hebraeus: p. 69.

⁶¹⁵ Zacarías de Melitene: V, § 1.

⁶¹⁶ Zacarías de Melitene: V, § 1.

⁶¹⁷ Zacarías de Melitene: V, § 1.

⁶¹⁸ Teófanos: AM 5967, 121.

por Zacarías de Melitene en sus respectivas crónicas. El emperador, apremiado por el alejandrino, se muestra preocupado por la unidad de la Iglesia⁶¹⁹ que lleva a pretender restablecer la paz entre las diferentes facciones. No es un deseo nuevo en tanto que lo vemos repetido en multitud de ocasiones a lo largo de las querellas que sacudieron a la Cristiandad oriental a lo largo de los siglos precedentes. Basilisco hace suya la idea de que en el IV Concilio Ecuménico se produce una ruptura con respecto a los anteriores concilios y pasa a definir el *Tomus* de León como una «novedad»⁶²⁰ con lo que tal calificativo comportaba. Por medio de un lenguaje similar al empleado por los diofisitas, los monofisitas están construyendo su propia realidad, legitimándose como la opción verdaderamente ortodoxa frente a la heterodoxia que suponen los planteamientos de sus oponentes. Todo gira en torno a Calcedonia como el causante del derrumbamiento de la verdadera fe, al rechazar en bloque los obispos reunidos en esta ciudad el símbolo de Nicea, que había sido ratificado en Éfeso⁶²¹. La *Encíclica* representa un cambio en las simpatías religiosas del poder, no una transformación en la sensibilidad general. No introdujo una suavización de las leyes, ni muchos menos los monofisitas se negaron a emprender una persecución contra quienes se negaron a anatematizar el *Tomus* de León y la definición de la fe aprobada en Calcedonia. Las penas siguen siendo las mismas que se señalaron en los edictos de Marciano tras el concilio⁶²². Con este estado de cosas, era lógico que estallara la revuelta, ahora protagonizada por los calcedonianos. No obstante, lo que se buscaría a través de este documento es afianzar el poder del partido egipcio, recuperando una posición que habían perdido como consecuencia de la equiparación de Constantinopla con Roma y el obligar que todas las disputas entre los obispos y los clérigos de sus diócesis fueran dirimidas por el patriarca constantinopolitano. Timoteo Æluros pretendía devolver a Alejandría la preeminencia que gozaba de facto entre las sedes orientales, en un ejercicio de injerencia como no se había visto desde época de Cirilo.

Ahora serían las calles de Constantinopla las que estallarían. Las imágenes que transmiten los relatos de la tradición greco-ortodoxa ponen de manifiesto la conmoción que supuso para el clero de la Ciudad el anatema lanzado contra Calcedonia, que muchos lo verían como una vuelta a la situación previa de sometimiento a los dictados de la sede egipcia. También se podría leer como una rebelión contra quien no era sino un usurpador del trono. Buscar el apoyo de los alejandrinos monofisitas era el modo por el cual Basilisco pretendería legitimarse a pesar de contar con el apoyo del Senado y una parte del ejército. ¿Qué postura adoptó la Iglesia de Constantinopla al respecto? Quizás la defensa cerrada del diofisismo que protagonizaron los monjes encabezados por el ya citado Daniel el Estilita y Acacio fuera una muestra del descontento por la deposición de Zenón y Ariadna, si bien esto no son más que especulaciones en base a las fuentes de las que disponemos. El desacuerdo y la ruptura con Basilisco habría de escenificarla Acacio, que cubrió con una tela negra el trono y el altar⁶²³, en señal de duelo por la acción del emperador, condenando su impiedad. Esto no hace sino mostrar lo enconadas de las posturas de ambas facciones. Porque la tradición monofisita egipcia también envuelve el acontecimiento con una profecía, que liga la derogación de Calcedonia con la buena salud del reinado de Basilisco. Es el aviso que le hace Timoteo II Æluros al emperador, presentando así el monofisismo como la única vía válida hacia la salvación de los romanos; su no cumplimiento, por el contrario, representa la deposición de Basilisco por la divina Providencia en tanto que no ha seguido los dictados de Dios e impuesto la fe verdadera, en este caso, la defendida por el partido egipcio⁶²⁴.

⁶¹⁹ Evagrio Escolástico: III, § IV, p. 122; Zacarías de Melitene: V, § 2.

⁶²⁰ Evagrio Escolástico: III, § IV, p. 123; Zacarías de Melitene: V, § 2.

⁶²¹ Evagrio Escolástico: III, § IV, p. 125; Zacarías de Melitene: V, § 2.

⁶²² Evagrio Escolástico: III, § IV, p. 126; Zacarías de Melitene: V, § 2.

⁶²³ Teófanos: AM 5967, 121.

⁶²⁴ Juan de Nikiu: § LXXXVIII, p. 358.

Siempre quedará en el aire la duda de si la oposición/aceptación de Calcedonia obedece más a razones de índole religiosa o por el contrario es más una cuestión de política eclesiástica, de equilibrios entre los distintos patriarcados y por ende, entre las dos mitades del Imperio. El viraje de Basilisco fue secundado por la mayoría de los obispos orientales, encabezados por los patriarcas de Antioquía y Jerusalén, Pedro el Batanero y Anastasio, respectivamente, aprobando la *Encíclica* imperial⁶²⁵. Representa la que es una constante a lo largo de la milenaria Historia de la Romanía, en la que vemos una lucha constante entre las tendencias occidentales y las orientales, que se resume en «Constantinopla con Roma o Constantinopla sin Roma». Es decir, en renunciar o no al Occidente y todo lo que ello representaba en cuanto a tradiciones culturales y políticas. Y en este caso, es el alma oriental la que parece tener más peso, imponiendo el rechazo al *Tomus* del papa León I entendido como una injerencia de Roma. Pero los obispos «asiáticos» –así aparecen denominados en las fuentes– no se adhieren por completo a las tesis defendidas por Timoteo Æluros sin más. La mayoría de ellos no están de acuerdo con la doctrina de Eutiques, a la que tachan de fantasía y ponen de manifiesto la raigambre que tales ideas tienen entre los monjes de Constantinopla y la creencia en el apoyo del patriarca de Alejandría que muchos eutiquianos tenían. Los obispos orientales cifraban sus esperanzas en que Æluros fuera capaz de convencerlos para que abandonaran su error⁶²⁶.

Lo que se produjo durante el breve reinado de Basilisco (475-476) no fue un enfrentamiento entre dos facciones, sino que los implicados fueron al menos tres bandos, con intereses contrapuestos. Por un lado los que podríamos llamar «orientales» en torno a la figura de Timoteo II, que apoyan la *Encíclica* imperial; por otro los «eutiquianos», entre los que se contaría la inmensa mayoría de los monjes acantonados en la Capital; y finalmente, los «calcedonianos» encabezados por el tándem Acacio-Daniel el Estilita, que representaban al sector pro-occidental. La primera facción buscaría acabar con la preeminencia que había ganado Constantinopla como consecuencia de Calcedonia, volviendo al *statu quo* que había nacido tras el I Concilio de Éfeso, que supuso la hegemonía de Alejandría sobre las sedes orientales. Por su parte, la segunda facción representa un cristianismo de corte popular, de ahí la adhesión concitada entre los monjes –y Eutiques lo era–, alejados de cualquier sutileza teológica o filosófica; no obstante, el apoyo popular a este sector no es unánime. El tercer «partido» en liza también suscita las simpatías de una parte de la población merced a la presencia de una figura carismática como era Daniel el Estilita, un eremita cuyo modo de vida era tomado como referente. Además de esto, es lógico que el patriarca de Constantinopla defienda las prerrogativas concedidas a su sede y luche para que se le tenga la misma consideración que al resto de «sedes apostólicas». En este sentido, afianzar la alianza con Roma a través de la aceptación del *Tomus*, es de tipo estratégico: Acacio buscaba el apoyo de la sede occidental para formar un bloque que le permitiera hacer frente a las pretensiones de Alejandría.

Para explicar el fracaso de la política filo-monofisita de Basilisco y la derrota de los «orientales», las fuentes dan dos versiones contrapuestas. Por un lado, las de corte calcedoniano inciden en la presión popular, en el impacto que tuvieron el amotinamiento de la población de Constantinopla, azuzada por Acacio⁶²⁷ o por la capacidad movilizadora de un carismático Daniel el Estilita⁶²⁸. Del otro lado, los cronistas monofisitas como Zacarías de Melitene, aluden a dos factores clave. En primer lugar, a un golpe de mano palaciego. Cuando los eutiquianos descubrieron que Timoteo Æluros no era partidario de sus doctrinas, acudieron a Zenonia, la esposa de Basilisco, para que ésta influyera en su marido y condenara de nuevo al patriarca de

⁶²⁵ Evagrio Escolástico: III, § V, pp. 126-127; Zacarías de Melitene: V, § III

⁶²⁶ Evagrio Escolástico: III, § V, p. 128.

⁶²⁷ Evagrio Escolástico: III, § VI, p. 129.

⁶²⁸ El verdadero artífice de la derrota de los herejes según Teófanos (AM 5968, 122), al congregar a los monjes y a los *zelotes*.

Alejandro. Habrá episodios de revuelta en una Alejandría que ha recibido en loor de multitudes al Gato, en la que los alejandrinos se enfrentan al prefecto Boecio, de quien corre el rumor que era eutiquiano. La multitud sólo se calmó cuando Boecio anatematizó a Nestorio y a Eutiques, cuando quedó claro que se alineaba con la postura del patriarca Timoteo⁶²⁹. ¿Vuelven los enfrentamientos Alejandría-Constantinopla, entre el poder político y el religioso? Es más que probable que como consecuencia de eso que hemos llamado «golpe de mano palaciego» Æluros hubiera perdido su ascendiente sobre Basilisco y de ahí su marcha a la ciudad del Delta después de una gira por las principales sedes orientales, quizás recabando el apoyo de sus obispos. Junto a los movimientos de los eutiquianos, Zacarías señala, igual que la tradición greco-ortodoxa, las presiones de Acacio. En este caso, no es el celo ortodoxo expresado a través de un motín popular, sino que se trata de una maniobra para mantenerse en el solio. El complot para consagrar a Theopompo patriarca de Constantinopla seguía su curso dado el alineamiento de Acacio con la oposición a la *Encíclica* de Basilisco. Ésta habría sido la razón última de la sublevación popular, con los monjes como meras piezas movidas por el interés oportunista del patriarca, forzando la promulgación de la *Antiencíclica* que anulaba el documento anterior⁶³⁰.

El paso atrás de Basilisco en la dirección de su política religiosa, renegando en última instancia de sus convicciones monofisitas, si es que realmente eran tales, es la confirmación – en parte si se quiere– de la hipótesis que expusieramos anteriormente acerca de su adecuación al contexto político general. No podemos desconectar la promulgación de la *Antiencíclica* de la proximidad de Zenón, que encabezaba a sus tropas para recuperar el trono. Hasta qué punto la revuelta popular era una reacción contra el gobierno de Basilisco, en apoyo del emperador legítimo, además de las connotaciones religiosas que se le quiera dar, es una cuestión que sólo podemos avanzar como hipótesis de trabajo. La situación interna en Constantinopla, con las tropas de Zenón próximas, obligaba al emperador a mover ficha con el fin de ganarse el apoyo del pueblo y poder concentrar todos sus esfuerzos en su defensa del trono. A pesar de la extensión del Imperio, Constantinopla seguía siendo vista como una ciudad-Estado en torno a la cual se articulaba el resto del territorio –de un modo similar a como funcionaba la Roma clásica–. Todo pasaba por conceder a Acacio lo que reivindicaba para desactivar la protesta, si bien la medida no surtió efecto más allá de enconar aún más las posiciones tras la (re)entronización de Zenón, cuya primera medida fue restablecer en el solio alejandrino al calcedoniano Timoteo III Salofaciolo, depuesto tras el regreso del Gato a la sede del Delta⁶³¹.

Con Zenón de nuevo en el trono imperial (ca. agosto de 476), es lógico pensar que se llevara a cabo una política tendente a purgar las instituciones de los partidarios de Basilisco⁶³² y que en la Iglesia, Acacio adoptara una posición revanchista contra aquéllos que habían

⁶²⁹ Zacarías de Melitene: V, § IV.

⁶³⁰ Zacarías de Melitene: V, § IV. El texto de la *Antiencíclica* es recogido por Evagrio Escolástico: III, § 7, pp. 141-142.

⁶³¹ Zacarías de Melitene: V, § V.

⁶³² Las crónicas que recogen estos acontecimientos narran cómo Basilisco se refugió con su familia en un baptisterio de la Gran Iglesia (Santa Sofía), tratando de escapar al castigo que les esperaba por su traición. En este sentido, Verina demostró una gran sagacidad, a pesar de ser ella la artífice del golpe que destronó a Zenón, yendo a rendir homenaje a éste y a su hija Ariadna; quizás, lo que la salvó fuera el parentesco o una cierta oposición a la política de su hermano, apoyando a Acacio. Mediante la traición de Armatus y ¿Serbâtôs? –la participación del segundo sólo es mencionada por Juan de Nikiu–, y la promesa de que no serían decapitados, hicieron salir a Basilisco, Marco y Zenonia, que fueron despojados de las insignias imperiales y enviados al exilio en Limnæ, en Capadocia, o bien en una fortaleza del Ponto donde fueron encerrados en una torre en la que se los dejó morir de hambre, sed y frío. Tanto monofisitas como diofisitas coinciden en señalar que la muerte de Basilisco fue su castigo por la impiedad cometida. *Vid.*: Marcelino, *Crónica*: s.a. 476, § 1; Malalas: XV, § 5, p. 210; Evagrio Escolástico: III, § VIII, p. 131; *Crónica Pascual*: s.a. 477, pp. 93-94; Juan de Nikiu: § LXXXVIII, pp. 359-360; Teófanos: AM 5969, 124-125. Sobre Armatus, *vid.*: «Armatus», *PLRE*, vol. 2, pp. 148-149.

intentado despojarlo de la dignidad patriarcal. Previendo posibles represalias alentadas por el calcedoniano Acacio contra los patriarcas asiáticos, éstos se habrían adelantado mandándole a su colega constantinopolitano una carta en la que muy astutamente reconocían a Acacio como «el bendito y muy piadoso patriarca de la Iglesia en la imperial ciudad de Constantino, la Nueva Roma»⁶³³. No nos equivocamos si describimos el documento como un fino ejercicio de hipocresía eclesiástica. Después de haber intentado deponerlo a través de la convocatoria (frustrada) de un concilio en Jerusalén⁶³⁴, vienen a reconocer la supremacía de la sede del Bósforo sobre los demás patriarcados orientales, usando la denominación acuñada en Calcedonia de *Nueva Roma*. Reconocen la autoridad política, la letra de los cánones y los edictos, porque representan la legalidad de la Romania, pero se niegan a aceptarlos de corazón; siguen reivindicando Nicea y Éfeso como fundamentales y aunque Calcedonia es visto como un error, ahora se trata de un error sin mala intención que pueden tolerar⁶³⁵. Quizás porque la circunstancias políticas desaconsejaban en esos momentos continuar con la oposición. No obstante, las condenas que recibieron algunos de los patriarcas no tuvieron que ver mucho con la religión sino con el apoyo que muchos de ellos dieron a Basilisco. Así pues, unos de los que sufrieron las consecuencias de la nueva política fue Timoteo II quien –como ya se ha señalado– fue depuesto y sustituido de nuevo por Timoteo III, el calcedoniano. Por lo que cuenta Evagrio en su *Historia Eclesiástica*, Zenón estaba dispuesto a condenarlo de nuevo al exilio, pero lo convencieron de no hacerlo, aduciendo a la avanzada edad del egipcio y de hecho falleció al poco tiempo⁶³⁶. El otro patriarca depuesto sería Pedro el Batanero de Antioquía, respecto al cual Juan Malalas señala que se debió a su alineamiento con Basilico⁶³⁷.

Sin la muerte de Æluros hacia 477 y con ella todo lo que él representaba, esto es, una forma intransigente de entender la política y el dogma, muy en la línea de Cirilo unas décadas antes, tal vez no se habría podido avanzar en la dirección en que se hizo de la mano de Pedro III Mongo, i.e. el Tartamudo (480-488), el patriarca monofisita que se puso al frente de la sede alejandrina a partir de 482. La muerte *per se* de este personaje no representó inmediatamente la búsqueda de una salida consensuada para lograr la paz entre las Iglesias orientales. Se ha mencionado cómo los obispos orientales aceptaron la *Antiencíclica* y posteriormente la línea calcedoniana, al menos de manera nominal; no obstante, hubo excepciones como la del propio Timoteo II⁶³⁸ y una parte significativa del pueblo de Alejandría que seguía sin aceptar la presencia de Timoteo III como patriarca, encabezados por los monjes, ejerciendo una incansable oposición hacia una versión del cristianismo, como era la diofisita, que les resultaba difícil de digerir. Por eso, a la muerte de Salofaciolo en 482 querían que se nombrara patriarca a un monofisita, entablándose una lucha entre Pedro Mongo y Juan Talaias, dando lugar a una nueva etapa de bicefalia en el patriarcado de Alejandría⁶³⁹. Esa apelación a Constantinopla a la que hace mención Zacarías de Melitene para lograr el beneplácito del emperador Zenón, nos hace volver sobre la inexistencia de deseos por parte de los monofisitas egipcios de separarse de la Romania. Los estallidos violentos que se viven en las calles alejandrinas son la única vía a través de la cual expresar la disconformidad toda vez que no existen otros mecanismos para articular y canalizar las protestas. Una de las características que definen a la sociedad egipcia es

⁶³³ Evagrio Escolástico: III, § IX, p. 132.

⁶³⁴ Zacarías de Melitene: V, § V.

⁶³⁵ Evagrio Escolástico: III, § IX, p. 132.

⁶³⁶ Evagrio Escolástico: III, § XI, p. 133.

⁶³⁷ Malalas: XV, § 6, p. 211.

⁶³⁸ Juan de Nikiu abre la posibilidad de que se suicidara cuando supo que Zenón había enviado a un *quaestor* para detenerlo, llevarlo a Constantinopla y juzgarlo nuevamente por sedición. No lo dice de manera abierta, pero es lo que se puede inferir de las palabras del obispo-cronista de finales del siglo VII: «El emperador [Zenón] no me verá. E inmediatamente cayó enfermo y murió, así como había dicho», *vid.*: Juan de Nikiu: § LXXXVIII, p. 362.

⁶³⁹ Zacarías de Melitene: V, § VI-VII.

precisamente el recurso a la violencia por parte de cualquier estamento⁶⁴⁰. Uno de los más firmes opositores a Calcedonia fue el patriarca de Jerusalén, Anastasio y su sucesor Martirio (478-486), fieles a las posiciones monofisitas.

En este contexto de división entre calcedonianos y monofisitas, hubo una aproximación entre el patriarca Pedro Mongo de Alejandría y Acacio de Constantinopla sobre el rechazo del dogma establecido en el Concilio de Calcedonia, citando expresamente el *Tomus* de León I⁶⁴¹ calificado por un sacerdote de Jerusalén como «enseñanzas impías y extranjeras»⁶⁴². Es lícito pensar que esta aproximación entre dos sedes hasta el momento enfrentadas obedece a una nueva realidad dentro de la Iglesia, completamente diferente a la existente antes de Calcedonia. Con esta alianza entre Pedro Mongo y Acacio se buscaría contrarrestar el poder que estaba acumulando Roma en tanto que principal sede ortodoxa, posiblemente en base al *Henotikon* de Zenón. Promulgado el 28 de julio de 482, es el primer documento que tratará de salvar las diferencias abiertas en el seno del cristianismo oriental como consecuencia de la definición de la fe salida de Calcedonia, tras treinta y un años de enfrentamientos entre las facciones religiosas. Pero lo más preocupante es la actitud desafiante mostrada por el patriarcado de Alejandría, razón por la cual el documento va dirigido a los «reverendísimos obispos y clero, y a los monjes y laicos de Alejandría, Egipto, Libia y Pentápolis»⁶⁴³. Hasta qué punto la rebelión religiosa había afectado a los envíos de trigo a Constantinopla es una cuestión a tener en cuenta para valorar la necesidad de una reconciliación que devolviese la estabilidad al Imperio. Detrás de la redacción de este documento están las presiones ejercidas por el patriarca Acacio de Constantinopla, hasta el punto de que cronistas ortodoxos como Teófanos el Confesor señalan la posibilidad de que el edicto hubiera sido escrito por el propio patriarca⁶⁴⁴ y tiene como eje central la vuelta de los exiliados monofisitas a Alejandría, el ascenso al solio patriarcal de Pedro Mongo en sustitución de Juan Talaias por medio del soborno, poniendo fin por el momento a la situación de duplicidad. Es la misma acusación que se vierte desde el campo monofisita contra el candidato calcedoniano, que habría pagado al prefecto augustal de Alejandría, Teognosto⁶⁴⁵. Ya la mención del pago para alcanzar el solio patriarcal pondría al patriarca monofisita de Alejandría ante la acusación de simonía, un delito eclesiástico condenado en los concilios anteriores, que vendría a incidir en la ocupación ilegal de las prerrogativas patriarcales.

Pero el *Henotikon* parece tener una motivación que iría más allá de una mera reconciliación religiosa al uso. El período de las tribulaciones políticas distaba mucho de haber concluido tras la derrota de Basilio; Verina seguía siendo una pieza clave en todas las conjuras contra Zenón, especialmente motivadas por el ascenso del isaurio Illos⁶⁴⁶. Después de todo, se trataba de cortar de raíz cualquier intento por parte de un grupo de *homines novis* de origen bárbaro de asaltar el poder; de convertirse en un clan fundamental en el gobierno de la Rumania, desplazando a las familias que tradicionalmente se habían repartido el poder desde época de Constantino. Verina está detrás de una nueva usurpación, ca. 479, protagonizada esta vez por el *magister militum praesentalis* Marciano, hijo del augusto de Occidente Antemio y casado con la hija menor de León I. Salvo por su origen aristocrático, en todo lo demás hay una coincidencia con Zenón. Sin embargo, Verina justificará la usurpación alegando que Leoncia era una princesa porfirogeneta por lo que era ella y no su hermana Ariadna, la legítima heredera

⁶⁴⁰ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, op. cit., p. 590.

⁶⁴¹ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 446.

⁶⁴² Timoteo, *Abjuración*: p. 237.

⁶⁴³ Evagrio Escolástico: III, § XIV, p. 136; Zacarías de Melitene: V, § VIII.

⁶⁴⁴ Teófanos: AM 5976, 130.

⁶⁴⁵ Zacarías de Melitene: V, § VII.

⁶⁴⁶ Sobre este personaje, *vid.*: «Illus 1», *PLRE*, vol. 2, pp. 586-590.

y a través de ella, su esposo⁶⁴⁷. Es llamativo cómo el pueblo de Constantinopla se pone de lado del usurpador, dificultando el avance de las tropas de Illos, una amalgama de romanos e isaurios, que finalmente repuso a Zenón en el trono. Y si tras vencer a Basilisco, Verina no había sido objeto de represalias, entre 479-480 sería enviada a una fortaleza en Isauria bajo la vigilancia del nuevo hombre fuerte del Imperio, el *magister officiorum* de Oriente Illos⁶⁴⁸. La situación en la corte es inestable a pesar de todo, por lo que Zenón tiene que buscar algún elemento que le permita legitimarse y asegurarse el apoyo de los sectores eclesiásticos como único seguro para su permanencia en el trono. Quizás una de las cuestiones que lo persuadieron de la necesidad de llegar a algún tipo de consenso entre las diferentes facciones eclesiásticas fue el asesinato de Esteban, al que el propio Zenón había nombrado patriarca de Antioquía en lugar del depuesto Pedro el Batanero, a manos de sus clérigos que lo acusaban de nestoriano. La misma que lanzaron contra Calandio, el sustituto de Esteban, para hacer volver al que ellos consideraban el legítimo patriarca⁶⁴⁹. Junto con Alejandría eran sendos focos de inestabilidad que Zenón no podía permitirse máxime cuando al mismo tiempo tenía que hacer frente a la revuelta samaritana, a la que nos referiremos más adelante en este mismo capítulo.

Cuestiones teológicas a parte, sobre la Encarnación y la Trinidad, el *Henotikon* es fruto de la ideología del momento en el que fue escrito, a caballo entre el pasado romano pagano y el futuro netamente cristiano. Se busca agrandar a la nueva divinidad como la única manera de recuperar la prosperidad. Instaurar la paz de la Iglesia y con ella la unidad de los creyentes en torno a una misma fe bajo la batuta del emperador es la condición indispensable para recuperar el favor de Dios, y con él, derrotar a los enemigos de la Romanía e iniciar una época de abundancia. Sigue siendo la misma mentalidad con la que los paganos se dirigían a sus deidades tutelares. El fin último del emperador es asegurar la salvación de sus súbditos, algo que Zenón-Acacio reconocen que no ha sido cumplido durante el período abierto a partir de Calcedonia; lamentan que han sido muchos los que han muerto sin posibilidad de salvarse, así como también son muchos los que se apartaron de la comunión. Pero de lo que más se lamentan es del derramamiento de sangre como consecuencia de las disputas. Por ese motivo, el emperador y el patriarca de Constantinopla fijan las posiciones en los puntos comunes: en los símbolos de Nicea y Éfeso-I, aceptando los doce capítulos de Cirilo de Alejandría en torno a la naturaleza de Cristo, para acabar anatematizando el Concilio de Calcedonia⁶⁵⁰. Representaba una marcha atrás con respecto a la política religiosa puesta en marcha desde 451, lo que equivalía a rechazar toda injerencia romana en los asuntos eclesiásticos del Oriente, pero sobre todo representaba poner un punto y final en relación con los reinados de sus antecesores, Marciano y León I, lo que suponía marcar una legitimidad propia que lo sustentase en el trono. Poner en entredicho la ortodoxia en especial de su suegro y de paso la de Verina, suponía desactivar cualquier intento de usurpación como los ya vividos, sobre todo mediante la crítica lanzada acerca de ese lapso de tiempo en el que predominó lo que Acacio y Zenón llaman «el error».

Como todo documento que busca una salida consensuada, generó una nueva fractura. Que la decisión de Pedro Mongo de aceptar el *Henotikon* fue tomada sin consultar con el resto de los obispos egipcios lo evidencia el que pronto surgiera una oposición encabezada por Jacobo, obispo de Sâ, y Mennas, obispo de Munyat Tamah⁶⁵¹, contrarios a la nueva postura temiendo

⁶⁴⁷ Evagrio Escolástico: III, § XXVI, p. 153; Teófanos: AM 5972, 126. Cuando menos, Marciano es un personaje que muestra un comportamiento ambiguo con respecto a Zenón, tal vez debido al pragmatismo que marcaban las circunstancias, que lo llevó del inicial apoyo a Basilisco a ser uno de los que acabaron facilitando la entrada de su cuñado en Constantinopla cuando la suerte del usurpador estaba poco clara. *Vid.*: «Marcianus 17», *PLRE*, vol. 2, pp. 717-718.

⁶⁴⁸ Evagrio Escolástico: III, § XXVII, p. 154; Malalas: XV, § 13, p. 215; Teófanos: AM 5972, 127.

⁶⁴⁹ Malalas: XV, § 6, p. 211.

⁶⁵⁰ Evagrio Escolástico: III, § XIV, pp. 136-139; Zacarías de Melitene: V, § VIII.

⁶⁵¹ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 446.

quizás que se produjera un viraje en Egipto. La defensa del monofisismo podría estar siendo entendida como una señal de división entre egipcios y romanos, entre la elite greco-parlante de las grandes ciudades frente a un campo y ciudades pequeñas y medianas que conservaban sus propias señas culturales ajenas al mundo helenístico. Es más una cuestión entre posiciones más o menos extremas. El principal desacuerdo entre los partidarios del *Henotikon* y sus detractores estriba en la falta de una condena explícita no sólo de Calcedonia sino de todas las adiciones posteriores, según relata Zacarías de Melitene. Por otro lado, tendrá que hacer frente a los calcedonianos, encabezados por «algunos lectores y Ciro el presbítero» que también rechazaban el documento de Zenón y Acacio. También entre los calcedonianos hubo disensiones, ya que una parte de ellos aceptó el *Henotikon*, entrando en comunión con Pedro Mongo y los monofisitas moderados⁶⁵². Este intento de reconciliación pudo haber tenido un recorrido más largo, al menos entre los monofisitas egipcios, como prueba la buena disposición que mostraría Severo de Hermópolis a finales del siglo X hacia el «bendito Zenón» y patriarca Pedro Mongo⁶⁵³.

Lo que *a priori* debía ser un documento para alcanzar la concordia entre las diferentes partes, logró todo lo contrario. Una vez más, Verina sería la cabeza pensante de un movimiento destinado a destronar a su yerno y el *Henotikon* se convierte en la excusa perfecta para legitimar la usurpación. Tras aliarse con Illos, su carcelero y al que previamente había intentado asesinar, escribe una carta a los gobernadores del Imperio en la que recuerda que a la muerte de su nieto, le sucedió «Traskalissaios, después llamado Zenón»⁶⁵⁴, recordando que se trata de un bárbaro romanizado, y que a pesar de todo ha hecho retroceder al Imperio a causa de su desidia, por lo que es necesario nombrar en su lugar a un emperador cristiano y señala a Leoncio como el candidato. Este personaje era también de origen isaurio y sería proclamado emperador en Tarso con el apoyo de Verina e Illos en julio de 484⁶⁵⁵, una usurpación que buscó ganar adeptos entre quienes se oponían a la política de Zenón, especialmente aquéllos en desacuerdo con la nueva dirección adoptada en materia religiosa. Pero Verina no llegaría a ver el resultado de la usurpación que había promovido, ya que murió poco después, en ese mismo año 484⁶⁵⁶. Pamprepio de Panópolis⁶⁵⁷, curioso personaje –por calificarlo de algún modo–, *quaestor* pagano muy próximo a los rebeldes, buscaría asegurar la lealtad de Egipto a su causa interviniendo en las disputas político-religiosas que convulsionaban Alejandría desde 482, pero sin éxito, ya que la victoria de Pedro Mongo supuso una ofensiva antipagana que obligó a Pamprepio a abandonar la ciudad sin haber conseguido su objetivo⁶⁵⁸. La rebelión de Illos y Leoncio acabaría en 488 con la derrota y ejecución de los alzados, para dar ejemplo⁶⁵⁹, cosa que no había hecho tras la usurpación de Basilisco, quizás porque Illos y Leoncio no formaban parte de la aristocracia romana y sólo eran isaurios.

2.2. La política pro-monofista de Anastasio y la reacción de Roma: el cisma de Acacio

El mismo año en que se coronaba emperador a Leoncio (484) se iba a producir el primer cisma de la Cristiandad como consecuencia de la negativa del papa Félix III, consagrado en marzo de 483⁶⁶⁰, a aceptar el *Henotikon* y entrar en comunión con el patriarca de Alejandría

⁶⁵² Zacarías de Melitene: V, § IX.

⁶⁵³ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 448.

⁶⁵⁴ Teófanos: AM 5974, 129.

⁶⁵⁵ Evagrio Escolástico: III, § XXVII, pp. 154-155; Malalas: XV, § 13, p. 216; Teófanos: AM 5973, 128-129.

⁶⁵⁶ Malalas: XV, § 14, p. 217; Evagrio Escolástico: III, § XXVII, p. 154; Teófanos: AM 5975, 129.

⁶⁵⁷ Sobre este personaje, *vid.*: «Pamprepius» *PLRE*, vol. 2, pp. 825-828.

⁶⁵⁸ J. B. BURY, *HLRE*, vol. 1, § XII, p. 396.

⁶⁵⁹ Marcelino, *Crónica*: s.a. 488, § 1; Evagrio Escolástico: III, § XXVII, p. 155; Malalas: XV, § 14, p. 217; Teófanos: AM 5977, 131.

⁶⁶⁰ Marcelino, *Crónica*: s.a. 488, § 1; *Liber Pontificalis*: p. 41.

Pedro III Mongo. La postura del patriarca de Roma enfrentado al emperador de Oriente por cuestiones religiosas, de defensa de la ortodoxia ante la desviación en la que piensa que ha caído el poder político, ha de ser vista como una reacción frente a las intervenciones de Constantinopla en los asuntos occidentales⁶⁶¹, máxime cuando ya no hay un emperador en Occidente y el pontífice romano es el único poder universal que queda en medio de la fragmentación de los reinos germánicos. Félix reacciona a las noticias que le llegan desde Oriente acerca del deshielo entre Acacio y Pedro Mongo, con el envío a Constantinopla de un *defensor*, según cuenta el *Liber Pontificalis*, para condenar a los dos patriarcas⁶⁶². El hecho de mandar a este funcionario es bastante significativo, ya que los *defensores* actuaban como mediadores cuando entre el pueblo y la administración se producía algún abuso, nombrados entre el estamento senatorial (i.e. antiguos funcionarios) que conocían la maquinaria administrativa⁶⁶³. El patriarca romano echa mano de los mecanismos legales vigentes para hacer valer su posición aunque no se trate de un asunto civil, sino de orden eclesiástico.

Es precisamente a través de la política religiosa el medio por el que Roma pretende influir en las decisiones tomadas en Constantinopla. Como se ha señalado en repetidas ocasiones, las decisiones aparentemente eclesiásticas esconden un trasfondo político, y en la actitud adoptada por Félix ante la alianza de Acacio y Pedro Mongo está latente el miedo en Occidente frente a un bloque común formado por los patriarcados del Bósforo y el egipcio, con la aquiescencia de Antioquía y Jerusalén, que podrían disputarle la primacía a Roma, toda vez que los cánones de Calcedonia han sido abolidos. Una mayor pujanza de las sedes orientales en la Pentarquía dejaba a Roma en un segundo plano, a merced de las decisiones que se tomaran en el otro extremo del Mediterráneo. No obstante, no todos los clérigos orientales estaban de acuerdo con las posiciones adoptadas por los dos patriarcas. El detonante será la apelación a Roma de Juan, un párroco antioqueno, porque estaba en contra de la doctrina monofisita⁶⁶⁴. Por ese motivo, Félix responde con el único arma de la que dispone: lanzar el anatema contra Acacio y deponerlo. Le pide a Zenón que sea enviado a Roma para ser interrogado para responder por los cargos que contra él ha formulado Juan, al mismo tiempo que pide la ejecución del patriarca alejandrino por hereje. La tradición greco-ortodoxa se encargará posteriormente de hacer recaer todas las culpas a la actitud de Acacio, obligando a los obispos orientales, a pesar de las reticencias, a aceptar la comunión con Pedro Mongo⁶⁶⁵. Se contraponen la intransigencia de los herejes y el celo religioso de los ortodoxos. Lo que calla Teófanos, como principal representante de esa tradición, es la actitud de los legados papales, poco acorde con la imagen de combatientes ortodoxos. Tenemos que recurrir al relato de Evagrio y al propio *Liber Pontificalis*, que informan acerca del soborno que recibieron los obispos Vitalis y Misenus para dejar sin efecto las órdenes de Félix⁶⁶⁶. Se trata de un buen ejemplo de los métodos utilizados por la diplomacia romana oriental para acabar con sus potenciales enemigos. Este será el comienzo de la separación entre Roma y el Oriente, sobre todo con el tándem Constantinopla-Aleandría.

La cuestión de las Iglesias da un salto cualitativo con el reinado de Anastasio (491-518) y el patriarcado de Macedonio II (496-511). El **cisma de Acacio** tal vez no revistiera unas consecuencias asimilables a las del cisma de Focio (863-867) y mucho menos al definitivo de 1054. Roma sigue siendo el referente para aquéllos que se opusieron a la nueva dirección de la política religiosa. En este aspecto, el *Liber Pontificalis* sigue siendo una de las mejores fuentes con la que contamos al respecto. En la biografía del papa Gelasio I (492-496) se sigue haciendo

⁶⁶¹ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁶² *Liber Pontificalis*: pp. 41-42.

⁶⁶³ *Vid.*: «Defensor civitatis», *ODB*, vol. 1, p. 600.

⁶⁶⁴ Marcelino, *Crónica*: s.a. 486; Evagrio Escolástico: III, § XVIII, p. 144.

⁶⁶⁵ Teófanos: AM 5978, 131.

⁶⁶⁶ Evagrio Escolástico: III, § XVIII, p. 144; *Liber Pontificalis*: p. 42.

mención a los informes que le llegan desde Grecia (i.e. desde la Romania), acerca de los desórdenes que están sucediendo en Constantinopla; habla además de «perversidades y asesinatos» cometidos por Acacio y Pedro III⁶⁶⁷, que habían muerto hacía algunos años. El ascenso de Gelasio al solio pontificio coincide con la entronización de Anastasio tras la muerte de Zenón. La sucesión no fue un proceso tranquilo, aunque en algunos aspectos puede recordar a la de Teodosio II por Marciano. Nuevamente es una mujer la que tiene la llave del poder: Ariadna es la que en última instancia hace emperador a Anastasio, quien aún no era siquiera senador, aunque perteneciera al cuerpo de los silenciarios, ejerciendo como uno de sus tres decuriones⁶⁶⁸. Ella, como portadora/transmisora de la legitimidad en tanto que hija, madre y esposa de emperadores, al decantarse por Anastasio y casarse con él, dejó sin opciones a Longinos, isaurio, hermano de Zenón⁶⁶⁹.

El nuevo emperador tiene una curiosa vertiente teológica e inclinaciones monofisitas. Teófanos cuenta cómo el patriarca Eufemio (489-495) lo expulsó de la iglesia por ser un hereje eutiquiano, tras lo cual, continúa relatando, armó un motín y sólo paró cuando el patriarca lo amenazó con la decalvación y el posterior escarnio público⁶⁷⁰. Sin embargo, no fue este el único enfrentamiento con Eufemio. Para reconocerlo como emperador, el patriarca exigió a Ariadna que Anastasio escribiera de su puño y letra un documento en el que se comprometiera a no introducir variaciones en la fe ni ninguna novedad⁶⁷¹. Además de acusarlo de comprar el cargo de emperador a la muerte de Zenón⁶⁷², la tradición greco-ortodoxa se esfuerza en presentar a Anastasio como un impío que no respetó a la Iglesia y por tanto indigno de ostentar el cargo de emperador. Y quizás ese no fuera el destino que él pretendiera para sí. A la muerte de Pedro el Batanero (ca. 488) se postuló como su sucesor en el solio patriarcal de Antioquía, en una tríada formada también por «Juan, el hijo de Constantino» y Paladio⁶⁷³, quien finalmente sería el elegido como patriarca. Quizás una de las medidas que adoptó Anastasio en relación a la Iglesia sería la deposición y condena al exilio de un Eufemio que habría intentado deponer a Pedro Mongo y a su sucesor Atanasio II con la ayuda del patriarca Félix de Roma. El partido egipcio seguía teniendo un peso considerable a finales del siglo V y comienzos del VI, como lo demuestra la rapidez con la que se enteró el *apocrisario* alejandrino de la conjura contra su patriarca. Con el apoyo de Salustio de Jerusalén (488-496), acudirá al emperador para presentarle las cartas enviadas a Félix, como la prueba de que era un hereje⁶⁷⁴. La tradición siríaca-monofisita que recoge la *Crónica de Zuqn n*, prescinde de todo el enfrentamiento político entre las sedes patriarcales y justifica la deposición de Eufemio porque era un nestoriano⁶⁷⁵, en una probable alusión a las simpatías diofisitas del patriarca constantinopolitano. En su *Crónica*, Teófanos asevera que Eufemio había aceptado el Concilio de Calcedonia⁶⁷⁶, pero en esta obra la causa de su deposición y sustitución en el solio patriarcal por Macedonio no tiene nada que ver con sus posturas religiosas. Es un asunto puramente político y tiene que ver con la revuelta de los isaurios, alentada por un Longinos que se resistía a renunciar a sus derechos al trono. De acuerdo con el relato del monje ortodoxo del siglo VIII-IX, Anastasio le habría confiado a Eufemio su miedo a que la guerra se prolongara y la

⁶⁶⁷ *Liber Pontificalis*: p. 42.

⁶⁶⁸ Marcelino, *Crónica*: s.a. 491, § 1; Evagrio Escolástico: III, § XXIX, p. 157; Zacarías de Melitene: VII, § 1; Malalas: XVI, § 1, p. 220.

⁶⁶⁹ Evagrio Escolástico: III, § XXIX, pp. 156-157.

⁶⁷⁰ Teófanos: AM 5982, 134.

⁶⁷¹ Evagrio Escolástico: III, § XXXII, p. 163. En esta fuente se alude al maniqueísmo del emperador, en lugar del eutiquianismo.

⁶⁷² Teófanos: AM 5982, 134.

⁶⁷³ Teófanos: AM 5983, 136.

⁶⁷⁴ Zacarías de Melitene: VII, § I.

⁶⁷⁵ *Crónica de Zuqn n*: III, s.a. 497-498, p. 38.

⁶⁷⁶ Teófanos: AM 5984, 137.

intención que tenía de hacer que los obispos de la región hicieran una petición de paz a los rebeldes. Ésto, que era un secreto, fue comunicado por el patriarca al patricio Juan, suegro de uno de los líderes de la revuelta, Atenodoro⁶⁷⁷, lo cual no era sino una traición y le valió el ser considerado responsable del levantamiento de los isaurios⁶⁷⁸ y condenado al exilio en Euchaita (Ponto)⁶⁷⁹.

Lo que resulta incuestionable es que la religión, por sí sola, no marca la política a seguir por parte del emperador. Volvemos de nuevo a una de las ideas que venimos sosteniendo hasta este momento: que el Concilio de Calcedonia llevó a una fragmentación inmediata de la Cristiandad oriental pero sólo en lo religioso. El que se expresó con mayor claridad al respecto fue Evagrio Escolástico, al señalar que durante mucho tiempo no hubo ni un alineamiento ni rechazo de manera tajante del Concilio; que en última instancia, se trataba de una cuestión propia de cada obispo y que del mismo modo que había firmes defensores del *Tomus* y la definición de la fe de 451, también los había que lo rechazaban con la misma visceralidad. Y en medio estaban los defensores del *Henotikon* con sus propias diferencias acerca de la doble o única naturaleza de Cristo. Añade la división entre las Iglesias de Europa y África, y las Iglesias de Asia, rechazándose todas ellas. Anastasio sería quien trataría de acabar con el fantasma de la división deponiendo a los obispos que se mostraran a favor o en contra del Concilio «en oposición a la práctica de la vecindad»⁶⁸⁰, es decir, trataría de limpiar la Iglesia de extremistas de uno y otro lado.

Los puentes Oriente-Occidente no se han quebrado definitivamente como lo demuestran los contactos diplomáticos que tuvieron lugar en los últimos años del siglo V, con un protagonista indiscutible: el senador y cónsul Festo (*ca.* 471-472)⁶⁸¹, hombre al servicio de los reyes ostrogodos de Italia, después de haber visto cómo caía Rómulo Augústulo en 476 y entronizado al hérulo Odoacro. Tras una fallida embajada en 490 a causa de la muerte de Zenón, en 497 tenemos a este personaje de nuevo en Constantinopla enviado a Anastasio para tratar «ciertos negocios públicos»⁶⁸²; según las fuentes griegas, para lograr el retorno de las insignias imperiales que Odoacro había enviado a Constantinopla y el reconocimiento del ostrogodo Teodorico como regente en Italia⁶⁸³. La otra vertiente de la visita tiene un cierto componente religioso: la de extender la celebración de la festividad de Pedro y Pablo como una de las grandes fiestas cristianas⁶⁸⁴, lo que significaría reconocer de manera indirecta la primacía de Roma dado que ambos apóstoles eran los patronos fundadores de la sede del Tíber. A parte de esto, Festo debió desempeñar algún tipo de intermediación entre los patriarcas Macedonio y Atanasio II de Roma. Teófanos alude a la intención del primero de hacerle llegar a su homólogo romano una carta sinodal a través del embajador, lo cual fue impedido por el emperador Anastasio⁶⁸⁵. Esta acción debe encuadrarse en un contexto de acercamiento entre Roma y Constantinopla intentado por Atanasio II. El patriarca romano habría entablado una comunicación con un sacerdote de Tesalónica llamado Fotino, partidario de Acacio, i.e. pro-*Henotikon*, lo que llevó a muchos clérigos y obispos italianos a separarse de Atanasio, acusándolo de que quería en secreto rehabilitar a Acacio⁶⁸⁶. Recurrir a un clérigo tesalonicense

⁶⁷⁷ Sobre esta figura, *vid.*: «Athenodorus 2», *PLRE*, vol. 2, pp. 178-179.

⁶⁷⁸ Teófanos: AM 5987, 139. El comes Marcelino también menciona la deposición del patriarca Eufemio, pero sólo dice que se trató de un error, sin aludir a ningún motivo concreto. *Vid.*: Marcelino, *Crónica*: s.a. 495.

⁶⁷⁹ Teófanos: AM 5989, 140; «Euchaita», *ODB*, vol. 2, p. 737.

⁶⁸⁰ Evagrio Escolástico: III, § XXX, pp. 158-159.

⁶⁸¹ *Crónica de Marcelino*: s.a. 472; *Liber Pontificalis*, § LIII, p.117; A. CRIVELLUCI, *Pauli Diaconi. Historia Romana*. Turín, 1996 [cit.: Paulo Diácono], Paulo Diácono: XVI, § 2.

⁶⁸² Teófanos: AM 5992, 142.

⁶⁸³ *Vid.*: «Festus 5», *PLRE*, vol. 2, pp. 467-469, espec. 467-468.

⁶⁸⁴ Teófanos: AM 5992, 142.

⁶⁸⁵ Teófanos: AM 5992, 143.

⁶⁸⁶ *Liber Pontificalis*: § LII, pp. 114.

era lo más lógico desde la óptica romana, ya que era la sede del vicario para el Ilírico, territorio disputado entre Constantinopla y Roma. Tal vez habría que tener esto en cuenta para entender el porqué del regreso de Festo a Roma con el encargo por parte de Anastasio de convencer a su patriarca de que se adhiriera al *Henotikon*⁶⁸⁷, lo que probablemente se hubiera producido de no haber muerto Atanasio II al poco tiempo.

Siguiendo la política de colocar a obispos y patriarcas monofisitas, se produce el encumbramiento de Severo de Antioquía ca. 511-512 tras el sínodo de Sidón de Fenicia en el que fue depuesto Flaviano, partidario de Macedonio. En su presentación ante sus fieles antioquenos, éstos le pidieron a Severo que anatematizara el Concilio de Calcedonia y el *Tomus* de León I. Severo de Antioquía refutó la antropología de Nestorio así como puso de manifiesto lo fantástico de las posiciones de Eutiques de Alejandría; además de refutar las posiciones diofisitas de Calcedonia y Roma. Con Severo se llevó a cabo no sólo una reforma de las costumbres, llevó una vida monacal de austeridad absoluta, sino también se avanzó en el proceso de cristianización del espacio: destruyó los baños de Antioquía, en una acción comparada desde el campo monofisita a la destrucción de la estatua de Baal (cfr. 2Re 18:4 y 23:19)⁶⁸⁸. Toda la doctrina de Severo, vuelta a expresar en el sínodo de Tiro (514-515), en el que estaban todos los obispos orientales, se basa en el *Henotikon* de Zenón ca. 482. En este sínodo de la ciudad fenicia, se produjo un añadido al Credo, aunque la *Crónica de Zuqn n* no especifique cuál: «Dios crea la controversia que después aflige a la Fe conocida con antelación y los escándalos que tendrán lugar después»⁶⁸⁹.

Durante el gobierno del filo-monofisita Anastasio se emprendió la tarea de minimizar la labor de los religiosos diofisitas, procediéndose a una reescritura de las *vidas* de muchos de ellos. Uno de los ejemplos más evidentes es el de la ya citada Matrona de Perge, que dio cabida en su monasterio de Constantinopla a mujeres de la aristocracia, algunas de ellas tan destacadas como Eufemia, la viuda de Artemio, emperador de Occidente entre 467-472. La importancia de este establecimiento no radicaría sólo en el estatus de las mujeres que albergaba tras sus muros, sino en el hecho de que fuera uno de los primeros monasterios dobles, masculino y femenino, que habría en la capital del Imperio romano de Oriente⁶⁹⁰. Desde él se dice que Matrona «preservó la fe ortodoxa»⁶⁹¹, por lo que es evidente que la religiosa aglutinara a los opositores a la política religiosa de Anastasio. La misma suerte corrió el texto de la *Vida de Melania*: el sucesor de Melania al frente de los monasterios y redactor de su vida, Gerontios, era el líder de la facción anti-calcedoniana que se había afianzado en Palestina⁶⁹². Un partido bastante fuerte si consideramos que probablemente las principales familias de Constantinopla hicieran sustanciosos donativos para su mantenimiento. Es por tanto lógico que desde el partido monofisita se intentara crear un discurso alternativo, alterando sustancialmente la realidad

No obstante, la pujanza de la facción monofisita fue contestada por sus adversarios, que también contaban con importantes valedores. Habría de ser la elite militar procedente del Ilírico, de cultura eminentemente latina, junto con quienes seguían teniendo lazos directos con el Occidente, los que se mostraran más fervorosamente partidarios de las posturas adoptadas en el Concilio de Calcedonia y aplaudieran las posiciones más intransigentes frente a los monofisitas⁶⁹³. Vuelven a escena las dos almas de la Romania a las que se hiciera referencia anteriormente. En torno a noviembre de 512 se produjo un motín en Constantinopla, anunciado por un destello que apareció en el cielo⁶⁹⁴; con ello se pretende hacer ver que todo lo que

⁶⁸⁷ Teófanos: AM 5993, 143.

⁶⁸⁸ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 46-47.

⁶⁸⁹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 48.

⁶⁹⁰ *Vida de Matrona*: § 30 y 33, p. 47 y 49.

⁶⁹¹ *Vida de Matrona*: § 52, p. 64.

⁶⁹² B. FLUSIN, «Palestinian Hagiography...», *op. cit.*, vol. 1, p. 205.

⁶⁹³ B. CROKE, *Count Marcellinus...*, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁹⁴ *Crónica de Marcelino*: s.a. 512, § 1.

sucede no es casualidad y obedece a la Providencia, y ésta se manifiesta a los hombres a través de ese tipo de fenómenos. El detonante fue un decreto promulgado por Anastasio ordenando la incorporación al *Trisagion* de una frase de clara inspiración monofisita: «quien fue crucificado por nosotros» que solía ser empleada por la Iglesia oriental, i.e. monofisita. Es una decisión que toman dos funcionarios imperiales: el prefecto Platón y Marino, encargado de las finanzas. Como era de esperar, esta innovación no fue del gusto de los ortodoxos, quienes se opusieron a acatar la orden y siguieron celebrando la liturgia puramente diofisita. Este es un claro ejemplo de la variación según el tiempo y las circunstancias de los conceptos «herejía» y «ortodoxia», y ahora las leyes anti-heréticas les son aplicadas a los calcedonianos. Según la *Crónica de Zuqn n*, esta decisión fue tomada como medida contra los nestorianos, en alusión a la defensa de la creencia en las dos naturalezas de Cristo, representados por el clan de la Gran Juliana (Anicia Juliana) y los monjes de *Akoimiton*, «durmientes». Es llamativo cómo estas fuentes silencian la crucial participación del patriarca Macedonio como uno de los principales instigadores del levantamiento contra Anastasio, lo que le valió la condena al exilio en Euchaita⁶⁹⁵. La tradición greco-ortodoxa afirmará que el cambio en el *Trisagion* se debió a una maniobra de Anastasio contra Macedonio y los ortodoxos⁶⁹⁶, para tener así una excusa y poder deponerlo. Buscan tachar al emperador de arbitrario y enemigo acérrimo de la ortodoxia, abundando en su imagen de impío y por tanto, de ilegítimo. En este motín, se puso en ridículo la fórmula monofisita por parte de los calcedonianos, achacándola al ladrón que fue crucificado con Jesús, al que llamaron *Dumachus* (del gr. ἡμᾶ «por nosotros»)⁶⁹⁷. ¿Una indirecta contra Anastasio y sus partidarios? La resistencia que éstos presentaron frente a la orden del emperador supuso que algunos de sus dirigentes fueran encarcelados y/o asesinados. La represión a la que fueron sometidos por el emperador pro-monofisita hizo que se enervaran los ánimos entre los diofisitas⁶⁹⁸. Como en otras ocasiones, las motivaciones políticas y religiosas son difícilmente separables. Según ponen de manifiesto las evidencias de las que disponemos, hay una clara intención de acabar con la influencia de una de las principales familias romanas al tiempo que es un pulso entre el poder eclesiástico y el político.

El resultado más inmediato de esta política fue el levantamiento de la muchedumbre para deponer al impío Anastasio. En su marcha hacia el Palacio a través del Foro, el populacho de Constantinopla dio muerte a algunos monofisitas o al menos a los partidarios del emperador. Los amotinados dieron a su marcha un carácter religioso, como de procesión, en tanto que se alzaban como los defensores de la verdadera fe frente a un poder herético. Como principal señal de identidad, los rebeldes seguían cantando la versión del *Trisagion* previa al decreto de Anastasio, exteriorizando así su desacuerdo con la deriva monofisita que se estaba adoptando. Al tratarse de una deposición, los amotinados procedieron a aclamar a un nuevo emperador: Areobindo, legitimado éste por su fe calcedoniana y el apoyo del pueblo, sin olvidar que era un bárbaro, un alano, quizás como contrapeso a los clanes isaurios que habían dominado la política romana durante el reinado de Zenón. Los amotinados querían un «nuevo emperador para Roma»⁶⁹⁹, en tanto que Anastasio, por su condición de hereje a ojos de los calcedonianos, había perdido toda legitimidad para el pueblo. Comienza literalmente la caza de todos los magistrados leales al emperador y por tanto sospechosos de ser monofisitas. Es el caso del prefecto Platón, *demarca* de los Verdes, o de su antecesor en el cargo, Marino, de origen sirio. Es por esto por lo que la turba se lanzó contra él: creían que fue Marino quien sugirió al emperador el añadido al *Trisagion*. El hombre había huido de la ciudad pero su casa no se libró del consiguiente saqueo y reparto de riquezas. Los monjes sirios tampoco escaparon a las

⁶⁹⁵ Evagrio Escolástico: III, § XLIV, pp. 186-187; Zacarías de Melitene: VII, § VII.

⁶⁹⁶ Teófanos: AM 6002, 154.

⁶⁹⁷ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 42-43.

⁶⁹⁸ *Crónica de Marcelino*: s.a. 512, § 3.

⁶⁹⁹ Malalas: XVI, § 19, p. 228; *Crónica de Zuqn n*, III, p. 43.

represalias, siendo asesinados en las calles por la multitud. Es curioso que se llame a estos monjes sirios «enemigos de la Trinidad»⁷⁰⁰.

La elección de Areobindo como nuevo emperador no es casual. El personaje es el marido de «Juliana, la noble patricia», pero cuando la muchedumbre se presenta en casa de la aristócrata, éste había buscado refugio al otro lado del Cuerno de Oro⁷⁰¹. Quizás no se deba pasar por alto la presencia destacada de esta mujer y su clan como fuente de legitimidad. Ella era hija del emperador occidental Olibrio, de ahí su título de *patricia*. Hacia 472, Zenón ofreció su mano al rey ostrogodo Teodorico, pero finalmente la casó con Areobindo⁷⁰². Los alzados contra Anastasio han elegido a un destacado militar, el general que derrotó a los persas ante Dara y resistió el asedio de Kavades ante Edesa en el verano de 503 e invadió Persia y Armenia al año siguiente⁷⁰³. Una mujer culta a la que se atribuye una de las copias del siglo VI de la *Materia Médica* de Dioscórides. Esta patricia era una firme defensora de los principios calcedonianos y en la tradición egipcia-monofisita se remarca su pertenencia a la familia de León I⁷⁰⁴, por lo que trató de cambiar la política religiosa de Anastasio. Por ello, no sería descartable que el levantamiento popular hubiera sido instigado por elementos próximos al clan de la gran Juliana. Pertenecen a una de las familias senatoriales romanas más importantes, la de los Anicios, uno de los clanes que controlaban el Senado y detentaban por tanto el poder en la ciudad del Tíber⁷⁰⁵. Era en esta familia donde también estaba la legitimidad imperial, aunque al padre lo hiciera emperador Ricimero, un suevo-godo al servicio de Roma, verdadero hombre fuerte en la turbulenta Italia de la segunda mitad del siglo V, gracias a su ascendente militar⁷⁰⁶.

Como parte del ritual seguido en la «ceremonia de deposición imperial», los rebeldes destruyeron las estatuas de Anastasio, mediante lo cual se escenificaba su *damnatio memoriae*, su eliminación de la Historia del Imperio Romano Cristiano (ortodoxo) y el no reconocimiento de la autoridad de Anastasio sobre sus súbditos. Este estado de exaltación popular contra el emperador se prolongó durante tres días a lo largo de los cuales, los amotinados exhibieron crucifijos, copias de los Evangelios y el sempiterno canto del *Trisagion* limpio de impurezas monofisitas. Todo parecía indicar que los amotinados eran los dueños de Constantinopla, pero la protesta perdió fuelle y finalmente los ánimos se aplacaron cuando se presentó ante ellos Anastasio, con la diadema imperial en la mano brindándoles su abdicación, que no aceptaron. La imagen que transmiten las fuentes acerca de cómo se presentó Anastasio ante la turba es impactante: sin ningún distintivo de su rango imperial, como un ciudadano más, montado en un caballo de carreras. Es igualmente curioso que sea esta «presencia» del emperador la que hiciera cambiar de opinión a los amotinados. Se llegó a un acuerdo por el cual Anastasio volvía a asumir la dignidad imperial a cambio de que el pueblo no volviera a levantarse. Por lo que cuenta la *Crónica de Zuqn n*, aún habría otro motín «por otras razones» que provocó la ira de un Anastasio que se vio burlado por el pueblo, respondiendo a la violencia de la masa enardecida con la misma violencia. Muchos de los sublevados perecieron por las torturas y otros fueron arrojados vivos al mar⁷⁰⁷.

⁷⁰⁰ Malalas: XVI, § 19, p. 228

⁷⁰¹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 43.

⁷⁰² Vid.: «Juliana3» *PLRE*, vol. 2, p. 635.

⁷⁰³ B. DIGNAS y E. WINTER, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*. Cambridge, 2007, pp. 100-104.

⁷⁰⁴ Juan de Nikiu: § LXXXIX, p. 376.

⁷⁰⁵ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁷⁰⁶ Sobre este personaje, *vid.*: «Ricimer 2», *PLRE*, vol. 2, pp. 942-945.

⁷⁰⁷ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 43.

3. LA REACCIÓN ORTODOXA DEL SIGLO VI: JUSTINO I Y JUSTINIANO I

Los opositores a Anastasio fueron los sostenedores de la política de persecución llevada a cabo durante el reinado de Justino I (518-527) y la puesta en marcha por Justiniano I (527-565) tras la muerte de su esposa Teodora, ca. 548, declarada (filo)monofisita. No en vano, los orígenes de estos dos emperadores hay que buscarlos precisamente en la región de los Balcanes. Los cronistas siríacos posteriores como Bar Hebraeus, hacen de Justino un turco (sir. *Tarqî* / i.e. Turquía)⁷⁰⁸. Lo describe como un viejo inculto que se deja guiar por un compatriota que le aconseja aceptar Calcedonia. Y hasta aquí la anécdota. Lo que continúa contando Bar Hebraeus daría la clave del cambio en la política religiosa vivido en el siglo VI: el deseo de constituir un Estado unido a lo que se suma la importancia que Italia y el papado romano tenían⁷⁰⁹.

Otras fuentes describen a Justino como un hombre conocedor del arte de la guerra de los romanos pero que desconocía las enseñanzas de los Profetas y los doctores inspirados por el Espíritu Santo⁷¹⁰. Se reconoce que desde la promulgación del *Henotikón*, la Iglesia había estado en relativa paz, pero que esta situación de calma tensa saltó cuando Justino reintrodujo los cánones calcedonianos, enviando al exilio a quienes se opusieron a esta medida. Esta nueva política provocó numerosos cismas⁷¹¹. Presenta como principal artífice de la nueva política religiosa a Lupicina, a la que llama por su nombre bárbaro y no por el que adoptó tras su coronación como augusta en 518: Eufemia, con lo que se recalca el desprecio que siente el cronista monofisita hacia el tándem Justino-Lupicina/Eufemia, recordando así la baja extracción social de la esposa del emperador, ya que había sido una esclava, concubina de otro hombre antes de ser comprada por Justino⁷¹². Pero a pesar de todo, el patriarca constantinopolitano, Juan, tiene poca escapatoria y acaba por ceder a las presiones de la pareja imperial y aceptar los cánones de los cuatro concilios ecuménicos hasta la fecha: Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia.

La oposición a Justino no es sólo religiosa, un conflicto entre monofisitas y diofisitas, sino también política, enmascarándose una con la otra. Y así tenemos la ejecución del *praepositus* Amancio y del *cubiculario* Andrés por haber conspirado contra Justino para poner en su lugar a Teócrito, ca. 518⁷¹³. Asimismo, una parte importante de la corte que Justino había heredado de Anastasio era en buena medida monofisita. Una parte de la familia del viejo emperador lo era, además desempeñando un rol bastante activo, como sucede con su sobrina Cesaria quien mantuvo una fluida correspondencia con el patriarca monofisita Severo de Antioquía⁷¹⁴. Se desata la persecución contra todos los obispos contrarios a Calcedonia. Severo tiene que abandonar Antioquía y marcharse a Alejandría⁷¹⁵; quizás su cabeza hubiera sido el trofeo máspreciado para los más furibundos ortodoxos calcedonianos. La lista de los 54 obispos que según la *Crónica de Zuqn n* fueron enviados al exilio es netamente oriental. Aparecen en ella los obispos de ciudades como Tadmor/Palmira, Edesa, Arr n, Damasco, Alepo, Antioquía, Arsinoe, Olbia, Caria, Afrodisias, Filadelfia... permitiendo establecer las zonas del Imperio en las cuales el monofisismo estaba más firmemente asentado y presentó una mayor resistencia a la política ortodoxa de Justino. De hecho, en la lista mencionada sólo se alude a la rectificación de uno de los obispos: Pablo de Edesa, quien aceptó los cánones de Calcedonia y regresó a su

⁷⁰⁸ Bar Hebraeus: p. 73.

⁷⁰⁹ Bar Hebraeus: p. 70.

⁷¹⁰ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 49.

⁷¹¹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 49.

⁷¹² J. SIGNES CODONER, *Procopio, Historia Secreta*, Madrid, 2000 [cit. Procopio, *HS*], Procopio, *HS*: § VI, 17; *Crónica de Zuqn n*: III, p. 49.

⁷¹³ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 50. Vid. *PLRE* para el resto de la bibliografía primaria.

⁷¹⁴ Juan de Nikiu: § XC, p. 382; «Caesaria 3», *PLRE*, vol. 2, pp- 248-249.

⁷¹⁵ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 50.

sede⁷¹⁶. No hay que perder de vista los orígenes de Justino para explicar su postura religiosa y la política de represión contra los obispos monofisitas. El emperador era un soldado analfabeto, proveniente de la región latina de los Balcanes, lo que a ojos de un teólogo culto de Antioquía o Edesa era poco menos que un bárbaro. Pero al mismo tiempo, la política de Justino de expandir la fe calcedoniana, de cuya defensa habían hecho bandera los militares balcánicos, era asentar la hegemonía de su grupo, lo que significaba asegurar su posición en el poder. El cristianismo que salió de Calcedonia estaba despojado de cualquier elucubración filosófica; era una teología más «occidental» que «oriental». Se quebraba en el siglo VI la tendencia hacia el monofisismo existente entre los pensadores cristianos, como Agustín de Hipona.

La *Crónica de Zuqn n* no está exenta del providencialismo inherente a las crónicas de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. De este modo, la persecución contra los monofisitas vino acompañada por la aparición en el cielo de un cometa que causó gran miedo entre la gente, pero sobre todo destaca el incendio de Antioquía, que ardió, según esta crónica durante seis meses⁷¹⁷. Todo ello fue el preludio del encarnizamiento del nuevo patriarca de Antioquía, Pablo el Judío, que según la *Crónica de Zuqn n*, el sucesor de Severo era un judío converso de nombre Eutiques⁷¹⁸. Es muy llamativo que esta crónica hable de «fuerzas armadas de los romanos bárbaros» para referirse a aquéllos que llevaron a cabo la represión sin ningún tipo de piedad; más adelante hablará de *numeri* para referirse a esos soldados enviados para vencer la resistencia de los monjes de Amida⁷¹⁹. Incluso los compara con los paganos, volviéndose a la retórica de los primeros siglos del cristianismo, a la «Iglesia perseguida»⁷²⁰. En ningún momento se lee una crítica al emperador por la persecución; sólo hay un culpable: Pablo el Judío, quien fue depuesto por Justino cuando éste se enteró de todo el mal que había causado⁷²¹. La figura del emperador y con ella la , el orden social, quedaban a salvo. La persecución tuvo como principales objetivos a los monjes y los monasterios⁷²². Es Teodora a la que llaman «creyente» y la responsable en última instancia de la nueva paz de la Iglesia (monofisita): es gracias a ella por quien vuelven los exiliados⁷²³. Narra asimismo las crueldades del obispo de Amida, Abraham Bar Kayli: crucificó a los creyentes (los monofisitas) y los dejó expuestos en las puertas de la ciudad. El duque Tomás, un goda, fue el brazo ejecutor de las salvajadas que se le ocurrían al prelado⁷²⁴. Se está abriendo una nueva era martirial propia de la Iglesia oriental, en la que los obispos y magistrados diofisitas representa el papel que en los siglos precedentes representaron los magistrados romanos paganos, como más tarde lo representarán los árabes-musulmanes. Forma parte del género de la pasión de los mártires/hagiología.

Las tropas enviadas para asegurar la obediencia calcedoniana de los orientales bajo el mando de personajes tan turbulentos como «Efrén, hijo de Apión el Amideo» [i.e. de Amida] patriarca de Antioquía⁷²⁵ se comportan como un ejército de ocupación. Más allá de la violencia ejercida contra los clérigos y monjes monofisitas, llevan a cabo un saqueo sistemático de las propiedades del resto de la población. Es muy significativa la frase que recoge la *Crónica de Zuqn n* al respecto: «Hombres y mujeres: mientras vosotros vais y lloráis por los grupos de monjes que se han marchado, nosotros estamos en vuestras casas y comemos y pillamos todo lo

⁷¹⁶ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 50-51.

⁷¹⁷ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 52.

⁷¹⁸ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 51.

⁷¹⁹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 65.

⁷²⁰ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 53.

⁷²¹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 54.

⁷²² *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 57-59.

⁷²³ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 60.

⁷²⁴ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 60-62.

⁷²⁵ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 64.

que tenéis»⁷²⁶. La memoria de estos hechos tuvo que pesar enormemente durante la expansión islámica: la imposición del monotelismo por parte de Heraclio, *manu militari*, hubo de tener unos tintes parecidos. El pueblo se ve paulatinamente abandonado por quienes hasta ese momento eran sus referentes: los monjes. Se quedan completamente indefensos frente a los envites de las autoridades imperiales⁷²⁷ que no hacen más que aplicar la legislación vigente contra los herejes. Se ve perfectamente en las amenazas que pesan sobre quienes osaran ayudar a los monjes que marchaban al exilio: sus bienes confiscados y ellos condenados a muerte⁷²⁸.

Toda esta campaña de persecución obviamente tenía que venir acompañada de grandes cataclismos naturales que pusieran de manifiesto la ira de Dios por el trato que estaban recibiendo los «creyentes» (los monofisitas). Así pues, el año 524-525 d.C. (836 AG) es el año de la inundación de Edesa, que es calificada por el autor de la *Crónica de Zuqn n*, como «el decreto del Más Alto» y remite a una cita de Dn 4: 24, a la que sigue la descripción de los daños ocasionados por la crecida del río Day n afluente del Eúfrates. Es inevitable, en el contexto que están viviendo los monofisitas –y el autor de esta crónica lo es–, la comparación con el Diluvio de Noé. Y es curioso, porque los dos grupos enfrentados hacen la misma lectura. Para los melquitas, la responsabilidad por la inundación es de los monofisitas que se han negado a aceptar Calcedonia, por lo que se desata en Edesa la persecución contra este grupo religioso, encabezada por el obispo Asclepio⁷²⁹. En la cadena de desastres/castigos divinos por la impiedad, el siguiente eslabón es el terremoto y el incendio de la ciudad de Antioquía hacia 525-526 d.C. (837 AG) «un castigo venido del Cielo, severo y duro [...]»⁷³⁰. Quizás sea el derrumbe de la iglesia mandada construir por Constantino el Grande el acontecimiento más destacado, el más simbólico⁷³¹ junto a la aparición en el cielo, un domingo, de una cruz de luz durante una hora, que llevó a los supervivientes a entonar el ¡*Kyrie eleison!*⁷³². La destrucción causada por el temblor afectó a ciudades como Seleucia de Siria o a Dafne ubicada a 20 millas (29,5 km aprox.) de Antioquía.

3.1. La cuestión de los «Tres Capítulos»

Es bajo el gobierno de Justiniano cuando toma cuerpo la Pentarquía: sólo las cinco sedes patriarcales son apostólicas con lo que se pretende zanjar la cuestión de la primacía, reconociéndosela a Roma, seguida de Constantinopla⁷³³. La búsqueda de un nuevo equilibrio en la Iglesia, basado en la paz entre los cinco patriarcados autocéfalos a través de la aceptación de los cuatro concilios ecuménicos habría que inscribirla en el marco general de la política romana puesta en marcha por Justiniano, cuyo objetivo era la recuperación del Imperio romano en su forma clásica. No era sólo una expansión hacia el Occidente, anexionándose los territorios en manos de reyes germánicos, o el mantenimiento de la frontera oriental frente a la Persia sasani. Tenía asimismo una dimensión interna, recuperar la cohesión religiosa (ideológica), en tanto que Imperio cristiano, que se había perdido por las controversias cristológicas, representando también una vuelta a la unidad romana en este campo. Sin embargo, la dura persecución ordenada contra los «creyentes» por Justino representó un punto de inflexión, en tanto que supuso la separación de la jerarquía monofisita con respecto al Imperio⁷³⁴. Y sin embargo,

⁷²⁶ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 65.

⁷²⁷ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 65.

⁷²⁸ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 67.

⁷²⁹ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 68-70.

⁷³⁰ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 70.

⁷³¹ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 71-72.

⁷³² *Crónica de Zuqn n*: III, p. 72.

⁷³³ A. DUCELLIER y otros, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, op. cit., p. 124.

⁷³⁴ W. H. C. FRENCH, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth centuries*. Cambridge, 1976, p. 260.

debemos tener mucho cuidado al hablar de ruptura; no podemos dejar de lado la lealtad al Imperio y sus gobernantes que manifestó el monofisita radical Severo de Antioquía en su sermón tras la muerte de Teodora (548)⁷³⁵. La incorporación de los territorios occidentales, calcedonianos defensores de las posiciones de Roma introdujo un elemento de desestabilización, ya que se erigieron en firmes opositores a las posturas defendidas por los obispos orientales⁷³⁶. El papa romano representa una postura moral y de defensa de la ortodoxia calcedoniana, ciñéndose a la letra del *Tomus* de León, frente a un Oriente desgarrado por las herejías. La postura de la sede occidental estuvo marcada ante todo por el pragmatismo: no quería verse envuelta directamente en las «peleas orientales». Roma apoya en Constantinopla a todo gobierno abiertamente ortodoxo, cuya culminación será la relación entablada entre Gregorio Magno y el emperador Focas que contrasta con la actitud mostrada ante el filomonofisita Mauricio⁷³⁷ o la oposición frontal a la política religiosa de Heraclio y su *Ekthesis* de 638.

En 532-533, tras el ascenso al trono de Justiniano y fundamentalmente de Teodora, se produjo un movimiento en sentido contrario a la que había sido la línea seguida en cuanto a política religiosa se refiere, durante el reinado de Justino I. Hubiera sido impensable en el período anterior un acercamiento hacia los monofisitas como el que se produjo en ese año, tras el cual estaría la influencia de una firme defensora del monofisismo. En este sentido, llama mucho la atención el contraste que hay entre la «leyenda negra» de Teodora elaborada por Procopio de Cesarea en la *Historia Secretay* la «leyenda rosa» de los autores siriacos posteriores. Uno de los que contribuirán a difundir esa «leyenda amable» sobre Teodora sería el polígrafo siriano del siglo XIII Bar Hebraeus. Según su *Crónica*, Teodora era la hija de un sacerdote ortodoxo (i.e. no calcedoniano) que sólo puso como condición a Justiniano para darle su mano que no la obligara a aceptar los cánones de Calcedonia⁷³⁸. Quizás no sea una exageración cuando P. Brown afirma que la Historia del Imperio romano fue escrita por amargados y enemigos; que fue la aristocracia tradicional apartada por Justiniano la que escribió la crónica de su reinado⁷³⁹. ¿Qué papel jugó la revuelta de la Niká, en enero de 532, en este cambio de postura? Como se ha visto en otras ocasiones, los virajes en la política religiosa, tuvieron como objetivo asegurarse el apoyo de una parte de la población del Imperio frente a sus detractores. Lo que sucedió en las calles de Constantinopla durante esos cinco días de enero fue una reedición de los hechos de veinte años antes, cuando el pueblo de la Capital, convenientemente azuzado y dirigido, trató de aupar al trono a Areobindo. En el caso de Niká los amotinados pretendieron hacer emperador a Hipatio, sobrino de Anastasio⁷⁴⁰ y un destacado general que había ostentado el cargo de *magister militum per Orientem* en varias ocasiones, la última de ellas hacia 527-529, cuando fue sustituido por Belisario para dirigir la guerra contra Persia⁷⁴¹. Pero no sería el único al que se querría hacer emperador. Junto a él también coreaban el nombre de su hermano, Pompeyo. Es muy interesante lo que cuenta la tradición greco-ortodoxa acerca de ambos hermanos. De Hipatio dice que no comulgaba con las doctrinas de Severo⁷⁴², mientras que de Pompeyo afirma que colaboró en el mantenimiento de Macedonio cuando estuvo en el exilio en Euchaíta⁷⁴³. Se trata de dos defensores de la ortodoxia

⁷³⁵ *Id.*, *Monophysite Movement...*, *op. cit.*, p. 288.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁷³⁷ A. DUCÉLLIER y otros, *Bizancio y el mundo ortodoxo...*, *op. cit.*, pp. 124-125.

⁷³⁸ Bar Hebraeus: pp. 73-74.

⁷³⁹ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 183.

⁷⁴⁰ F. A. GARCÍA ROMERO, *Procopio, Historia de las Guerras. Libros I-II: Guerra persa*, 2000 [cit.: Procopio, *BP*], Procopio, *BP*: I.24.19-31; Evagrio Escolástico: IV, § XIII, p. 203; Zacarías de Melitene: IX, § XIV; *Crónica Pascual*, pp. 121-122; Teófanos: AM 6024, 181.

⁷⁴¹ Malalas: XVIII, § 34, p. 260; Teófanos: AM 6021, 178.

⁷⁴² Teófanos: AM 6005, 159.

⁷⁴³ Teófanos: AM 6005, 158.

calcedoniana, que vendrían a corroborar lo que antes se afirmara, que la familia de Anastasio no era un bloque devoto del monofisismo. Asimismo, echa por tierra la idea expresada por Frend, para el cual la revuelta de Niká tuvo un fuerte componente anti-calcedoniano⁷⁴⁴, cuando lo único más o menos cierto es que se trató de una revuelta senatorial, si hacemos caso a lo que cuenta Procopio de Cesarea⁷⁴⁵. Tal vez la pertenencia de los usurpadores al sector más puramente calcedoniano hiciera que Justiniano, alentado por Teodora, tratara de atraerse a los sectores moderados del monofisismo para utilizarlos como contrapeso. Se repite también algo que venimos reiterando a lo largo de estas páginas: el uso pragmático de la religión para asentarse y consolidarse en el trono. Es el mismo *modus operandi* que se viera en tiempos de Basilisco y Zenón. No obstante, no podemos pensar tampoco que la población de Constantinopla fuera completamente calcedoniana. La *Crónica Pascual* narra cómo en el mes de noviembre de la XIIª indicción (533), se produjo un terremoto que no causó ningún daño, pero que fue suficiente, por eso de aplacar la cólera divina, para que la gente se echara a la calle y cantara la versión monofisita del *Trisagion*, abogando por la destrucción de los «documentos emitidos por los obispos del Sínodo de Calcedonia»⁷⁴⁶. Como se recordará, el motivo por el cual estalló la revuelta callejera de 512 fue por la introducción en la fórmula «quien fue crucificado por nosotros», pero parece ser que veinte años después era plenamente aceptada, lo que indica que las motivaciones últimas del levantamiento contra Anastasio tal vez no fueran religiosas sino de otra índole mucho más mundana, relacionada con los intereses de los clanes senatoriales constantinopolitanos como el de los Anicios, del mismo modo que Niká. Es el mismo terremoto que recogen las fuentes egipcias y que provocó las plegarias de los monjes teóforos (portadores de Dios), que conservaron la memoria de este acontecimiento porque supuso el inicio de la vuelta a la época de Justino, después de que Justiniano renunciara a la ortodoxia⁷⁴⁷.

Un grupo de obispos de la Iglesia siria ortodoxa, de credo monofisita, es llamado por Justiniano con el fin de llegar a un acuerdo que permita cerrar las heridas entre los cristianos del Imperio. Como señala Zacarías de Melitene, supuso la vuelta de muchos de los obispos monofisitas del exilio al que se habían visto condenados en época de Justino. La «comisión» estuvo integrada por Sergio de Cyro, Pedro de R šc a n , Tomás de Dara y Juan de Tella, preludio de lo que sería el *Edicto de los Tres Capítulos* (ca. 543-545) y la polémica que suscitó. El detonante de la convocatoria fue un libelo en el que se exhortaba a anatematizar a los patriarcas Pedro de Antioquía, Acacio de Constantinopla y Pedro de Alejandría junto con sus seguidores, es decir, contra todos los que habían estado envueltos en el cisma acaciano⁷⁴⁸, todos ellos defensores del *Henotikon* de Zenón, que había sido abolido en el reinado anterior. Vemos a un Justiniano actuando como teólogo, concededor de los cánones de Calcedonia, al que rebaten

⁷⁴⁴ W. H. C. FREND, *The Rise of Monophysite Movement...*, *op. cit.*, p. 263.

⁷⁴⁵ Habría dos versiones para explicar la revuelta de Niká. La primera, la convierte en un episodio de levantamiento popular nacido a raíz de la condena a muerte de unos «sediciosos», adjetivo que Procopio aplica a los miembros de las facciones del Hipódromo, y que a partir de ahí dirigieron sus iras contra Juan de Capadocia y Triboniano, acusándoles de codicia y mala conducta; es algo completamente espontáneo [*vid.*: Procopio, *BP*: I.24.1-17]. La otra versión, también debida a la pluma de Procopio, hace responsable del levantamiento a la política anti-senatorial llevada a cabo por Justiniano, apropiándose de los bienes de los senadores y ciudadanos ricos a los que forzaba para que lo nombraran heredero [Procopio, *HS*, § XII]. Se trata de una característica que se podría atribuir al carácter malicioso de esta obra de Procopio de no ser porque también es anotada por otros historiadores [*vid.*: Evagrio Escolástico: IV, § XXX, pp. 226-227]. Como se puede colegir fácilmente, la cuestión religiosa poco o nada tuvo que ver con el levantamiento en Constantinopla. Se trataba más bien de forzar un cambio político.

⁷⁴⁶ *Crónica Pascual*: s.a. 533, p. 128.

⁷⁴⁷ Juan de Nikiu: § XC, p. 393.

⁷⁴⁸ «Le Colloque Monophysite de 531», en F. NAU, «Documents pour servir a l'Histoire...», *op. cit.*, pp. 192-196 [*cit.*: *Coloquio monofisita*], *Coloquio monofisita*: 192.

los obispos monofisitas, que aluden a la autoridad de los Padres Teóforos⁷⁴⁹. Los propios obispos monofisitas le dan al emperador el epíteto de «creyente»⁷⁵⁰, con lo que le reconocen una cierta simpatía por sus posturas, como uno de los suyos. Los principales opositores al monofisismo son los patriarcas de Antioquía, Jerusalén y Roma, a los que tienen que convencer para llegar a algún tipo de acuerdo para zanjar las disputas entre las dos facciones. Pretenden llegar a un acuerdo en el que contemplan la condena de las obras de «Diodoro, Teodoro y Tedoreto con Ibas, Nestorio y Eutiques», y en cambio «adoptar los doce capítulos de San Cirilo y anatematizar todo lo que se había escrito contra él [...] aceptar el Concilio de Calcedonia en tanto que condena a Eutiques, no recibir la definición de la fe, pero levantar el anatema de la carta de León y no condenar los libelos de los romanos»⁷⁵¹; no obstante, el acuerdo fue imposible. En el escrito que los monofisitas dirigieron al emperador, justifican su rechazo a Calcedonia en base a que deshace lo hecho en Éfeso, entendiendo que en 451 se produce una rehabilitación de Nestorio, pero sobre todo porque lo ven como opuesto al Concilio de Nicea, en el que quedó fijada la ortodoxia a través de la cual se tenía que regir la Iglesia en adelante⁷⁵². En un edicto dado en marzo-noviembre de 533, al socaire de esta reunión, Justiniano hace hincapié en la necesidad de rebatir las falsedades de las herejías y aclarar qué es la ortodoxia, incidiendo en que no es necesaria una nueva fe. En ese documento, se reitera la condena a Nestorio por su adoración al hombre en Cristo y a Eutiques por negar la verdadera Encarnación⁷⁵³, cuidándose mucho de no hacer alusiones al *Tomus* de León, constituyendo este documento lo que Frend denominó «el nuevo *Henotikon*»⁷⁵⁴. No obstante, vemos cómo una parte de los obispos orientales no ejercen una oposición total a Calcedonia, sino que existen algunos aspectos del Concilio con los que pueden transigir; por ello se puede entrever que las posiciones no estaban tan enconadas y que la fractura entre pro y anti-calcedonianos se acrecentaba o atenuaba dependiendo de la actitud que tomara el poder central en cada momento. La doctrina que abanderan es la completa divinidad de Cristo, rechazando cualquier atisbo de humanización del que a la postre es el hijo de Dios, por eso no sólo se anatematiza a Nestorio, sino también las ideas de Apolinar. Es llamativo cómo aceptan el *Tomus* y demás escritos occidentales, tal vez porque la distancia física que hay entre Roma y las sedes de Oriente es una garantía de no intervención; del mismo modo que el patriarca romano puede ser un aliado para las sedes de Alejandría y Antioquía frente a Constantinopla.

La cuestión de los *Tres Capítulos*, que habría de conducir a un nuevo y duradero cisma con el Occidente, tiene como origen la controversia en torno a la obra de tres teólogos: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cyro e Ibas de Edesa, cuyas obras habían sido aceptadas en el Concilio de Calcedonia como ortodoxas, pero suscitaban el recelo de los monofisitas, para los cuales tenían un mal disimulado trasfondo nestoriano. La condena de estas obras por parte del poder político era un guiño hacia esos sectores monofisitas moderados hacia los cuales se pretendía un acercamiento⁷⁵⁵. No obstante, el problema vendría marcado por la incorporación del Norte de África a la Rumania, firmes defensores de la ortodoxia de estos tres teólogos en tanto que era la postura adoptada por la sede del Tíber⁷⁵⁶, una posición de resistencia que posiblemente naciera como consecuencia de la persecución a la que se vio sometida la Iglesia católica por los vándalos arrianos. ¿Por qué no entenderlo también como una reacción contra la Academia de Antioquía? No estaríamos ante una institución como la de Alejandría, sino que

⁷⁴⁹ *Coloquio monofisita*: p. 193.

⁷⁵⁰ Zacarías de Melitene: IX, § XV.

⁷⁵¹ *Coloquio monofisita*: p. 195. Es la misma postura que refleja la carta que recoge Zacarías: IX, § XV.

⁷⁵² Zacarías de Melitene: IX, § XV.

⁷⁵³ *Crónica Pascual*: s.a. 533, pp. 129-130.

⁷⁵⁴ W.H.C. FREND, *The Rise of Monophysite Movement...*, *op. cit.*, p. 268.

⁷⁵⁵ C. SOTINEL, «Emperors and Popes in the Sixth century. The Western view», en M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge, 2005, pp. 267-290, espec. 280.

⁷⁵⁶ W.H.C. FREND, *The Rise of Monophysite Movement...*, *op. cit.*, p. 257.

tuvo un carácter mucho más informal, con distintos centros repartidos por el territorio del patriarcado. Fue en esta Academia donde nacieron las ideas que cristalizaron en el nestorianismo, incidiendo en la parte humana de Cristo, en oposición al neoplatonismo imperante en la institución egipcia. Además, eran defensores de no forzar las concordancias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Tras el Concilio de Éfeso, la Academia antioquena entró en una decadencia y con ella también la interpretación racional de las Escrituras⁷⁵⁷ frente a la alegórica defendida por los alejandrinos. Esa división entre el aristotelismo occidental y el neoplatonismo oriental será una de las constantes que marcarían las diferencias entre las dos partes del Mediterráneo. El problema de la aplicación del aristotelismo a la querrela cristológica residía en la distinción que hace Aristóteles de dos naturalezas. Por un lado menciona la existencia de una naturaleza común a todos los miembros de una misma especie y por otro de la naturaleza propia de cada individuo. Es esta última la que más se acerca a la noción teológica de la *hypostasis*. Reconocer una doble naturaleza rompe con la idea defendida por Severo de Antioquía y demás monofisitas a ultranza, que defendían el dogma de una sola *hypostasis* en Cristo⁷⁵⁸.

Lo que no se les perdonará a Teodoro, Teodoreto e Ibas es su oposición a Cirilo y la defensa de Nestorio. Obviamente, habría que hacer algunas matizaciones al respecto. Teodoro de Mopsuestia († 428) no sólo fue acusado de nestorianismo, sino también de pelagianismo. Representante típico y tópico de la Academia de Antioquía, su exégesis bíblica era más histórica y filológica que alegórica. El hecho de que su obra fuera aceptada como ortodoxa por los obispos reunidos en Calcedonia radica en la ambigüedad de los conceptos que manejaba. Es la misma situación en la que se hallaba Ibas de Edesa († 457); traductor de Aristóteles, filonestoriano aunque no se mostrara de acuerdo con el rechazo de Nestorio a llamar a la Virgen «Theotokos». Teodoreto de Cyro († 466) fue quien adoptó la postura más claramente contraria a Cirilo de Alejandría en su disputa con Nestorio, llegando a escribir un opúsculo en su contra cuyo contenido desconocemos ya que se halla perdido. A excepción de Teodoro (sería condenado *post mortem* en Éfeso-I), todos ellos tuvieron un destino común: el *Latrocinio* de Éfeso les supuso la deposición como obispos de sus respectivas sedes y el exilio. Los vaivenes en torno a las obras de los tres antioquenos, más que por su contenido teológico –bastante ambiguo como se ha señalado– es rechazado por el posicionamiento de los tres hacia el Patriarcado de Alejandría y sus críticas a la figura de Cirilo, poniendo en entredicho la hegemonía de la sede alejandrina. El acercamiento de Justiniano a posturas monofisitas, que además incidían en el carácter divino de Cristo tras la Encarnación, condenaba inexorablemente las obras de tres teólogos que, por el contrario, avalaban la humanidad radical de Jesús. El alineamiento de la Iglesia de Occidente, con Roma y el Norte de África recién incorporado, puede verse como una muestra de lo alejados que estaban con respecto a las elucubraciones teológico-filosóficas que tenían lugar en Levante. El aristotelismo antioqueno les resultaría mucho más digerible que los artificios surgidos del (neo)platonismo. Sin negar la superioridad tanto cultural como económica de la *pars orientalis* sobre el Occidente, probablemente no se trate sólo de eso. Hay que leerlo, una vez más, desde la óptica de las luchas por el poder político en el seno de la Pentarquía; desde los recelos existentes entre las diferentes sedes patriarcales. Con el viraje oriental dado por Justiniano, Roma veía cómo peligraba su posición de cabeza rectora que había asentado gracias al apoyo que los militares balcánicos habían buscado y encontrado en ella. Se teme el resurgimiento de una Alejandría que además podría querer llevar su influencia hacia el Occidente, hacia los territorios recién conquistados por Belisario a los vándalos, compitiendo con la propia Roma por la tutela del obispado de Cartago. Los recelos no eran infundados, puesto que Justiniano, en un intento por atraer a su bando al patriarca Teodosio I de Alejandría, le ofreció no sólo los poderes civil y religioso,

⁷⁵⁷ Vid.: «Antiochene School», *ODB*, vol. 1, p. 118.

⁷⁵⁸ W.H.C. FRENCH, *The Rise of Monophysite Movement...*, *op. cit.*, p. 289.

convirtiéndolo en la práctica en el virrey de Egipto, sino también el control sobre los obispados de África⁷⁵⁹, lo que colocaba a Alejandría en plena competencia con Roma.

3.2. La construcción del monofisismo: tensiones internas

En el año 534-535, se produjo la llegada de Severo de Antioquía a Constantinopla⁷⁶⁰, inaugurando una forma de actuar de Justiniano y Teodora frente a los principales líderes religiosos de la Romanía. El objetivo que persigue el emperador es atraer a la cabeza visible de los monofisitas más intransigentes hacia las posturas acordadas en el «nuevo *Henotikón*» del que hemos hablado, consciente Justiniano de la influencia que el exiliado patriarca de Antioquía ejercía sobre el resto de prelados orientales⁷⁶¹. Para ganarse la voluntad del teólogo, el emperador recurre al soborno, lo que no hace sino exasperar a Severo, quien compara el *Tomus* de León con Simón el Mago. Los autores monofisitas se recrean en la imagen insobornable de su héroe y de los prelados que lo acompañan, para los que Justiniano no era más que un nestoriano encubierto. Cualquier acuerdo pasa, a ojos de Severo de Antioquía, por el rechazo sin paliativos de Calcedonia y el documento romano⁷⁶². Es el comienzo de la persecución contra los monofisitas radicales de la que Severo sólo se salvó gracias a la intervención de Teodora. Todos los ojos habrían de estar puestos en Egipto, convertido en el epicentro del monofisismo radical. Sería en la Alejandría de Timoteo III/IV donde Severo de Antioquía encontró una gran acogida, yendo de ciudad en ciudad, de monasterio en monasterio, predicando su fe. La tradición egipcio-monofisita pinta un cuadro tétrico de esta época como un nuevo tiempo de persecución de los verdaderos creyentes, como si se hubiera vuelto al período de los emperadores arrianos o al de Diocleciano. Teodora se convierte en la protectora de Timoteo y en última instancia, sería ella la que intercediera ante Justiniano para evitar una masacre, después de ser alertada por el patriarca. Parece ser, según cuentan las crónicas de la tradición egipcio-monofisita, que tras este choque se abrió un período de paz en Alejandría⁷⁶³.

Sin embargo, el movimiento monofisita en Egipto, no es un bloque monolítico. Las doctrinas de Julián de Halicarnaso († 527), antiguo colaborador de Severo de Antioquía, introdujeron un elemento de división en el seno de este grupo. Es el conocido como *Aphthartodocetismo* del gr. ἄφθαρτος < incorruptible y δοκεῖν < parecer, lo que viene a incidir en el carácter incorruptible del cuerpo de Cristo desde el momento mismo de su concepción y no sólo tras su muerte, como sostenía Severo de Antioquía. La teología de Julián de Halicarnaso supone la divinización total de Cristo, negando cualquier traza humana; la salvación de la Humanidad viene de la capacidad de Dios para sufrir por la remisión de los pecados del hombre⁷⁶⁴. La retórica que emplearon los cronistas monofisitas contra este movimiento heterodoxo es la misma que utilizan los calcedonianos con el resto de grupos que se apartan de su línea. Para algunos, como el cronista desconocido de Zuqn n, las doctrinas de Julián de Halicarnaso además de ser una ilusión representan un complot contra la «Iglesia de Dios para dañar a la gente y transgredir las leyes eclesiásticas»⁷⁶⁵, haciendo ver que se negaba la pasión de Cristo en base a unas ideas similares a las de los maniqueos⁷⁶⁶. Señala Alejandría como el centro en el cual la herejía *fantasiasta* tuvo sus principales sostenedores. El principal caladero de los *fantasiastas* serán, cómo no, los monjes o eremitas, entre quienes se hará fuerte esta

⁷⁵⁹ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 463.

⁷⁶⁰ Zacarías de Melitene: IX, § XV.

⁷⁶¹ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 452.

⁷⁶² Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 453.

⁷⁶³ Juan de Nikiu: § XC, p. 394.

⁷⁶⁴ Vid.: «Aphthartodocetismo», *ODB*, vol 1. p. 129.

⁷⁶⁵ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 121.

⁷⁶⁶ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 454.

doctrina⁷⁶⁷. Y aunque los escritos de Julián de Halicarnaso se han perdido, Severo de Hermópolis sostiene que escribió un opúsculo titulado *Tomarius*, aprovechando una ausencia de Severo de Antioquía tras su deposición (518) y no, como lo fecha el cronista del siglo X, tras su estancia en Constantinopla hacia 534⁷⁶⁸. Puede que sea una mera coincidencia, pero debemos hacer notar la similitud entre el título atribuido a la obra de Julián de Halicarnaso y el documento que el patriarca de Roma envió a Calcedonia, quizás atribuyendo a ambos los efectos perniciosos de la división.

Porque no se trató sólo de un asunto interno del patriarcado egipcio, sino que afectó a otros lugares, especialmente a Éfeso. Se cita el caso del obispo de esta ciudad, Procopio, adepto de esta corriente del monofisismo, que renegó de ella escribiendo un *libellum* en el que sacaba a relucir los errores de la *fantasia*; un escrito que aún en el último cuarto del siglo VIII seguía siendo de referencia en los monasterios e iglesias de Asia⁷⁶⁹. Pero, a pesar de esto, el obispo de Éfeso habría de volver a la *Fantasia*. Se buscaba convertir el obispado de Éfeso en un bastión de esta corriente monofisita, según se desprende de la petición que le hace un grupo de sus seguidores a un Procopio de avanzada edad para que nombrara a un sucesor, algo a lo que se negó, ya que esto contradecía las leyes eclesiásticas: no estaba dispuesto a prevaricar. El nombramiento del nuevo obispo es descrito en la *Crónica de Zuqn n* de un modo grotesco: con uno de los participantes borracho, saltándose todas las normas de la Iglesia al respecto⁷⁷⁰, con lo que se resalta lo abyecto de las doctrinas de Julián de Halicarnaso y la baja calidad moral del clero que lo seguía: el elegido para suceder a Procopio fue un monje de nombre Eutropio a quien ordenaron obispo en un anticipo del *Sínodo del Cadáver* romano. La *Crónica de Zuqn n* no ahorra el detalle de que le fue impuesta la mano del hombre muerto. Un obispo ilegítimo que extiende una doctrina falsa, una *fantasia* enviando misioneros «al Oriente y al Occidente, y a la Capital [Constantinopla], Alejandría y por toda Siria»⁷⁷¹, incluida irt de B th-Nu'm n (el reino la mí) y el imyar⁷⁷². A Armenia también fueron enviados misioneros y según el cronista, la herejía cuajó entre las gentes de Sophanene –en la confluencia Eufrates-Arsanias (Murad Su)– y Arzanene –N. de la confluencia del Bo tam-Tigris–.

Desde el segundo tercio del siglo VI, la sede del Delta del Nilo es una ciudad dividida en bandos socio-religiosos que quedan definidos a la muerte del patriarca Timoteo III/IV en 535. El germen es una disputa sucesoria entre Teodosio y Gaiano, dos hombres que contaban con apoyos muy diferentes en el cuerpo social alejandrino. Severo de Hermópolis, en su biografía del patriarca monofisita Teodosio, es muy claro al afirmar que al archidiacono Gaiano lo apoyaba el pueblo bajo y los maestros de los oficios viles, mientras que su rival enseñaba «el estilo literario que se usaba en los escritos eclesiásticos»⁷⁷³, por lo que se supone que estaba sustentado por la elite alejandrina. Juan de Nikiu nos pone sobre la pista del trasfondo religioso existente en la lucha entre el patriarca y el anti-patriarca, a pesar de que Severo sólo señale a Gaiano como un hereje, sin más. Cuando se desató el enfrentamiento, estaba teniendo lugar en Alejandría una disputa derivada de las ideas *fantasiastas* de Julián de Halicarnaso en torno a si el cuerpo de Cristo era corruptible o incorruptible, tomando Teodosio partido por los incorruptibles y su rival por el otro bando⁷⁷⁴, lo que no era más que una vuelta de tuerca más a la cuestión de la mayor o menor importancia de la naturaleza humana en Cristo. A pesar de toda la carga teológica que se quiera dar al enfrentamiento, no cabe duda de que hay asimismo una vertiente de lucha social entre los distintos grupos. Por «oficios viles» quizás deberíamos

⁷⁶⁷ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 455.

⁷⁶⁸ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 454.

⁷⁶⁹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 121.

⁷⁷⁰ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 121-122.

⁷⁷¹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 122.

⁷⁷² *Crónica de Zuqn n*: III, p. 122.

⁷⁷³ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 456.

⁷⁷⁴ Juan de Niku, *Crónica*: § XCIV, p. 399.

entender los sectores del artesanado, que no se dedicaban al comercio ni fabricaban para la exportación a otras partes del Imperio, estaríamos hablando de un «estamento medio» con cierta capacidad para reivindicar su posición y una cuota de poder, hasta el punto de ser capaces de aupar a su candidato al poder. De hecho, el cronista del siglo décimo se quejará de que Gaiano recurrió al soborno de las autoridades para ser nombrado patriarca aunque no contara con el beneplácito de todos. El recurso del antipatriarca inició un proceso de intervención y detención de Teodosio por parte del gobernador, cuyo papel no está del todo claro. Lo más probable es que se viera forzado a actuar dada la situación a la que se había llegado en las calles de Alejandría. Tanto Teodosio como Gaiano o Julián de Halicarnaso estuvieron envueltos en una guerra de todos contra todos que repercutió en un aumento de la inseguridad en la ciudad⁷⁷⁵.

La tensión que se vive en Alejandría como consecuencia de este enfrentamiento, que en el fondo y en las formas no difiere mucho de los anteriores, queda reflejada en el vaivén de expulsiones. Cuando uno de los dos partidos, bien el de Teodosio o el de Gaiano, gozaba de una momentánea ventaja con respecto a sus enemigos, promovía el exilio del contrario; una expulsión que no era duradera. En este sentido, quien gozó de una cierta ventaja fue Teodosio, candidato favorito de Teodora y de Severo de Antioquía, quien a pesar de su exilio itinerante, seguía siendo la principal figura del movimiento monofisita contrario a cualquier acuerdo. Será ese respaldo de la emperatriz lo que le valdrá el auxilio de un personaje clave como sería el duque Aristomachos⁷⁷⁶, encargado por Teodora de asegurar el patriarcado para Teodosio. Severo de Hermópolis describe la situación general de Alejandría con una palabra: miedo a lo que pudiera hacer un bando u otro⁷⁷⁷. La división en la ciudad del Delta era una buena noticia para Justiniano ya que el estado de guerra civil en el que se hallaba desactivaba a una parte para nada desdeñable de los contrarios a Calcedonia. Quizás por esta cuestión, Teodora será quien más abogue por una pacificación de Alejandría y la expulsión del hereje. La crisis por la sucesión habría de saldarse con una reunión de ambas partes para dilucidar cuál de los dos fue nombrado antes; la solución sería el orden de prelación. En este escenario, el vencedor fue Teodosio, después de que Gaiano reconociera que había sido consagrado unos meses antes. No obstante, la retirada de su líder no significó que los partidarios de Gaiano depusieran su actitud⁷⁷⁸.

Después del reconocimiento de Teodosio como patriarca de Alejandría fue cuando tuvo lugar la oferta de Justiniano de convertirlo en el virrey del África romana. Y aunque hemos presentado el patriarcado alejandrino –aunque no sólo– como una monarquía, su funcionamiento seguía teniendo un cierto componente asambleario, que se mantenía aún en los años 30 del siglo VI. Teodosio reunió un sínodo formado por clérigos y laicos –¿la curia de Alejandría presidida por el patriarca?– para exponerles la propuesta del emperador y escenificar la postura oficial del patriarcado alejandrino. Se produjo entonces una reafirmación en sus principios dogmáticos de rechazo de Calcedonia y del *Tomus* de León, reconociendo únicamente la guía de «Atanasio y Cirilo y Dióscoro y Timoteo»⁷⁷⁹, lo que equivalía a declarar su adhesión a los tres primeros concilios ecuménicos en los que se fijó la ortodoxia frente a arrianos y nestorianos, y el rechazo a las novedades introducidas a mediados del siglo V. Esta actitud, apoyada por el duque Aristomachos, acabaría llevando a Teodosio a Constantinopla, llamado por los emperadores con el fin de atraerlo a las posiciones moderadas que querían imponer en la Romania, pero fue del todo inútil: el patriarca alejandrino se mantuvo firme en

⁷⁷⁵ Juan de Niku, *Crónica*: § XCI, p. 396; Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 457; Teófanos: AM 6033, 222.

⁷⁷⁶ Sobre este personaje, *vid.*: «Aristomachus I», *PLRE*, vol. IIIA, p. 118.

⁷⁷⁷ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 460.

⁷⁷⁸ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 462.

⁷⁷⁹ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 464.

sus rechazos⁷⁸⁰. Esta actitud intransigente le granjeó la enemistad de Justiniano y su caída en desgracia que condujo a una intervención de Menas de Constantinopla, en aplicación de los cánones de Calcedonia, que lo depuso por hereje, nombrando en su lugar a Pablo de Tinnis, uno de los prelados que iban en la «embajada» alejandrina. Este personaje sería muy mal recibido por el pueblo que lo llamó «Judas»⁷⁸¹, como sucedió con Proterio tras la deposición de Dióscoro, además de pasar a la tradición egipcia monofisita como un sodomita⁷⁸².

Es en estos acontecimientos de 536/537 donde podemos situar la escisión de la Iglesia Ortodoxa de Egipto; del cisma alejandrino que supuso el nacimiento de una doble jerarquía, monofisita y diofisita, tomando como punto de partida la que ya se había producido en tiempos de Timoteo II Æluros. En lo más duro de la represión, con tintes de guerra civil, si tenemos en cuenta la *Crónica* de Juan de Nikiu, en la que se presenta al pueblo luchando con las armas en la mano contra los *melquitas*, los «ortodoxos» (i.e. los monofisitas), crearon su propia Iglesia, incluso físicamente, yéndose a la zona occidental de Alejandría evidenciando así la separación de los dos grupos⁷⁸³. La situación en Éfeso también devino en la separación del sector que no estaba de acuerdo con el modo en que había sido elegido obispo Eutropio, constituyendo una Iglesia separada. Y es llamativo porque el cronista afirma que: «Ellos [los disidentes que rechazaron a Eutropio] fueron apoyados por los viejos sacerdotes»⁷⁸⁴.

La represión del monofisismo radical desatada por Justiniano como consecuencia de su negativa a aceptar el *statu quo* fijado, hizo que en Alejandría, por ejemplo, no hubiera una jerarquía monofisita, en parte debido a actos de extrema crueldad ejecutados por los calcedonianos, como la matanza de 551. Esto hizo que el monofisismo acentuara su carácter monacal, que ya tenía en Egipto desde el comienzo, y se acrecentara su identificación con un cristianismo de clara raigambre popular en tanto que alejado de los complejos discursos teológicos que tanto recordaban a la jerga filosófica. Esa situación de carencia de una jerarquía propia en paralelo a la calcedoniana, se mantuvo hasta el año 571, cuando se aupó al solio patriarcal de Alejandría a Pedro, un monofisita. A partir de este momento se abrió un período de «paz» entre ambas facciones que duraría hasta la restauración heracliana. Un buen ejemplo de convivencia entre el patriarca melquita y el monofisita lo representa Juan el Limosnero⁷⁸⁵.

3.3. Roma: de la periferia del Imperio al centro de la política

La situación interna de Roma habría de tenerse en cuenta para entender el desarrollo posterior de los acontecimientos. En el momento en el que se produjo la proclamación del *Edicto de los Tres Capítulos*, el patriarca romano era Vigilio (537-555) y su posición en Italia difería enormemente de la que gozaron sus antecesores: él habría de vivir las consecuencias de la guerra de Belisario contra los ostrogodos. Había sido *apocrisario* en Constantinopla y ese cargo sería el que finalmente le valdría el ascenso al solio patriarcal en la ciudad del Tíber, cuando Teodora forzó la deposición de Silverio (536-537) como venganza por la deposición previa del patriarca de Constantinopla, Antemio (535-536), acusado de herejía⁷⁸⁶. Es un caso claro de la política intervencionista de la que se hablara anteriormente, levantando suspicacias. La relación que mantendrá con el poder político es ambivalente. Por un lado, recibe en Roma a un Belisario que regresa triunfante de su guerra en África; es el propio Vigilio quien deposita ante el apóstol Pedro el botín capturado a los vándalos, entre el que destaca una cruz de oro en

⁷⁸⁰ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 466.

⁷⁸¹ Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 467.

⁷⁸² Juan de Nikiu: § XCII, p. 396.

⁷⁸³ Juan de Nikiu: § XCII, p. 396; Severo de Hermópolis: II, § XIII, p. 468.

⁷⁸⁴ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 123.

⁷⁸⁵ A. DUCELLIER y otros, *El Bizancio y el mundo ortodoxo...*, op. cit., p. 112.

⁷⁸⁶ *Liber Pontificalis*: § XL, pp. 149-150.

la que estaban escritas sus victorias⁷⁸⁷. Como bien señala el traductor al inglés del *Liber Pontificalis*, hay una confusión en las fechas ya que durante el pontificado de Vigilio, Belisario no guerreó contra los vándalos sino que se encargó de la defensa de Roma, mientras en África estallaba la rebelión de Guntaris⁷⁸⁸. Puede que se trate de un error de quien escribió la biografía de este papa, pero no deja de tener un cierto componente simbólico, en tanto que representaba la vuelta de un territorio a la obediencia ortodoxa, al tiempo que se reconoce la primacía romana, ya que la escena no se desarrolla en Constantinopla. Asimismo, la *recuperatio imperii* de Justiniano se reviste de un aura religiosa, dado que se trata de (re)conquistar unas regiones que habían sido gobernadas por herejes arrianos. Un cierre de filas en torno a la ortodoxia que lleva al patriarca romano a desobedecer a Teodora. La intención que perseguía la augusta con el nombramiento de Vigilio era que restituyera en su cargo al constantinopolitano Antemio, a lo que el romano se negó. Su contestación a la emperatriz defensora del monofisismo fue que el anatema estaba justificado porque era un hereje y explicaba el cambio de postura aludiendo a que habló «alocada y estúpidamente»⁷⁸⁹.

Vigilio es una figura aupada por los emperadores, por lo que cabría esperar un acatamiento ciego de las instrucciones de Constantinopla. Sin embargo demostró luego una libertad de movimiento inaudita, que nos lleva a abundar en la relativa independencia política de la que gozaba el patriarcado de Roma, en contraste con las sedes orientales, mucho más próximas al centro político y sin la posibilidad de acudir a los reyes germánicos como medida de presión frente a Constantinopla. Tanto en el momento de ser nombrado patriarca como cuando se niega a obedecer a Teodora, Vigilio muestra una nada desdeñable capacidad de supervivencia. Sabe que necesita del apoyo de Justiniano y su esposa para alcanzar el poder pontificio, sobre todo el respaldo del ejército de Belisario, y asentarse como patriarca en un mapa muy complicado como resultado de la derrota de los ostrogodos. Era consciente de que plegarse a los deseos de Teodora podría complicarle mucho su posición, ya que implicaba abandonar la que era una de las principales líneas de actuación del Occidente cristiano: la defensa de la ortodoxia marcada por los concilios ecuménicos. Y no obstante, Vigilio no se libraría de las acusaciones de traición al pueblo romano al haber colaborado en la deposición de Silverio, preparándose un motín para acabar con su vida en el que incluso estaban envueltos miembros de su familia⁷⁹⁰. Quizás lo que en última instancia salvó a Vigilio fue la intervención de Teodora, en lo que parece una orden de arresto dada al ⁷⁹¹ Antemio para que llevara a Vigilio a Constantinopla. Toda la escena se desarrolla en un contexto de pleno apoyo del pueblo romano a su patriarca, hasta el punto de que cuando es embarcado, quienes habían seguido a la comitiva lanzan piedras contra el barco tratando de impedir que se lo llevaran.

Todos estos hechos tuvieron lugar hacia 544-545 en un contexto de crisis a consecuencia de la epidemia de peste que estalló en 542⁷⁹², aunque esta no sea la única datación. En la *Crónica* de Juan Malalas, alejado de los cubículos eclesiásticos y por tanto libre de condicionamientos, se afirma que el traslado de Vigilio a Constantinopla se produjo el 26 de junio de la XIIIª indicción, lo que lleva al 26 de junio de 550⁷⁹³. Y aunque la esposa de Diocleciano no se llamara Eufemia, no deja de ser significativa la comparación que hace el autor de la biografía de Vigilio en el *Liber Pontificalis*, puesta en boca del pontífice romano al

⁷⁸⁷ *Liber Pontificalis*: § XLI, p. 154.

⁷⁸⁸ *Liber Pontificalis*: p. 154, n. 2. Sobre Guntaris, *vid.*: «Guntharis 2», *PLRE*, vol. IIIA, pp. 575-576; J. A. FLORES RUBIO, *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras. Libros III-IV. Guerra Vándala*. Madrid, 2006 [cit.: Procopio, *BV*]: Procopio, *BV*: IV, § 25-28; Teófanos: AM 6026, 210-216.

⁷⁸⁹ *Liber Pontificalis*: § XLI, p. 155.

⁷⁹⁰ *Liber Pontificalis*: § XLI, pp. 155-156.

⁷⁹¹ Sobre este cargo, *vid.*: «Skribas», *ODB*, vol. 3, p. 1913.

⁷⁹² *Liber Pontificalis*: § XLI, p. 156.

⁷⁹³ Malalas: XVIII, § 111, p. 290.

referirse a Justiniano y Teodora⁷⁹⁴, dándoles el papel de perseguidores de los verdaderos cristianos, lo que lleva al recurso de la retórica martirial para articular el discurso. Asimismo, presupone al patriarca romano una actitud de enfrentamiento con el poder imperial que lo equipararía a los mártires de la Gran Persecución, al tiempo que tratan de limpiar su imagen, sobre todo tras haber accedido al solio patriarcal después de la deposición de un pontífice que se había opuesto a la política religiosa marcada por Teodora. De colaboracionista habría pasado a ser el héroe de la ortodoxia calcedoniana gracias a la hábil pluma de un apologeta. Es así como se presenta, dispuesto a purgar los errores cometidos en una escena en la que se pone de relieve el maltrato sufrido por Vigilio, al que acusan de asesino. Y no menos legendario es el relato que hacen de su reposición, con todo el clero romano clamando ante Narsés para que Vigilio fuera restituido en el patriarcado, como reacción ante el intento por parte de Justiniano de sentar en el solio a Pelagio⁷⁹⁵. Hay que señalar que en ningún momento el *Liber Pontificalis* hace mención alguna al Concilio que se celebró en Constantinopla en 553, a pesar de la participación de Vigilio. Quizás se trate de un silencio interesado. La tradición greco-ortodoxa, que respeta la cronología del *Liber*, dibuja un panorama bien diferente, con un Vigilio recibido con honores en la capital del Bósforo, comprometiéndose a condenar los *Tres Capítulos* y enzarzándose en una espiral de anatemas con Menas, patriarca de Constantinopla, creando una situación interna en la ciudad, cuando menos delicada, hasta el punto de tener que buscar refugio en la iglesia de San Sergio en el barrio de Hormisdas, después de que Justiniano se percatara de que Vigilio había traicionado sus promesas iniciales⁷⁹⁶. Partidarios y detractores de los *Tres Capítulos* debieron enzarzarse en una disputa en torno a Vigilio y Menas, que llegará a quitar el nombre de éste de los dípticos y dejar sólo el del patriarca de Roma⁷⁹⁷. Es una medida de la que también se hace eco Juan de Nikiu, quien clama contra ella porque no se había producido nunca antes. Se trata de un intento por parte de Justiniano de borrar el recuerdo de aquéllos prelados que se habían opuesto a su política religiosa, constituyendo una aplicación de la *damnatio memoriae* a la Iglesia⁷⁹⁸.

3.4. El V Concilio Ecuménico (II de Constantinopla, 553): Justiniano y los deseos de unidad

El II Concilio de Constantinopla (V Ecuménico) fue convocado por Justiniano en el vigésimo sexto año de su reinado (553), con vocación ecuménica y la intención de superar de una vez las divisiones existentes en la Iglesia y por extensión, en un Imperio que volvía a estar presente en el Occidente. Es tentador pensar que en estos momentos, Justiniano se veía a sí mismo como un continuador de la obra de Constantino el Grande, unificando la romanidad nuevamente en lo político y en lo religioso. El modo en el que es descrito el inicio de las sesiones deja poco lugar a dudas de esa vocación universalista: «Varios patriarcas, obispos, monjes, eremitas y laicos de todas las regiones se congregaron en la Capital por la cuestión de la fe»⁷⁹⁹. En un primer momento, el objetivo del concilio era tratar de acabar con el brote origenista que había tenido lugar en la *Nea Laura* de Jerusalén, que amenazaba con deponer al patriarca Eustoquio (552-563/4). Según Evagrio Escolástico, uno de los principales problemas era la dispersión de los monjes, señalándolos de nuevo como un elemento de desestabilización en el patriarcado y el Imperio. Entre los origenistas, destaca la figura de Teodoro, obispo de

⁷⁹⁴ *Liber Pontificalis*: § XLI, p. 157.

⁷⁹⁵ *Liber Pontificalis*: § XLI, pp. 158-159.

⁷⁹⁶ Teófanos: AM 6039, 225; Malalas: XVIII, § 111, p. 291. Juan Malalas alude a estos mismos hechos de manera somera, situándolos ca. 550, como ya hemos apuntado.

⁷⁹⁷ Teófanos: AM 6042, 227; Malalas: XVIII, § 107, p. 290. El punto en el que discrepan ambos cronistas es en la datación del acontecimiento. Según Malalas, habría tenido lugar antes de la llegada de Vigilio a Constantinopla, mientras que para Teófanos sucedió ca. 549-550.

⁷⁹⁸ Juan de Nikiu: § XC, p. 394.

⁷⁹⁹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 126.

Cesarea de Capadocia y hombre próximo a Justiniano. Fue este personaje quien se encargó de introducir la cuestión de los *Tres Capítulos* como una cortina de humo que había dejado de ser un problema perentorio para la Iglesia desde los edictos de una década antes. Para los escritores eclesiásticos, la Providencia había dispuesto todo para que las falsedades de unos y otros fueran anatematizadas⁸⁰⁰. El asunto que compete es la unidad de la Iglesia, por lo que la primera cuestión tratada fue la de los obispos orientales perseguidos. Pero la *Crónica de Zuqn n*, basándose en aquéllas partes que no se han conservado de la *Historia Eclesiástica* de Juan de Éfeso, les da un mayor protagonismo a los monjes eremitas, campeones de la fe monofisita, de quienes dice eran concedores de los dogmas de la verdadera fe y de las Sagradas Escrituras. Tuvieron la clarividencia de que en aquel Concilio no iba a darse ninguna solución satisfactoria a la división de la Iglesia y por eso se marcharon sin que nadie supiera adónde. Esto irritó a todo el mundo, incluida Teodora –monofisita– quien intentó encontrarlos, pero todo fue inútil. El cronista cierra la entrada diciendo: «La asamblea [i.e. el Concilio] fue despedida sin que nada se hubiera logrado»⁸⁰¹.

La cuestión que planea sobre las reuniones era si es posible anatematizar o no a los muertos, en referencia a los tres teólogos antioquenos fallecidos hacía ya demasiado tiempo. Es en estas sesiones donde se va a destacar la figura de Eutiquio, *apocrisario* del obispo de Amasea (act. Amasya, NE. de Turquía) y recién nombrado patriarca de Constantinopla (ca. agosto de 552-565), favorable a la condena de los *Tres Capítulos*. La descripción que hace de él Evagrio Escolástico es bastante clara acerca de la postura que muchos ortodoxos adoptaron ante este concilio; reconoce que era un hombre que conocía la Sagradas Escrituras, pero por ello no dejaba de ser un mediocre que se dirigía al resto de clérigos reunidos en Constantinopla con desprecio⁸⁰². Lo que se está siguiendo en las sesiones de este Concilio es un juicio a las obras de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cyro e Ibas de Edesa, que fueron leídas en voz alta y analizadas al detalle en presencia de Justiniano, a quien Eutiquio de Constantinopla convierte en remedo del rey veterotestamentario Josías, quien para purificar Jerusalén sacó de sus sepulturas a los sacerdotes paganos y quemó sus restos (2 Cr, 34, 4-7).

La condena de los *Tres Capítulos* en el Concilio de 553 aduce a las mismas razones ya expresadas en los anteriores Edictos imperiales: se les condena porque rechazan los Doce capítulos de Cirilo de Alejandría y por tanto el I Concilio de Éfeso, convirtiéndolos en filonestorianos; una condena que no se ciñe sólo a la plana habitual de anatematizados, sino que se extiende a todos aquéllos que en algún momento escribieron a su favor⁸⁰³. Es llamativo cómo no hay ninguna alusión ni a Calcedonia ni al *Tomus* del papa León, sino que todo vaya dirigido a eliminar de la Teología considerada ortodoxa, cualquier atisbo de humanidad en Cristo. Esta particularidad es lo que ha dado pie a que muchos autores hayan hablado de neocalcedonianismo para referirse a la situación resultante tras el Quinto Concilio. Una doctrina en la que precisamente se rebajan aquellos aspectos que pudieran sonar a nestorianismo, como las dos naturalezas –la humana y la divina–, pero sin caer en un monofisismo radical, de ahí que empiece a hablarse de una síntesis entre ambas naturalezas. Pero, como ya hemos indicado, la solución no satisfizo a todo el mundo. Por un lado, el sector encabezado por Vigilio y los occidentales, que se negaron a aceptar el anatema contra los *Tres Capítulos*, y por otro, los monofisitas, para quienes la nueva doctrina era insuficiente.

En el año 557-558 (869 AG) hubo un nuevo intento por llegar a un acuerdo para reunificar la Iglesia, esta vez un grupo de monjes egipcios se dirigió a la Capital y, según el cronista, hubo un encendido debate, aunque reconoce que no existía por ninguna de las partes «flexibilidad» y

⁸⁰⁰ Evagrio Escolástico: IV, § 38, pp. 244-245.

⁸⁰¹ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 126.

⁸⁰² Evagrio Escolástico: IV, § 38, p. 246.

⁸⁰³ Evagrio Escolástico: IV, § 38, pp. 247-248.

los monjes volvieron a embarcar sin haber llegado a ningún acuerdo⁸⁰⁴. Esta noticia debe conectarse con la entrada que para el año 559-560 (871 AG), da la *Crónica de Zuqn n*. Ese año, cuenta Juan de Éfeso/*Crónica de Zuqn n*, que Justiniano convocó a Constantinopla a «*scholastici, grammatici, monjes y a los patrones de barcos de Alejandría, Me r n y Aigyptos [...]. Porque todos los patrones de los barcos que transportaban el trigo para el tesoro público eran creyentes (i.e. monofisitas)*»⁸⁰⁵. Los marineros dieron una lección de humildad al emperador al rechazar la invitación a participar en los debates: eran hombres acostumbrados a luchar contra el mar y no estaban hechos a los debates teológicos. Se comprometieron con Justiniano a que en su próximo viaje a Constantinopla traerían consigo a los doctores y oficiales alejandrinos para que discutieran sobre la fe, dando el emperador la orden de que así se hiciera. Los debates entre el emperador y los alejandrinos se realizaron entre dos posturas firmes poco o nada dadas a ceder, por lo que no se llegó a ningún acuerdo entre las partes⁸⁰⁶. Hay un reconocimiento a la difunta emperatriz, la «creyente» Teodora, que albergó en sus dependencias del Palacio a la delegación alejandrina⁸⁰⁷.

Después de todos los esfuerzos de Justiniano, al final de su vida habría abandonado la fe ortodoxa (¿monofisita?) y se habría decantado por los *fantasiastas* de Julián de Halicarnaso, negando que el cuerpo de Jesús fuera corruptible porque el de la Virgen María tampoco lo era. Sigue relatando que promulgó un edicto según el cual esta herejía se convertía en «oficial» y todo aquel que se opusiera debía ser enviado al exilio. El cronista achaca a este cambio de orientación la agilización de la muerte de Justiniano, como castigo por haberse apartado de la ortodoxia⁸⁰⁸.

4. LOS ÁRABES Y EL CRISTIANISMO: ¿LA CREACIÓN DE UNA IGLESIA NACIONAL?

¿Cuál fue el impacto que tuvo el cristianismo sobre los árabes durante la *hiliyya*⁸⁰⁹? Es esta una pregunta que surge de la lectura de las fuentes, no sólo de las islámicas, sino de su confrontación con las romano-cristianas y las persas. Las primeras pertenecen a la Romanía, el Estado cristiano que recogió la herencia del Imperio romano de Oriente sobre las bases asentadas por Constantino I el Grande (306-337); las segundas nacen en la Persia sasánida, a pesar de que hayan llegado hasta nuestros días a través del trabajo de historiadores musulmanes posteriores. En este sentido, hay que tener presente que los territorios gobernados por los Š hanš h-s se convirtieron en lugares de asentamiento para importantes comunidades heréticas cristianas, como los nestorianos o los monofisitas, que huyeron de las persecuciones lanzadas contra ellos desde la ortodoxia fijada en el Concilio de Calcedonia (451), aunque se trata de un Estado con una religión oficial, el mazdeísmo, distinta del cristianismo.

Centraremos pues nuestra atención en los aspectos religiosos, entendiéndolos como una manera de interpretar el mundo en el que se insertan estos grupos y con los que van a contar las élites para articular un discurso y un modelo de sociedad, sin olvidar la coyuntura política en la que nos movemos.

La Antigüedad Tardía es un período marcado, en Oriente, por el enfrentamiento entre los dos grandes imperios. Y ejemplos no nos faltan. Baste sólo recordar que cuando Diocleciano (285-305) accede al poder imperial tras el asesinato de Caro en 284, lo hace estando en el

⁸⁰⁴ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 129.

⁸⁰⁵ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 131.

⁸⁰⁶ *Crónica de Zuqn n*: III, pp. 131-132.

⁸⁰⁷ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 132.

⁸⁰⁸ *Crónica de Zuqn n*: III, p. 136; Evagrio Escolástico: IV, § XXXIX, pp. 241-242.

⁸⁰⁹ Según la historiografía islámica, este período abarcaría desde la muerte de Jesús hasta el nacimiento del profeta Mu ammad, es decir, desde el s. I-VI d.C., que se caracterizó, siguiendo una interpretación de la Historia desde el Islam, por la ausencia de una Revelación divina. Vid. “Dj hiliyya”, en *Encyclopédie de l’Islam*, 2ª ed, 2 (1965), pp. 393-394.

frente, luchando contra Persia⁸¹⁰. No es sólo una guerra por la hegemonía sobre un territorio, sino que tiene a su vez una dimensión ideológica: el enfrentamiento entre dos cosmovisiones distintas y opuestas, que luchan por imponerse. El racionalismo heredero de la tradición filosófica greco-romana enfrentado a una interpretación sobrenatural, mágico-religiosa –si se quiere– de la realidad, si bien estas apreciaciones no son algo inamovible, sino una caracterización *grosso modo*.

La piedra de toque que nos lleva a querer profundizar en este campo es un fragmento que encontramos en la obra de un autor musulmán, perteneciente a una de las familias más destacadas del estamento intelectual de la ciudad iraquí de Kufa, el *Kit b al-A n m* (=El libro de los Ídolos) en el que Hišam ibn al-Kalb († 819) hace una relación del «panteón» preislámico. Al llegar a la diosa Man h y su santuario, en la ciudad costera de al-Maşallal entre La Meca y Ya rib, dice que había depositadas dos espadas pertenecientes a al- rith ibn-ab -Šamir al- ass ni: *Mi am* y *Ras b*, que Mu ammad († ca. 632) regaló a su yerno ‘Al (656-661) cuando éste conquistó la ciudad⁸¹¹. Nada raro de no ser porque al- ri es el Aretas⁸¹² († ca. 570) de las fuentes romanas, el rey ass ni que –como se irá viendo– se convirtió en el principal valedor del monofisismo. Podríamos preguntarnos ¿por qué un rey cristiano ofrece un exvoto en un templo pagano? ¿Se trataría de una iglesia cristiana bajo advocación de la Virgen María u otra santa? El mismo interrogante se presenta cuando Mas’ d († 956) en su *Kit b Mur al- ahab wa-ma’ din al- awhar* (=Libro de las Praderas de Oro y las Minas de Piedras Preciosas), hace referencia a la reconstrucción del templo de la *Ka’bah* en La Meca por parte de ‘Abd al-Mu alib, abuelo del Profeta, reseñando la existencia previa de dos imágenes que fueron destruidas y mandadas copiar exactamente igual para devolverlas a su lugar originario: una en la que aparecía Abraham con las flechas adivinatorias y otra de Ismael a caballo⁸¹³, lo que nos lleva a asociarlas a los iconos de la tradición cristiana oriental, pero sin perder de vista su posible filiación con el judaísmo, en el que la producción de imágenes queda atestiguada en sinagogas como la de Dura Europos. La primera evidencia del cristianismo en Arabia la tenemos en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, donde menciona a Panteo el Filósofo y sus viajes misionales, en el transcurso de los cuales llegó a la India encontrando allí a gentes que conocían el Evangelio de Mateo, pero con la particularidad de que éste estaba en caracteres hebreos, llevado allí por Bartolomé⁸¹⁴.

Como se puede ir entreviendo, la situación en el Próximo Oriente es muy compleja. En una guerra casi endémica, no fueron sólo Persia y la Romanía las que se enfrentaron, pues con ellas lo hicieron las distintas tribus árabes aliadas de ambos imperios. Los Ban ass n y los Ban La m van a dirimir sus desacuerdos aprovechando esta situación, convirtiéndose ambos en un elemento de desestabilización.

4.1. Los árabes y el Imperio entre los siglos III-V d.C.

Existe una mayor interconexión entre las distintas áreas de lo que en un primer momento se hubiese podido pensar. Así, el historiador latino Amiano Marcelino († ca. 380) al relatarnos en su *Res Gestae* las campañas de Juliano el Apóstata (360-363) contra Š p r II (309-379)

⁸¹⁰ Fr. G. MAIER, *Las transformaciones...*, op. cit., p. 16.

⁸¹¹ N. AMIN FARIS, *Hišam ibn al-Kalb. The Book of Idols. Being a translation from the Arabic of the Kit b al-A n m*. Princeton, 1952), [cit.: al-Kalb]: al-Kalb: 14-15, pp. 12-13.

⁸¹² La etimología de este nombre árabe es muy llamativa. La raíz *rt* corresponde al verbo arar y se le solía poner a los niños nacidos en el mes del arado de la tierra. Vid.: Y. E. MEIMARIS y K. I. KRITIKAKOU-NIKOLAROPOULOU, *Inscription from Palaestina Tertia*, vol. 1a: *The Greek inscriptions from Ghor es-Safi (Byzantine Zoora)*, Atenas, 2005, 21, p. 116.

⁸¹³ Ch. BARBIER DE MEYNAR y P. DE COURTEILLE, *Les prairies d’or*. París, 1965 [cit.: Mas’ di], Mas’ d: III, 1454, pp. 562-563.

⁸¹⁴ Eusebio de Cesarea, *HE*: V.10.2-3.

menciona la presencia de contingentes árabes, tanto en un bando como en otro. Eran tropas auxiliares del ejército romano cuyo principal cometido fue el de servir como fuerzas de choque o avanzadillas que debían asegurarse de que no hubiera ninguna reacción inesperada en las ciudades que acababan de rendirse⁸¹⁵. Es el mismo cometido que tenían entre los persas, que contaban con el apoyo de un jefe tribal «llamado Podosaces, *filarco* de los sarracenos asanitas, ladrón famoso que había demostrado toda su crueldad en nuestro territorio»⁸¹⁶.

Podríamos pensar que se trata de un testimonio aislado sin más continuidad. No obstante, la historiografía islámica también se hace eco de estos sucesos, de la mano de uno de sus principales historiadores, al- abar († 923) autor de *Ta' r j al-rus l wa-l-mul k* (= *Historia de los profetas y los reyes*), de donde podemos extraer importante información acerca de Persia – él mismo era de origen iranio–, así como de los reinos árabes pre-islámicos y sus relaciones con los dos grandes imperios. Y a pesar de que narra los mismos hechos que Marcelino, da una versión completamente distinta de lo que fue la participación de los auxiliares árabes en esta campaña: «Las tropas árabes en el ejército de Luly n s (=Juliano) le pidieron salir al ataque contra S bur (=Š p r) y él aceptó»⁸¹⁷. Esta fue la reacción de los árabes contra la política de castigo llevada a cabo por el Š hanš h, que de este modo castigaba a las tribus que desde Bahrein habían invadido Persia aprovechando su minoría de edad.

Esto nos lleva a tener que referirnos a la dispersión geográfica de los grupos tribales. La imagen tradicional los ubica generalmente en la Península Arábiga, y en las regiones de Siria-Palestina y Mesopotamia. Sin embargo, no tenemos en cuenta que se trata de grupos seminómadas y que hay dos franjas costeras: el Mar Rojo y el Mar de Persia, que conectan Arabia con las costas egipcias e iraquíes respectivamente. Para certificar la presencia de grupos árabes en África oriental, Amiano Marcelino vuelve a ser nuestra fuente principal, pero no la única. Se ha conservado el testimonio de un santo que vivió en un monasterio de la Península del Sinaí, San Nilo⁸¹⁸, que cita la existencia de unos grupos que se extienden «ἀ ὀ Α μ ῖ , ῖ μ ῖ»⁸¹⁹, lo que abre enormemente el abanico. Es la misma ubicación que nos ofrece la *Res Gestae* que sitúa a orillas del Mar Rojo a los «árabes escenitas, a los que ahora llamamos sarracenos»⁸²⁰. A ellos habrá que añadir la alusión que al respecto hace Eusebio de Cesarea († 339) en la *Historia Eclesiástica*, dedicados posiblemente al tráfico de esclavos con la provincia de Egipto⁸²¹. Son las únicas fuentes que hablan abiertamente del establecimiento de estos grupos tribales en Egipto y parece ser que los autores posteriores lo dan como algo conocido. Sólo Procopio de Cesarea († ca. 570) y Cosmas Indicopleustes († ca. 560) hablan en sus respectivas obras de grupos de bárbaros que habitan en las tierras comprendidas entre el Egipto romano y el reino abisinio de Ax m, cristianizado por vez primera a mediados del siglo IV, a pesar de que volvería a adoptar el paganismo como religión⁸²². ¿Estamos ante unas migraciones en busca de mejores condiciones de vida?

⁸¹⁵ M^a L. HARTO TRUJILLO, *Amiano Marcelino. Historia*. Madrid, 2002 [cit.: Amiano Marcelino], Amiano Marcelino: 24, 1, 10.

⁸¹⁶ Amiano Marcelino: 24, 2, 4.

⁸¹⁷ C. E. BOSWORTH, «The S s nids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen», *History of al- abar*, 5 (Nueva York, 1999), [cit.: Al- abar : 5], Al- abar : 5, p. 60.

⁸¹⁸ Sobre esta figura: P. W. HARKINS, “Nilus of Ancyra, St.”, en *New Catholic Encyclopaedia*, 2nd ed., 10 (2003), pp. 396-397.

⁸¹⁹ S. NILI, « μ ῖ », en J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. LXXIX, col. 612 [cit.: San Nilo].

⁸²⁰ Amiano Marcelino: 22, 15, 2; 23, 6, 13.

⁸²¹ Eusebio de Cesarea, *HE*: VI, 42, 3-4

⁸²² Procopio de Cesarea cita a *nobatas* y *blemies* a los que se pagaba un estipendio: Procopio, *BP*: I, 19, 20. Por su parte, Cosmas Indicopleustes es un poco más explícito y habla de una región a la que denomina con el nombre de «Berbería», frente a las costas de Arabia: W. WOLSKA-CONUS, *Kosmas Indicopleustes. Topographie Chrétienne*. Paris, 1968 (cit.: Cosmas Indicopleustes), Cosmas Indicopleustes: vol. 1, II, 26. Muy posiblemente Juan Mosco, en el *Prado Espiritual*, haga referencia a esta misma región cuando habla de unos «bárbaros de Egipto y Tebas» al citar a unos monjes que son asaltados: Juan Mosco: pp. 43-232, cap. 34. En otras fuentes islámicas también se

Para el lado oriental de la Península Arábiga, al-Tabarī narra las expediciones de conquista lanzadas por el primer Šahānšāh de la dinastía sasánida, Ardašīr I (224-241). El principal objetivo fue Bahrein, donde el rey Sanatruq fue sitiado, venciendo la ciudad por «la necesidad». Se convertiría en un lugar de «colonización» para los soberanos persas, como lo demuestra la fundación de la ciudad de al-Batt, tras la derrota de una reina que se rebeló. Pero sin embargo fue con Šāpūr II cuando se hizo más por materializar la presencia persa en Bahrein⁸²³. También estuvieron muy interesados en el control del reino de Himyar, en el sur de Arabia, presentado como una tierra rica –imagen que compartirían con los romanos–⁸²⁴, siendo objeto de algunas campañas militares como la que llevó a cabo Bahm V Gur (420-438) con «las tierras de los negros en la región del Yemen»⁸²⁵, cuyo resultado fue un gran número de cautivos llevados a Ctesifonte.

Como se puede observar, tanto la Romanía como Persia luchaban por asentar su influencia sobre la Península Arábiga, pieza imprescindible en los tráficos comerciales, ya que era la puerta de entrada para las mercancías que llegaban desde el Índico. Debió existir un intenso tráfico, tanto de personas como de mercancías, a lo largo y ancho de los mares Rojo y Pérsico, que vendrían a corroborar las tesis de José Soto cuando afirma que la decadencia del Egipto romano no se produjo hasta la conquista islámica por parte de los contingentes de ‘Amr (ca. 642)⁸²⁶. Y es que el Nilo seguiría siendo la principal arteria comercial que redistribuía los productos que llegaban al puerto axial de Adulis o los controlados por los «bárbaros» antes citados y que ejercerían un papel fundamental en ese comercio, demostrando que el término «bárbaro» no implica un atraso cultural ni tecnológico.

Cosmas Indicopleustes deja entrever la capacidad que estos pueblos tenían para poner en pie una flota que les permitía enlazar con los puertos persas. Ahora bien, Procopio de Cesarea remarca que no usan el hierro en la construcción de sus navíos y sigue diciendo que por ley lo tienen prohibido⁸²⁷. En su estudio sobre los orígenes de la marina islámica, Jorge Lirola menciona la ausencia de clavos de hierro para unir las cuadernas de los barcos, y lo hace citando a autores como Ibn ‘Ubayr († 1217) y Marco Polo († 1323), que aluden a la oxidación de este metal a causa del agua y el salitre⁸²⁸. Parece una explicación plausible y dentro de la lógica, que podría llevarnos a plantear otra cuestión no menos importante: los costes de fabricación de estos elementos sería elevado, tal vez por la falta de materia prima.

Qué duda cabe que las rutas comerciales son a su vez vías de entrada para las ideas y las formas culturales y, como hemos puesto de manifiesto, éstas llegaban hasta los rincones más recónditos del mundo conocido en la Antigüedad Tardía, lo que podría explicar la expansión de la religión cristiana más allá de las fronteras de la Romanía.

Las primeras noticias que tenemos acerca del cristianismo entre los árabes se las debemos a Eusebio de Cesarea. Pero antes de continuar, debemos hacer una puntualización: en el año

habla de «beréberes» referidos a la Península Arábiga. Al igual que sucede con este mismo término tanto en latín como en griego, hace referencia a gentes que no hablan la lengua culta, en este caso el árabe, ¿estamos ante restos de antiguas culturas pre-islámicas?: H. ZOTENBERG, *‘Abd al-Malik ibn Muhammad (Abu Mansūr). Histoire des Rois des Perses*. Ámsterdam, 1979 [cit. Tha’lab], Tha’lab : p. 158. Sobre la cristianización de Etiopía: E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire. De la disparition de l’Empire d’Occident à la mort de Justinien (476-565)*. París-Bruselas-Amsterdam, 1949, p. 103.

⁸²³ Al-Tabarī : 5, pp. 15-16; A. CHRISTENSEN, *L’Iran sous les Sassanides*. Copenhague, 1944, p. 235; J. LIROLA DELGADO, *El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (28-60 H./649-680 C.)*. Granada, 1990, p. 35.

⁸²⁴ Tha’lab : p. 156; Cosmas Indicopleustes: II, 50.

⁸²⁵ Al-Tabarī : 5, p. 106.

⁸²⁶ J. SOTO CHICA y E. MOTOS GUIRAO, «Guerra, sociedad, economía y cultura en la Alejandría y en el Egipto disputados por bizantinos, persas y árabes (602-642)», en L. Á. García Moreno, y M^a J. Viguera Molins, *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*. Alcalá de Henares, 2008, pp. 11-51.

⁸²⁷ Cosmas Indicopleustes: II, 47; Procopio, *BP*: I, 19, 25-26.

⁸²⁸ J. LIROLA DELGADO, *El nacimiento...*, *op. cit.*, p. 48.

106 d.C., el emperador Trajano (98-117) anexionó el antiguo reino nabateo al Imperio, creando la provincia de Arabia, con capital en la ciudad de Bors, dando lugar a una mezcla entre los nabateos árabes y el elemento grecorromano⁸²⁹. No son éstas las tribus sarracenas que viven en el desierto sirio-arábigo y que posteriormente entrarán en la Historia.

Como decíamos, el primer indicio lo podemos datar en el siglo III. Eusebio de Cesarea menciona la petición de ayuda hecha por parte del gobernador de Arabia a su colega de Egipto y al obispo de Alejandría, quienes enviaron a Orígenes († 254) para que solventase el problema⁸³⁰, aunque Eusebio no diga cuál fue. Por Jorge Sincelo sabemos que durante el gobierno de Filipo el Árabe (244-249), uno de los muchos emperadores que se sucedieron a lo largo del medio siglo que duró la Anarquía Militar, se extendió por la provincia de Arabia la doctrina herética de la muerte del cuerpo y el alma, que volverían a la vida tras la Resurrección, y hubo que convocar un sínodo⁸³¹. Al margen de las causas, lo que se evidencia es que la sede patriarcal alejandrina era la más poderosa en el Oriente cristiano, hasta el punto de extender su influencia hasta la provincia de Arabia, aun cuando el cristianismo no había salido todavía de su posición subordinada dentro del Imperio romano.

Tampoco es desdeñable el hecho de que esté envuelta la autoridad romana. La percepción que el poder imperial tiene del cristianismo en estos momentos se asemejaría más a la que se impondría a partir de los protocolos firmados por Constantino y Licinio en 313, según los cuales, se decretaba la libertad de culto en el Imperio, que a la postre no fue sino el principio de una política que acabaría por beneficiar al cristianismo –aunque para ser más exactos debamos decir que ayudó a la Ortodoxia– y a su estamento clerical, a los que eximió de todas sus responsabilidades civiles⁸³².

Pero vayamos un poco más allá de lo evidente. El hecho de tener que recurrir a una autoridad civil y religiosa ajena a la propia provincia evidencia la expansión del cristianismo en Arabia y la capacidad que tendrían sus controversias internas para causar problemas de orden público; de ahí que se busque una mediación externa, neutral, que permita zanjar las disputas con el menor impacto posible. Lo que está sucediendo en Arabia no es una excepción dentro de unas comunidades cristianas que aún no han establecido un canon de libros sagrados ni un dogma propios, que no llegarán hasta 325 con el Concilio de Nicea. El obispo de Bors, Berilo, pretende establecer una variante particular del cristianismo en su diócesis, afirmando que:

Nuestro Salvador y Señor no preexistía con propia delimitación de ser antes de residir entre los hombres y tampoco poseía divinidad propia sino únicamente la del Padre, que habita en él⁸³³.

El impacto de estas ideas conllevó la convocatoria de un sínodo para tratar de poner coto a unos pensamientos que se parecen mucho a los que posteriormente expondría Arrio († 336), que situó a la Iglesia ante la primera herejía capaz de dividirla seriamente.

Podemos ir viendo aquí una de las tendencias de base en las querellas cristológicas posteriores: el enfrentamiento entre las facciones del cristianismo que habían introducido en su concepción religiosa algunos conceptos de la filosofía greco-romana y los que pretendían mantener la pureza del monoteísmo, que podríamos calificar como más próximos a los postulados del judaísmo. De esta manera, los teólogos árabes se opusieron a la teoría de la transmigración de las almas, de impronta neoplatónica. Según ellos, el alma muere con el cuerpo para resucitar posteriormente el día del Juicio Final⁸³⁴. De lo que no podemos dudar es

⁸²⁹ I. SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Part 2, *Ecclesiastical History*. Washington, 1995, p. 836.

⁸³⁰ Eusebio de Cesarea, *HE*: VI, 19, 15.

⁸³¹ Jorge Sincelo: p. 523.

⁸³² F. G. MAIER, *Las transformaciones...*, *op. cit.*, p. 47.

⁸³³ Eusebio de Cesarea, *HE*: VI, 33, 1.

⁸³⁴ Eusebio de Cesarea, *HE*: VI, 37.

de la fortaleza que tenía el cristianismo entre los árabes, capaz de poner en tela de juicio las teorías que poco a poco se iban poniendo de manifiesto en la Iglesia. Quizás esto explique por qué en el siglo VI optaron por el monofisismo.

En las listas de participantes en el Concilio de Calcedonia, reunión que representó una profunda fractura en el cristianismo oriental y cuyas consecuencias se irán viendo a lo largo de los dos siglos siguientes hasta llegar a la irrupción del Islam en la región de Siria-Palestina y Egipto, se atestigua la presencia de representantes de los árabes (*sir. ayy y*) y se cita a Eusthateos como representante de la provincia Fenicia Prima y a Yo annan para la de Arabia⁸³⁵. El uso del término *ayy y* en la obra de un autor siríaco como el patriarca antioqueno Miguel el Sirio († 1250), denota que no se trata de los árabes romanizados, de la provincia homónima, sino que se refiriere a los árabes del desierto, que en su calidad de miembros de la Iglesia de Oriente, fueron convocados por el emperador al concilio.

El maniqueísmo también tendría su protagonismo entre los sarracenos, implantándose en al- ra. Prueba de ello es una inscripción bilingüe datada entre 293-294 d.C. que no provendría de Seleucia-Ctesifonte, sino de Palmira, es decir de los árabes aliados de Roma. En ella se citan los nombres de ‘Amr b. ‘ d (Amarô) y la reina adamôr (Zenobia). Las pruebas epigráficas y arqueológicas halladas en las excavaciones en los años 30 y posteriormente en los 70-80, han sacado a la luz los restos de numerosas iglesias cristianas, que habrían pertenecido a uno de los grupos sobre los que posteriormente se levantaría el reino la mí, los ‘Ib d (=devotos), citados por al- abar, que además eran los más avanzados culturalmente. La posterior tradición islámica aseguró que el camino seguido por los misioneros maniqueos fue el mismo que siguió la escritura: al-Anb r, al- ra, D ma, Ya rib y La Meca⁸³⁶.

Los acontecimientos que tuvieron lugar durante los años finales del reinado de Valente (364-378), cuando Mavia –o Mu’ wiya, como aparece en la obra de Gregorio Ab l-Fara o Bar Hebraeus († 1286)– la *filarca* de los árabes, se enfrentó al emperador, dan un giro a la visión que hasta el momento venimos ofreciendo. Los motivos de esta disputa fueron religiosos, en el marco de la pugna contra el arrianismo, la opción por la que había optado Valente, frente al catolicismo niceno defendido por los árabes. El conflicto estalló en 376-377 d.C., según Teófanos el Confesor († 818), con el nombramiento de un obispo. Constantinopla optó por Lucio, que contaba con el visto bueno de la sede alejandrina, donde debía ser ordenado. Sin embargo, la reina Mavia había decidido que ese puesto lo ocupase Moisés, un monje cuya ejemplar vida tenía enorme repercusión entre los sarracenos⁸³⁷. Mavia lanzó una serie de ataques contra las ciudades de Aelia (Jerusalén) y Palmira, todos ellos con victoria sobre los romanos⁸³⁸. Pero más allá del enfrentamiento religioso hay un trasfondo político. El emperador es el encargado de nombrar a los obispos, actuando *de facto* como cabeza de la Iglesia, lo que en este caso equivaldría a una injerencia en los asuntos internos de los auxiliares árabes. Imponer a un funcionario leal a un poder ajeno suponía una merma en la capacidad de acción de Mavia, que de este modo estaría mucho más controlada por Valente, perdiendo así la independencia de la que gozaba. La reina árabe juega con la baza de que su obispo ha de ser ordenado por la nicena Alejandría, enfrentada a la arriana Constantinopla.

Pero no fue éste el final de las relaciones árabo-bizantinas. El 9 de agosto de 378, durante la batalla de Adrianópolis, hubo un contingente de tropas árabes de caballería luchando frente a los godos. Al parecer, formaban parte de la guardia personal de la esposa de Valente, la emperatriz Dominica que moriría ese día⁸³⁹. Muy posiblemente fuesen enviadas por Mavia

⁸³⁵ Miguel El Sirio: t. II, VIII, 10, apareciendo en los nº 93 y 116 respectivamente.

⁸³⁶ M. TARDIEU, «L’arrivé des manichéens à al- ra», en P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais, *La Syrie, de Byzance à l’Islam. VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque International*, Damas, 1992, pp. 15-24; al- abar : 5, p. 22.

⁸³⁷ Sozomeno: VI, 38, pp. 307-309; Teófanos: AM 5869; Bar Hebraeus: VIII, 66.

⁸³⁸ Rufino de Aquilea: 11.6, p. 68.

⁸³⁹ Teófanos: AM 5870; Sozomeno: VII, 1, p. 312; D. WOODS, «The Saracen Defenders of Constantinople in 378»,

como prueba de su lealtad, buscando así congraciarse con Valente. Amiano Marcelino por su parte alude al escuadrón sarraceno que según él, estaba acuartelado en Constantinopla, donde había llegado unos días antes para participar en la defensa de la Capital bajo las órdenes de la emperatriz. Esto coincide con lo que cuenta Zósimo († 510)⁸⁴⁰.

Hay un pasaje en la *Res Gestae* que no tiene desperdicio, acerca de la participación de los sarracenos en Adrianópolis:

Y es que uno de sus hombres, con pelo largo y con todo el cuerpo desnudo con la excepción del pubis, lanzando un alarido ronco y lúgubre, sacó un puñal y se lanzó en mitad de la tropa de los godos. Entonces mató a uno de los enemigos y bebió la sangre que se estaba derramando⁸⁴¹.

Se trata de una descripción dantesca que deja patente el asombro que sintieron los romanos ante unas prácticas guerreras a las que no estaban acostumbrados. Hay especialistas que achacan este fragmento a los prejuicios anti-árabes de Marcelino, resultado de su propia experiencia en las guerras de la época de Juliano⁸⁴². Y sería cierto de no contar con otros testimonios en esa misma línea. El citado San Nilo se refiere a ellos como gentes que no tienen Dios –lo que a ojos de un monje es tanto como decir que carecen de cualquier tipo de civilización– y comen con sus cuchillos, alimentándose con la carne de los camellos⁸⁴³. Procopio de Cesarea alude a tribus antropófagas que llevaban a cabo esta práctica en tiempos de guerra, como hemos visto anteriormente⁸⁴⁴. También se le podría achacar los mismos prejuicios contra los sarracenos, esta vez trasladados a la coyuntura de las guerras de época de Justiniano, de no ser porque una fuente de período islámico, el *Kit b Futuh Ifriq ya wa-l Andalus* (=Conquista del Norte de África y España) de Ibn ‘Abd al-Hakam († 871), cuando relata las primeras luchas de los sarracenos contra los visigodos en Hispania, menciona un episodio de canibalismo⁸⁴⁵. Sería una costumbre propia del pasado pre-islámico, de unas sociedades que viven de la guerra de pillaje, que no habrían perdido a pesar de la instauración del Califato, sino que perduró en el tiempo. Quizás ya no tuviera ese carácter mágico que se le otorgara en un primer momento, pero habría quedado como un arma psicológica para amedrentar al enemigo.

Curiosa, por sorprendente, es la referencia de Cosmas Indicopleustes sobre una comunidad cristiana en la isla de *Dioskórides* (Socotora), cuyos sacerdotes han sido «ordenados en Persia y enviados a estas regiones» para, líneas más abajo, afirmar que él «se fue entendiendo con los indígenas que hablaban griego, venidos de Etiopía»⁸⁴⁶. Sabemos que desde el Concilio de Seleucia de 488, el nestorianismo se convirtió en la forma tolerada de cristianismo dentro de Persia⁸⁴⁷, lo que nos lleva a pensar que los cristianos a los que hace mención Indicopleustes pertenecieran a esta Iglesia. Sin embargo la referencia a Etiopía nos plantea otra posibilidad: que fuesen fruto de las misiones monofisitas enviadas durante del reinado de Anastasio (491-518)⁸⁴⁸ que habrían calado en el reino de Ax m, cuyo soberano, ‘ Il A b (el Negus K leb que aparece en las fuentes romanas como Elatsbaas) se habría convertido al cristianismo en su

Greek, Roman and Byzantine Studies, 37.3 (1996), pp. 259-279, espec. 264, n. 11.

⁸⁴⁰ Amiano Marcelino: 31, 16, 5; J. M^a CANDAU MORÓN, *Zósimo. Historia Nueva*. Madrid, 1992 [cit.: Zósimo], Zósimo: IV, 22, 2-3.

⁸⁴¹ Amiano Marcelino: 31, 16, 6.

⁸⁴² D. WOODS, «The Saracen Defenders...», *op. cit.*, p. 271.

⁸⁴³ San Nilo: col. 612.

⁸⁴⁴ Procopio, *GP*: I, 19, 16.

⁸⁴⁵ E. VIDAL BELTRÁN, *Ibn ‘Abd al-Hakam. Futuh Ifriqiya wa-l-Andalus. Conquista de África del Norte y de España*. Valencia, 1966, p. 42.

⁸⁴⁶ Cosmas Indicopleustes: III, 65.

⁸⁴⁷ I. SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs...*, *op. cit.*, p.703.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 694.

variante monofisita: «Si triunfo en esta empresa [la invasión de Yemen] en el nombre de Cristo me haré cristiano»⁸⁴⁹.

4.2. La Península Arábiga en el juego político del siglo VI

Pero la visión que hasta ahora venimos mostrando de los árabes en este momento, estaría incompleta sin una panorámica sobre el *i z* y el *imy r*, convertidos en escenario secundario de la guerra entre la Persia sasaní y la Romanía. La Etiopía monofisita apoyada por Constantinopla se enfrentó a los yemeníes judíos aliados de los persas. Así, no podemos desdeñar el impacto del **judáismo** y su papel como tronco común del que parten los demás monoteísmos. De hecho, entre los historiadores eclesiásticos, toda interpretación de la doctrina cristiana que se apartase de la ortodoxia pronto era considerada como «una nueva forma de judaísmo»⁸⁵⁰. En estos momentos, es una religión con un fuerte componente proselitista, y así es como lo presenta Sozomeno, en contacto con estas tribus del desierto. Según dice, seguían algunas de las costumbres judías y cita dos: la circuncisión y la negativa a comer carne de cerdo, dos aspectos en los que se diferencian claramente de los cristianos⁸⁵¹. Sin embargo, va a afirmar que no se rigen por la ley mosaica, sino que siguen las costumbres implantadas por Abraham, ya que Moisés «sólo legisló para los que salieron con él de Egipto»⁸⁵². Ibn Warraq afirmará que son estos judíos, a los que identifica con el samaritanismo, los que influyeron en el posterior desarrollo del Islam como religión⁸⁵³. Esto nos lleva a emplear un término controvertido, el de *anf*, sobre cuyo significado no hay acuerdo y numerosos autores lo identifican con aquellos grupos que no son ni judíos ni cristianos pero que siguen ciertos rituales abrahámicos. Otros suelen incidir en la etimología de la palabra, proveniente del siríaco *anp* / pl. *anp*, empleado para designar a los paganos y ateos, como se ve en el uso que le dan determinados polemistas en sus obras contra los musulmanes⁸⁵⁴.

Hemos puesto de manifiesto, existen una serie de rutas comerciales que son aprovechadas por los grupos humanos en sus migraciones. Aquí nos estaríamos refiriendo a grupos semitas que van con sus ganados, lo que nos lleva a la figura de Abraham y a su hijo Ismael, el patriarca de los árabes, que no sería una figura individual tanto como un colectivo desgajado del tronco común representado por su padre, que se habría ido asentando en el Norte de Arabia y el *i z* –Occidente de la Península–, procedentes de Mesopotamia a lo largo del II milenio a.C., con una tradición cultural y religiosa propia. Un culto henoteísta, en el que Yahvé sería la divinidad principal, pero sin excluir el culto a otras deidades locales⁸⁵⁵. No obstante, habrían

⁸⁴⁹ Miguel Sirio: t. II, IX, 17, p. 184.

⁸⁵⁰ A.-J. FESTUGIERE, «Évagre, Histoire Ecclésiastique». *Byzantion*, 45.2 (1975), pp. 187-488 [cit.: Evagrio Escolástico], Evagrio Escolástico: I, 1.

⁸⁵¹ Los *Hechos de los Apóstoles* están repletos de alusiones a los conflictos entre quienes defendían la circuncisión como una condición para asegurarse la salvación, más cercanos al Judaísmo y a su idea de segregación como el pueblo elegido, y aquéllos que pretendían extender el Cristianismo y su mensaje de salvación a los pueblos gentiles. Se basarán para ello en los mandamientos noémicos dados por Yahvé a Noé y de los que está ausente la circuncisión, que ya se habían extendido a consecuencia de la actividad misionera del Judaísmo, aceptada tanto por los judíos de la diáspora como por los que vivían en Palestina; otorgaban a los gentiles que los aceptaban un estadio de semi-prosélitos, aquellos a los que los rabinos llamaban «temerosos de Dios», y se ubicaban un escalón por debajo de quienes aceptaban todos los rituales marcados por la Ley. Tanto en el Cristianismo primitivo como en el Judaísmo, se dio una confrontación entre los valores universales propios de una religión ética y el hecho de considerarse una comunidad/pueblo elegido: Gn 9, 4-7; Hch 11, 1-3 ó 15, 1-29; Sozomeno: VI, 38, pp. 309-310.

⁸⁵² Sozomeno: VI, 38, p. 309.

⁸⁵³ IBN WARRAQ, *The origins of the Coran*. Nueva York, 1998, p. 29.

⁸⁵⁴ Sobre esta cuestión: J. P. MONFERRER SALA, « *anf* < *anp* ». Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema», *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), pp. 177-187.

⁸⁵⁵ Según el relato bíblico, Agar, tras ser despedida por Abraham, estuvo vagando por el desierto de Beer-Şeba durante su segundo y definitivo destierro (Gn 21, 14), al sur de Israel, cercano al Sinaí. Sin embargo, la tradición islámica posterior, tomando como base el Génesis, va a elaborar su propia historia para justificar sus pretensiones sobre Tierra Santa, ya que en Gn 17, 23 se cuenta la circuncisión de Ismael, signo de la Alianza de Dios con su

quedado al margen de la evolución que sufrió el yahvismo a partir del exilio y la reelaboración a la que fue sometido dando origen así al judaísmo.

Esta tesis vendría a explicar la presencia de un judaísmo *sui generis* entre los sarracenos. Uno de los posibles centros sería el santuario de la *Ka'bah*, con lo que enlazamos con la siguiente pieza de este puzzle: el *imyr*, uno de los Estados más poderosos, del que tenemos noticia en la Biblia, con la famosa reina de Saba que fue hasta la corte de Salomón atraída por su sabiduría⁸⁵⁶. Es precisamente esta historia la que servirá a autores posteriores para crear su imagen de esta tierra a la que anteriormente ya hemos hecho alusión. Pero si en este caso debemos destacarlo por algo, es por ser uno de los primeros Estados que habría adoptado el judaísmo como religión, adelantándose en el tiempo al semi-mítico reino de Jazaria. El primer rey que lo adoptó fue Tubba' b. *ass n Ab Karib* en el transcurso de una expedición que lanzó contra las ciudades del *iz*, en especial contra *Ya rib*, donde combatió a los *Ban al-Na r* y los *Ban Qurayza*⁸⁵⁷. Este Estado del sur de la Península Arábiga ejercería una especie de protectorado sobre las tribus del Occidente y el centro⁸⁵⁸, que en cierto sentido estarían sometidas a las políticas de sus reyes.

Volviendo a la obra de al-Kalb, cuando se refiere al templo de *All t* en *T 'if*, al sureste de La Meca, dice que era una «roca» cúbica en la que cierto judío preparaba sus gachas⁸⁵⁹. Podríamos interpretarlo como una muestra más de la burla que se hace desde la elite intelectual musulmana hacia las costumbres de la *ahiliyya*, de no ser por lo que se desprende de las noticias que transmite *Mas' d* al hablar de la expedición de la «Gente del Elefante», que en 570 partió desde el Yemen *ax mí* con dirección una vez más hacia el *iz*. Las tropas yemeníes contaron con el apoyo de la tribu de *aq f* y del profeta *li*, que envió a *Ab Ri l* con ellos para «recoger en La Meca el impuesto sobre el ganado»⁸⁶⁰. La presencia de un profeta podría indicarnos que efectivamente, se trata de un lugar en el que el judaísmo o alguna rama del cristianismo tienen una importante presencia. Es una comunidad regida por una figura carismática que aunaría en su persona el liderazgo religioso y político. No menos significativa es la imagen que se traslada de La Meca como subordinada a *T 'if*, a la que pagaría un tributo posiblemente por emplear unos territorios como pasto para sus ganados.

La isla de *Yótaba*, frente a *Aïla/Elas* (la actual *Aqaba* en el Sinaí) era una de las puertas de entrada para las mercancías que llegaban desde el Índico siguiendo la vía del Mar Rojo; de ahí que en el año 497-498, romanos y árabes se enfrentasen por su control. Según cuenta Procopio de Cesarea, esta ciudad estaba en manos de comerciantes judíos, que vivían en una situación especial con respecto al poder de Constantinopla, rigiéndose de manera similar a como lo harían las repúblicas marítimas italianas, hasta que Justiniano decidió acabar con esta situación devolviéndola al control del Imperio⁸⁶¹.

El judaísmo *imyrí* se caracterizó por su beligerancia, lo que condujo a reyes como *Dh Nuw s* a emprender duras acciones contra aquellas ciudades cristianas que no se sometían a su poder. Una vez más, no podemos quedarnos sólo con el aspecto religioso, sino que se hace

pueblo. Habrá, por otra parte, una serie de variantes que le darán a la historia un carácter propio, como es el hecho de que *Agar* no huyera al desierto sino a un lugar llamado *al-Haram*, región en la que se hallaba La Meca, y de que el pozo que *Yahvé* hizo brotar fuese el de *Zam-zam*, origen de la peregrinación ritual, el *Ha*. Otro aspecto que debemos señalar es la relación establecida entre los dos exiliados y un grupo de *yurhumíes*, originarios del Yemen, que se dirigían a Siria, hasta el punto de que *Ismael* se casó con una mujer de esta tribu: C. CASTILLO CASTILLO Y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones populares judías y musulmanas: Adán, Abraham y Moisés*. Navarra, 2009, pp. 231-234.

⁸⁵⁶ 1Re 10, 1-13; El Corán: 27, 22-45.

⁸⁵⁷ *Al- abar* : 5, p. 170; *Mas' d* : II, 1005, pp. 384-385.

⁸⁵⁸ Procopio, *BP*: I, 19, 14-15.

⁸⁵⁹ Al-Kalb : 16, p. 14.

⁸⁶⁰ *Mas' d* : II, 1010, p. 386.

⁸⁶¹ Teófanos: AM 5990; Procopio, *BP*: I, 19, 3.

necesario abrir el abanico y observar el contexto general de lucha por la hegemonía en el comercio del Mar Rojo y la Península Arábiga. El conflicto religioso sirvió como *casus belli* tanto para el Imperio como para el reino africano de Axum, que vio en esta política anticristiana un motivo para invadir y neutralizar el puerto de Búlicas, que competía con el de Adulis. No obstante, para los yemeníes representaba un obstáculo la presencia de enclaves etíopes en el interior, ya que abría la puerta a posibles incursiones militares como la que tuvo lugar en el año ca. 518⁸⁶².

Uno de los episodios que más repercusión tuvo fue quizás el de los «mártires de Na'ran», ciudad ubicada en la actual frontera entre Yemen y Arabia Saudí, que tuvo lugar el 24 de octubre de 524. Un fragmento del *Libro de los Reyes* es muy clarificador al respecto:

Puesto que vio que no podía ganarla por el combate, les envió a unos sacerdotes judíos, procedentes de Tiberíades, con un hombre de la ciudad de (...) y otro (...) de Mayhab, que era de la tribu de Na'man, que eran cristianos de nombre. Y el tirano Masruq envió con ellos una carta con unas amenazas espantosas, jurando por Adonai, por el Arco y la Torah: “Ningún mal os será hecho si venís a mí espontáneamente y libráis la ciudad de Asfar, pero por el contrario, volveré sobre vuestro país, en paz, al lado de vuestro rey”⁸⁶³.

En primer lugar, hay que destacar la mención que hace a los «sacerdotes judíos procedentes de Tiberíades», indicando la importancia que tendría este reino, capaz de atraer hasta él a una parte de la población judía que viviría dentro de la Romanía. Los «cristianos de nombre», podemos identificarlos con los arrianos que habrían encontrado refugio en el sur de Arabia huyendo de las persecuciones, mientras que los de Na'ran pertenecerían a la Iglesia monofisita, que haría mucho más complicada la sumisión a los judíos Reyes. El juramento que nos describe también merece alguna consideración por lo que representa: el culto a los cuerpos celestes, uno de los elementos que caracterizan a la cultura árabe⁸⁶⁴ y la Torah, en tanto que la Ley judaica regiría en el Yemen.

Por las descripciones dadas en las fuentes, las acciones llevadas a cabo por Dhulnuwas revistieron un carácter de limpieza étnica contra todas aquellas poblaciones que se oponían a su política. Esto no hará más que acrecentar los mitos martiriales, convirtiéndose en un arma ideológica para justificar posteriores intervenciones políticas, económicas y militares. El más destacado de los mártires de Na'ran sería San Aretas, al-Asiri ibn Ka'b, pero las historias hagiográficas procedentes del nestorianismo no van a ahorrarse “historias edificantes” sobre el valor de mujeres y niños para afrontar el martirio⁸⁶⁵.

La historiografía islámica toma como punto de partida los relatos que circulaban entre las comunidades cristianas. Así por ejemplo, Mas'udi recoge la presencia del niño que interpela a la madre para que no apostate. Este autor los cita como la «Gente del Foso» y habla de ellos como «monoteístas», monofisitas y no trinitarios pro-calcedonianos. Dhulnuwas hace una «recreación» de la historia de los tres hebreos en el horno durante el cautiverio de Babilonia, tal y como aparece en el libro de Daniel y que también recoge *El Corán*. Más parcos en palabras son Ibn Is'haq († 767) en la *Sirat Rasūl Allāh* (=Vida del Enviado de Dios) y al-Tabari, a pesar de que recoge la conversión al cristianismo de los habitantes de Na'ran –que se fecha en la primera mitad del s. V–, convirtiéndose en el principal centro del monofisismo en el sur de

⁸⁶² Cosmas Indicopleustes: II, 56; Mas'udi: II, 1008, p. 385; Malalas: 18, 433-434, p. 251; M. VAN ESBROECK, «Le manuscrit Hébreu Paris 755 et l'Histoire des martyrs de Nedjran», en P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais, *La Syrie, de Byzance à l'Islam...*, op. cit., pp. 25-30, espec. 27; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire...*, op. cit., pp. 101-102.

⁸⁶³ M. VAN ESBROECK, «Le manuscrit Hébreu Paris 755»..., op. cit., p. 29.

⁸⁶⁴ Acerca del juramento sobre el arco, no es el único ejemplo que tenemos. En la *Historia de los Reyes de los persas*, Cosroes II Parviz (590-628), rechaza el arco que el príncipe Zor'ar como prueba de su sumisión, ya que para el Šahanshah, los árabes «no valdrían menos que un arco»: Tha'lab: p. 690.

⁸⁶⁵ Teófanos: AM 6015; Miguel Sirio: II, IX, 18; Zacarías de Melitene: III, 8.

Arabia y la posterior matanza llevada a cabo por las tropas provenientes del Yemen⁸⁶⁶.

El relato recogido en el manuscrito *Sinaiticus arabicus* 535 nos introduce de lleno en el trasfondo ideológico que sirvió para hacer una lectura de los sucesos de Na r n. En primer lugar cabe destacar el sustrato semítico subyacente, que lleva a establecer múltiples paralelismos entre la Historia del pueblo de Israel y la del pueblo cristiano, ambos elegidos por Dios, que deben hacer frente a duras pruebas, víctimas de los caprichos de reyes impíos, representados por Nabucodonosor/Dh Nuw s⁸⁶⁷. En la narración, es posible reconocer fragmentos tomados de la Biblia, como si estuviésemos ante un Midrás judío, lo que la inscribe en una tradición netamente semítica, a pesar de la influencia helenística. No menos interesante es la impronta apocalíptica que podemos hallar en determinados pasajes, como el fuego en el cielo durante 40 días y en la identificación de Na r n con la Jerusalén celeste y la del rey imy ri con el Anticristo, aunque sólo sirva como marco para el relato hagiográfico⁸⁶⁸.

Las dos consecuencias más importantes de estos acontecimientos fueron, por un lado, la ya citada reconversión al cristianismo de ‘ Il A b y por otro, la ocupación militar que llevaron a cabo los ax mías del imy r. Esto se tradujo en el establecimiento de un Estado cristiano, por lo que el Mar Rojo se convertía en una región filo-romana, lo que dejaba a la Persia sasánida sin uno de sus principales valedores en la zona⁸⁶⁹. Pero sobre todo supondrá un espaldarazo para el monofisismo que se estaba expandiendo no sólo por la Península Arábiga, sino también por el África oriental.

4.3. *El auge del monofisismo entre los árabes (siglo VI)*

El alineamiento de los árabes con la Iglesia jacobita está relacionado con el Concilio de Calcedonia y con las consecuencias que tuvo para el Oriente cristiano. Según relata Evagrio en su *Historia Eclesiástica*, la oposición al diofisismo se concentró entre los monjes de Palestina, que se rebelaron contra el patriarca acusándolo de haber «traicionado a la fe»⁸⁷⁰. La cuestión religiosa, como ya se vio en tiempos de Mavia, va a ser la excusa para reivindicar una «identidad nacional» con respecto al centro político constantinopolitano. Estamos ante una reedición de la lucha que tuvo lugar en el siglo IV, y al patriarca monofisita en Jerusalén le seguirá el nombramiento de obispos de esta misma Iglesia.

Tras Calcedonia, se estableció que las «dos Fenicias y Arabia» pasasen a depender del patriarcado de Antioquía, mientras que «las tres Palestinas» estuvieron sujetas al de Jerusalén⁸⁷¹. Si se recuerda, al hablar de Orígenes nos referíamos a Alejandría como el centro principal del cristianismo en Oriente, por lo que la nueva organización territorial puede entenderse como un intento mediante el cual restarle poder a la sede del Delta del Nilo. Se trataría de un reequilibrio de fuerzas con respecto al Concilio de Éfeso (431), en el que se condenaron las ideas de Nestorio, del que salió vencedor un patriarcado de Alejandría que se convertiría en uno de los adalides de las tesis monofisitas. Pero asimismo representó el intento por parte de Constantinopla de erigirse en la rectora de la Cristiandad oriental, reclamando para sí el papel no sólo de centro político, como sede del poder imperial, sino también religioso.

Las tribus árabes que se mueven en torno al *limes* estaban inmersas –como vimos– en estas

⁸⁶⁶ Mas’ d : I, 130, p. 55; Al- abar : 5, pp. 200-202; I. SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 711; A. GUILLAUME, *The life of Muhammad: A translation of Ibn Is q’s S r t Ras l All h*. Karachi, 1958 [cit.: Ibn Is q]: pp. 16-18. Sobre la historia de los tres hebreos *vid.*: Dn. 3, 20; El Corán: 85, 4-8.

⁸⁶⁷ J. P. MONFERRER SALA, “Cristianos surarábigos en la primera mitad del siglo VI d.C. Del ‘molde’ a la narración en la ‘Historia de los martirios de Na r n’”, en A. J. Quiroga Puertas (ed.), *Estudios de Literatura y religión en la Antigüedad Tardía*. Zaragoza, 2011, pp. 33-56, espec. 43.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, pp. 48-50.

⁸⁶⁹ Procopio, *BP*: I, 20, 9.

⁸⁷⁰ Evagrio Escolástico: II, 5.

⁸⁷¹ Evagrio Escolástico: II, 18.

controversias cristológicas. En el año 502, sassánies y kindies firmaron un *foedus* con el monofisita Anastasio, después de los ataques que los sarracenos lanzaron contra las ciudades de Fenicia, Siria y Palestina. Era un cambio sustancial en la política de represión que hasta el momento se había venido ejerciendo sobre estos grupos⁸⁷². Tal era su compromiso con la Iglesia monofisita que, según nos informa Juan Mosco († 619) expulsó a los patriarcas calcedonianos de Constantinopla⁸⁷³. De los Ban sassán sabemos que ya eran cristianos antes de la firma del tratado. Lo certifica Mas'udi al hablar de la conversión como consecuencia de su asentamiento en Siria, logrando unificar bajo su mando a todas las tribus árabes de los alrededores para ponerlos al servicio de la Romanía⁸⁷⁴.

Un hito de ese cristianismo entre los sarracenos aliados de Constantinopla será el culto que recibió un santo-soldado que fue martirizado a manos de los persas y por el que los árabes van a sentir una profunda veneración: San Sergio, al que se sumará San Baco, siendo su principal centro Sergiópolis/Rufa⁸⁷⁵. Prueba de esa devoción serán los *martiria* que se erigieron en el territorio dominado por los sassán, dejando interesantes restos epigráficos, como la inscripción trilingüe de Zabadea, en griego, siríaco y un incipiente árabe, datada en 512⁸⁷⁶. Es una lista de nombres en torno a una cruz, con el *alfa* y el *omega*, que pone de manifiesto no sólo el mestizaje existente entre los distintos grupos étnico-culturales, sino también el desarrollo de una identidad propia que los aliados sarracenos pretenden evidenciar por medio del uso de su propia lengua, que intenta ponerse al mismo nivel que las otras dos, y se va a asociar con el monofisismo.

La llegada al poder de Justino I en 518 supuso un viraje desatándose una persecución contra los miembros de esta Iglesia. Al igual que con los participantes en el Concilio de 451, también tenemos listas de los represaliados por la nueva política imperial, entre los que destaca «Juan, obispo de los monjes árabes de *awar n*»⁸⁷⁷, en la región de Siria, que se vio forzado a marcharse al exilio, muchos de ellos optaron por la Península Arábiga. Así, ésta se convirtió en uno de los teatros de operaciones de los sassánies que huían de las presiones ejercidas desde Constantinopla. La muerte de Justino I en 527 y el asenso de Justiniano marcó el retorno de los monofisitas a la primera línea. Con Justiniano se van a dar una serie de condiciones que explicaron una nueva modificación de las posturas hacia el monofisismo.

En primer lugar, la coyuntura bélica. La guerra contra Persia hace que se vea la necesidad de unidad en la región de Siria-Palestina, la más castigada por las incursiones de los sassánies, aliados de los persas, lo que pasaba necesariamente por contar con la participación de los sassánies como única fuerza capaz de hacerles frente. Como segundo condicionante debemos referirnos a la concurrencia de fuertes personalidades que apostaron por el monofisismo. Teodora († 548) y el rey al-irani –el Aretas de las fuentes romanas– influyeron decisivamente, favoreciendo la construcción de una Iglesia monofisita bien asentada en la región del Próximo Oriente, al mismo tiempo que se iba gestando un primer embrión de Estado árabe que pudiese tratar en pie de igualdad con la Romanía y Persia. Su importancia quedaría atestiguada por una inscripción hallada en la ciudad de Seleucia Pieria, el puerto de la ciudad de Antioquía en la

⁸⁷² Teófanos: AM 5994; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire...*, *op. cit.*, p. 91; I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, *op. cit.*, p. 695.

⁸⁷³ *Prado Espiritual*: § 38, p. 72.

⁸⁷⁴ Mas'udi: II, 1076, p. 409 y 1079, p. 410.

⁸⁷⁵ M. WHITBY y M. WHITBY, *The History of Theophylact Simocatta*. Oxford, 1988 [cit.: Teofilacto Simocata], Teofilacto Simocata: V, 1, 7. El culto a San Sergio no será privativo de los sassánies, como lo demuestra el hecho de que el *šahanshah* persa Cosroes II afirmase que el santo lo había asistido en sus combates y le levantase en su honor una serie de monumentos en Persia: A. CHRISTENSEN, *L'Iran...*, *op. cit.*, p. 488; *Prado Espiritual*: § 188, p. 188.

⁸⁷⁶ I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, *op. cit.*, p. 699.

⁸⁷⁷ Miguel Sirio: II, IX, 13, espec. n° 21.

que se lee: «ἐ ἰ... ἦ ὅ ἐ | | ἃ ἔ »⁸⁷⁸. También fue uno de los régulos árabes que enviaron, ca. 540, representantes a la corte del rey Abrahá, como recoge Martindale en su *Prosopografía*⁸⁷⁹.

Sobre este Aretas no hay un consenso, ya que las fuentes recogen a varios personajes con el mismo nombre. Siguiendo a Irfan Shahîd, podemos certificar que a quien nos estamos refiriendo es al hijo de Jabala, un *filarca* árabe que habría protagonizado algunas incursiones a comienzos del siglo VI en Palestina⁸⁸⁰. Las razias que llevó a cabo el rey al-Mundhir –el Alamundaros de los romanos– fue el acontecimiento que dio lugar a la creación de un reino árabe tapón. La impresión que dejó la violencia con la que los árabes se lanzaron contra el territorio romano se refleja en los relatos de los historiadores contemporáneos, como Procopio: «a la mayoría de los cuales [los cautivos] mataba sin ninguna consideración»⁸⁸¹.

Pero Aretas no sería el único líder árabe con el que contaría Justiniano. Abū Karib, Abocárabo, hermano del rey de Gassan, era *filarca* de los kindies y desempeñaría un papel fundamental en la represión de la revuelta de los samaritanos en la primavera de 529. Su importancia para la política oriental del Imperio quedaría de manifiesto en el palmeral que Abocárabo regaló a Justiniano en mitad del desierto y que el emperador aceptó a pesar de su escasa importancia económica y estratégica⁸⁸².

Ambos *filarcas*, Abū Karib y al-ʿArabi, se encargaron de la protección de las distintas provincias fronterizas del Imperio. Palestina Tertia, que se extendía por el Norte del Líbano, Transjordania, el Neguev y el Sinaí, estaban bajo el mandato de los Banū Kindah. Sin embargo, Palestina Secunda y Arabia fueron el lugar destinado para los Banū Gassan, convirtiéndose en el núcleo del futuro reino sarraceno.

La mala reputación del rey Gassaní ha venido marcada por los juicios negativos que sobre él emitió en *De Bello Persico* el historiador Procopio de Cesarea:

[...] o tuvo muy mala suerte o cometió traición en cuanto pudo, pues el hecho es que aún no sabemos nada cierto sobre él⁸⁸³.

No es la única ocasión en la que alude a la posibilidad de que Aretas hubiese cometido traición espoleado por su propia ambición personal cuando, tras invadir Asiria con sus tropas y parte del ejército privado del general Belisario, al mando de Trajano y Juan Glotón, no regresó al campamento romano sino que se marchó con el botín, abandonando a sus aliados, «tras lo cual no se volvió a saber nada de él»⁸⁸⁴. Hacia finales de 550, un enviado persa, Isdigusnas/Yazdwšnasp, lo acusa de combatir a los árabes en tiempos de paz⁸⁸⁵. Y si bien Procopio guarda silencio sobre los cargos formulados contra el rey árabe, no escaparían a los usos habituales en las guerras intertribales. Sin embargo, lo que se puede pensar es que se trata de un rey que se sirve de sus aliados para afianzar su posición frente a los sarracenos, que en modo alguno es hegemónica. Hacia 544 se fecha el enfrentamiento que mantuvo con otro *filarca*, al-Aswad, llamado en las crónicas romanas Asouades⁸⁸⁶.

⁸⁷⁸ J. R. MARTINDALE, *The prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III: AD 527-641. Cambridge, 1992 (2 vols.), [cit.: *PLRE*, III], *PLRE*, IIIA: Arethas, p. 111.

⁸⁷⁹ *PLRE*, IIIA: Arethas, p. 112.

⁸⁸⁰ I. KAWAR (SHAHÎD), «Arethas, Son of Jabalah», *Journal of the American Oriental Society*, 75.4 (1955), pp. 205-216, espec. 206.

⁸⁸¹ Procopio, *BP*: I, 17, 41; Teófanos: AM 6021; Evagrio Escolástico: IV, 12-13; Malalas: 18, 445, p. 259.

⁸⁸² E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire...*, *op. cit.*, p. 288; I. KAWAR (SHAHÎD), «Arethas, Son of Jabalah...», *op. cit.*, pp. 208-209; Procopio, *BP*: I, 19, 8-14; Malalas: 18, 446, p. 261.

⁸⁸³ Procopio, *BP*: I, 17, 48.

⁸⁸⁴ Procopio, *BP*: II, 19, 46; Malalas: 18, 434, p. 252. También encontramos alusiones a este comportamiento en la *Historia Secreta* de Procopio: Procopio, *HS*: II, 23 y II, 28.

⁸⁸⁵ F. A. GARCÍA ROMERO, *Procopio, Historia de las Guerras. Libros VII-VIII: Guerra gótica*. Madrid, 2007 [cit.: Procopio, *BG*], Procopio, *BG*: VIII, 10; *PLRE*, IIIA: Arethas, p. 113.

⁸⁸⁶ *PLRE*, IIIA: Arethas, p. 112 y Asouades, p. 137.

Podríamos preguntarnos ¿qué papel desempeñó la fe monofisita de Aretas en la construcción de esta imagen negativa, de la misma manera que se denigró la figura de Teodora en la obra de Procopio de Cesarea? El *filarca* ass ní es algo más que un «sarraceno», es un hombre que conoce la teología:

La Trinidad es una divinidad, una naturaleza, una esencia; aquel que no firme esta carta será anatematizado⁸⁸⁷.

No estamos escandalizados a causa de la Iglesia de Dios, pero sí por el mal que habéis causado a la fe. Nos alejamos [de vosotros] porque habéis introducido una *cuatridad* en lugar de la Trinidad y porque habéis obligado a los hombres a renegar de la verdadera fe⁸⁸⁸.

Aretas es, al mismo tiempo, producto de su época y del cruce de culturas que ha caracterizado a la región de Oriente Próximo. De nuevo debemos referirnos al aspecto lingüístico, ya que el segundo pasaje citado es la respuesta que el rey árabe le da a Efrén el Judío, enviado desde Antioquía para intentar su conversión a los postulados de Calcedonia. Posiblemente el diálogo entre ambos se estableciese en griego, en tanto que era la lengua de la Iglesia de Oriente, pero Aretas pronto cambia al árabe para dirigirse a sus servidores. Podemos pensar que Miguel el Sirio, en su calidad de patriarca monofisita, se deja llevar por las simpatías hacia este personaje, y que los documentos que se le atribuyen no hayan sido escritos de su propia mano. Sin embargo, debemos tener en cuenta que se trata de un rey aliado de los romanos que debía conocer no sólo la lengua de los generales del Imperio y los eclesiásticos, el griego, sino también el siríaco, la lengua hablada por la población del medio en el que estaban asentados, así como el árabe, empleado por sus siervos. Presentarse diciendo: «Soy un bárbaro y un soldado; no sé leer las Escrituras»⁸⁸⁹ es, a ojos de Irfan Shahîd, una toma de conciencia como ass ní, diferenciado de los romanos⁸⁹⁰.

La hegemonía política, perseguida por Aretas, debía ir acompañada por una preeminencia en lo religioso, pasando por la organización de una Iglesia nacional propia de los sarracenos, distinta de la calcedoniana de Constantinopla. De ahí el hecho de participar personalmente en las discusiones teológicas indicando el papel que se tenía reservado a sí mismo, a imitación del desempeñado por el emperador y el Š hanš h. Él se encargaría del poder civil, mientras que los asuntos religiosos estuvieron en manos de dos preladados, fundamentales en el posterior auge del monofisismo. Por un lado Teodoro, que se dirigió a grupos arabófonos, y por otro Jacobo, en el área de influencia greco-siria⁸⁹¹.

La siguiente pregunta a la que nos lleva esta situación es acerca de la lengua litúrgica. Muy posiblemente sería el griego, ya que ni el árabe ni el siríaco contarían con los términos adecuados para expresar con precisión ciertos conceptos. De hecho, en los documentos en los que se conservan las firmas de los 137 higúmenos de los monasterios para la aceptación del archimandrita de Arabia, la mayoría de ellas eran en griego⁸⁹².

Entre los títulos que se le otorgaron a Aretas se contaba el de *defensor fidei*, que lo reconocía como brazo armado de la Iglesia monofisita; el de *christophilus*, señalándolo como un rey elegido por Dios. Esta implicación e identificación con la Iglesia lleva aparejado el concepto de guerra santa, sobre todo en lo referido a sus enfrentamientos contra al-Mun'ir y los Banu La'm. En este sentido debería leerse el relato recogido por algunas fuentes islámicas de cómo Halima, la hija de Aretas, ungió con aceite a los guerreros de su padre antes de entrar en

⁸⁸⁷ Miguel el Sirio: II, IX, 30, p. 256.

⁸⁸⁸ Miguel el Sirio: II, IX, 29, p. 246.

⁸⁸⁹ Miguel el Sirio: II, IX, 29, p. 247.

⁸⁹⁰ I. SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 752.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 772

⁸⁹² *Ibid.*, pp. 825-831. Sobre los cargos eclesiásticos orientales: P. PAPADOPOULOU, - ..., op. cit.

batalla, como si de un ejército sagrado se tratara. La batalla, el día de Halima, o ‘A n Ub –la fuente de Ub – tuvo sus mártires a los que se erigió un templo en el que ser venerados⁸⁹³. La muerte los puso en pie de igualdad con los demás mártires de la tradición cristiana que dieron su vida por la verdadera fe.

Con el hijo de al- rí se va un poco más allá en esa idea de guerra santa. En la tercera sección del *Chronicon miscellaneum 724 AD* se recoge para el año 569-570 d.C. (881 AG) el enfrentamiento entre al-Mun ir y el la mí al-Nu’ m n III, que en la crónica siríaca aparece bajo la *kunya* [Ab] Q b s⁸⁹⁴, una guerra declarada nada más morir Aretas. Se trata de un episodio más en el enfrentamiento entre las dos grandes confederaciones tribales que se recubre de un halo de sacralidad. En primer lugar, la declaración de guerra se produjo en una fecha tan significativa para los cristianos como el jueves de la Ascensión, cuarenta días después del domingo de Pascua, en el que se conmemora la ascensión al cielo de Cristo resucitado. Pero hay un segundo elemento igual o quizás más relevante que el día: el hecho de presentar la victoria del cristiano al-Mun ir como el triunfo de la Cruz. Obviamente, los términos en los que se da el enfrentamiento entre ass nés y la mías son los de cristianismo *versus* paganismo. Pero quizás deberíamos ir un poco más allá de lo que dice el texto y especular con la posibilidad de que los árabes de al-Mun ir acudieran a la guerra con la cruz como estandarte, recalcando su carácter sagrado. Esto convertiría a los Ban ass n en una suerte de «herederos» de Constantino el Grande, tomado como el fundador de un Imperio cristiano. El paralelismo entre el emperador del siglo IV y el rey árabe es más que evidente por cuanto éste también quería fundar un reino cristiano. Son imágenes que buscan legitimar los discursos del poder.

4.4. *El cenit del reino árabe cristiano*

Los reyes de al- ra eran paganos, y su paganismo era ante todo de fuerte carácter anti-cristiano, lo que no concuerda con algo que ya hemos señalado. Los ‘Ib d eran cristianos, pero éstos no eran más que un grupo de los tres que, según al- abar , estaban en el germen del reino la mí, junto con los Tanu , que vivían en el margen occidental del Eufrates⁸⁹⁵ y formarían la elite guerrera. Por tanto, ese odio hacia los cristianos vendría marcado sobre todo por ser la religión de sus enemigos. Según la *Crónica de 640*, al-Mun ir habría accedido al trono hacia 518 AM (830 AG) por primera vez⁸⁹⁶, pero no dice nada acerca de su filiación. Para ello, debemos recurrir a otras fuentes, que muestran los nexos de unión entre este monarca y el cristianismo a través de su madre que según Mas’ d , era hermana de ‘Amr b. Qab s, y de la que al- abar da el nombre: Hind bt. Zayd Man t b. Zayd All h b. ‘Amr al- ass ní⁸⁹⁷. Teófanos recoge la conversión de al-Mun ir y cómo quisieron apartarlo de la ortodoxia. Tal vez haya que ver la vuelta al paganismo como una parte de la política persa, ya que aceptar el diofisismo era aparecer como partidarios de Constantinopla⁸⁹⁸.

Lo que más impactaría a la Cristiandad oriental fue el sacrificio que realizó de 400 vírgenes capturadas en Emesa ante el templo de Afrodita/‘Uzza en el valle de Na lah, en las inmediaciones de La Meca y a la que se le ofrecían este tipo de holocaustos para ganarse su favor y protección. Por la información que nos da Zacarías de Melitene, debían de ser monjas

⁸⁹³ I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., vol. 2, parte 1, p. 95 ss.

⁸⁹⁴ E.-W. BROOKS, «Chronicon Miscellaneum ad Annum Domini 724 pertinens», en E.-W. Brooks y J.-B. Chabot, *Chronica Minora*, parte II, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri*. París, 1903-1907, pp. 61-119 [cit.: *Crónica Miscelánea 724 AD*], *Crónica Miscelánea 724 AD*: p. 111.

⁸⁹⁵ Al- abar : 5, p. 21.

⁸⁹⁶ *The Chronicle composed in 640 AD* en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 5-24 [cit. en adelante: *Crónica 640 AD*]: *Crónica 640 AD*: p. 14.

⁸⁹⁷ Mas’ d : II, 1061, p. 402; Al- abar : 5, p. 125.

⁸⁹⁸ Teófanos: AM 6005; I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 724.

pertenecientes a la congregación del Apóstol Tomás, pero la cifra de cuatrocientas mujeres quizás sea exagerada y haya que hablar, como propone Shahîd, de unas cuarenta las sacrificadas⁸⁹⁹. Mediante este acto, puso de manifiesto la fortaleza de las divinidades paganas frente al cristianismo de sus enemigos, principalmente los *Qasbiyîs*, que no habían sido capaz de protegerlas.

La identidad religiosa, más allá de la adscripción tribal, tuvo que haber desempeñado un papel mucho más destacado durante el período pre-islámico. El ejemplo lo tenemos en Abramo, un sarraceno cristiano encuadrado en los ejércitos persas, que avisó a los habitantes de la ciudad santa de Sergiópolis, dado que no estaba predestinada a caer⁹⁰⁰. Como se puede ver, el cristianismo no era una religión proscrita entre los *Qasbiyîs*, confirmándose así que la postura beligerante de sus reyes, en especial de Alamundaros, no sería más que un elemento en la lucha ideológica contra sus rivales, buscando el impacto a través de un ataque a sus símbolos. Como sucedería cuando las tropas de Cosroes I saqueen y profanen las tumbas de San Sergio y San Baco el mismo año en el que conquistaron la ciudad de Antioquía⁹⁰¹. Es muy posible que en estas acciones, aunque no se mencione explícitamente, participasen los *Ban La m* y de ahí que pueda fijarse en este acontecimiento la piedra de toque para la configuración de la ideología de guerra santa.

En 554 tuvo lugar el último enfrentamiento entre *al-Qasbiyîs* y *al-Muniriyîs*: ya no están combatiendo bajo las banderas de la Romanía y Persia, sino que lo hacen como dos reyes que quieren dirimir el contencioso que han venido manteniendo. El rey *al-Muniri* entró en territorio de su enemigo, capturando y ofreciendo en sacrificio a Afrodita/*Uzza* a uno de los hijos de Aretas, lo que llevó a una guerra abierta entre ambos que se saldaría con la victoria de los *Qasbiyîs* y la muerte de Alamundaros⁹⁰². Otras fuentes citan que la muerte de *al-Muniri* tuvo lugar en la batalla de *‘Ayn Ubaygh*, en la región de *Qinnasrin*, al norte de la actual Alepo, durante el año 27 del reinado de Justiniano, que proporciona Bar-Hebraeus, o el 865 AG según la *Crónica de 640*, en la que también murió uno de sus hijos, a quien erigió un *martyrium*⁹⁰³. Su muerte lo habría puesto en pie de igualdad con los demás mártires de la tradición cristiana que dieron su vida por la verdadera fe. Con esta victoria, Aretas no sólo habría derrotado a un enemigo, sino que supuso también su afianzamiento en el poder y un espaldarazo a sus intenciones hegemónicas sobre el resto de las tribus árabes. El Dios cristiano había alcanzado una importante victoria sobre los paganos.

Tal tuvo que ser el impacto de esta batalla entre los árabes que incluso tenemos constancia de la misma a través de algunas menciones que de ella se hacen en la poesía preislámica. En una de las *mu‘allaqât*, compuesta por *al-‘Asà*, poeta que vivió a caballo entre los siglos VI-VII en la corte del último rey *al-Muniri* *Nu‘mân III* († *ca.* 602), se expresa de la siguiente manera: «Nosotros somos los caballeros del día claro en la fuente»⁹⁰⁴. El poeta *al-Qasbiyî* *Abû Yaškun* († *ca.* 580) aludió a esta batalla en un poema que cantó ante el rey *‘Amr b. Hind* de *al-Qasbiyîs* compuesto para reivindicar a su tribu frente a las calumnias levantadas por sus rivales: «¿Fueron tales las tribulaciones de nuestra gente, cuando atacó *al-Muniri*? ¿somos acaso pastores del hijo de *Hind*?»⁹⁰⁵. Se puede objetar que esta poesía fue una reelaboración posterior en un medio cultural distinto al beduino, muy posiblemente el persa, dado el énfasis que se pone sobre el carácter caballeresco y el hecho de que la mayoría de ellas sean atribuidas a

⁸⁹⁹ Miguel el Sirio: II, IX, 15; Zacarías de Melitene: VIII, 5, 206-207; *al-Kalb*: p. 21; Bar-Hebraeus: VIII, 78; I. SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs...*, *op. cit.*, p. 720.

⁹⁰⁰ Procopio, *BP*: II, 20, 10-16.

⁹⁰¹ Bar-Hebraeus: VIII, 79.

⁹⁰² Procopio, *BP*: II, 28, 13-14.

⁹⁰³ Miguel el Sirio: II, IX, 30, p. 269; Bar-Hebraeus: VIII, 81.

⁹⁰⁴ F. CORRIENTE CÓRDOBA y J. P. MONFERRER SALA, *Las diez mu‘allaqât. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid, 2005, p. 186.

⁹⁰⁵ *Ibid.* p. 161.

poetas que giraron en torno a la corte la mí, pero no es menos cierto que contiene ecos de tiempos anteriores y entre ellos estaría el recuerdo del último enfrentamiento entre los dos poderosos soberanos.

La posterior historiografía islámica va a tratar el conflicto entre sassánies y la míes como una lucha por la supremacía cultural entre las tribus árabes, una discusión acerca de la nobleza de cada una de las dos casas⁹⁰⁶. En definitiva, no es más que la lucha por demostrar cuál de ellas era la más adecuada para liderar a los árabes. Por otra parte, la poesía y el canto son eficaces armas de propaganda tanto para unos como para otros. Quizás la imagen que se nos ha transmitido a través de esta tradición historiográfica sea deudora de la corriente cultural que se vivía en el Califato 'abbasí, que había adoptado en gran medida el protocolo cortesano de los persas.

En noviembre de 563 Aretas está en la cúspide de su poder. Es el año en el que viajó a Constantinopla para presentar ante Justiniano a su heredero y darle un informe completo acerca de las acciones que llevó a cabo el hijo y sucesor⁹⁰⁷. Según expone Paul Goubert, las intenciones del rey sassaní fueron las de tantear al futuro Justino II (565-578) y a su esposa Sofía, acerca de cuál sería la postura de ambos hacia el monofisismo. Sin embargo pierde de vista algo fundamental: que en ese año Justiniano aún no había decidido quién debía sustituirlo en el trono imperial. Existían dos candidatos, el mencionado Justino y el hijo de su primo Germán, también llamado Justino, al que había enviado al *limes* danubiano para alejarlo de la corte, ya que contaba con las simpatías del ejército⁹⁰⁸. En medio de tal inestabilidad, hubiese sido muy arriesgado por parte de Aretas haberse pronunciado en un sentido u otro. Haciendo gala del pragmatismo que hemos venido evidenciando, muy posiblemente quiso tomarle el pulso al ambiente que se respiraba en Constantinopla, de cara a una vuelta de tuerca más hacia una mayor independencia de acción por parte de los sarracenos.

No obstante, el nuevo emperador, la emperatriz, el patriarca Teodosio y Atanasio, nieto de Teodora, iban a proteger a los monofisitas, llegando incluso a condenar los acuerdos del Concilio de Calcedonia en la primera etapa de su gobierno⁹⁰⁹. Sin embargo, este emperador mostró pronto señales inequívocas de desequilibrio mental. Citando a Juan de Éfeso († 586), el mencionado historiador francés afirma que Justino II «ladra como un perro, a veces balaba como una cabra, maullaba como un gato, cacareando como un gallo»⁹¹⁰ y la única manera que Sofía encontraba para apaciguar a su marido era diciéndole que al- rí, el hijo de Gabala, estaba en el palacio. Así pues, el poder que habría alcanzado este monarca queda fuera de toda duda y esto sólo fue posible gracias a la guerra que había convertido a los aliados árabes en piezas indispensables.

En el tratado de paz de 561-562 se va a escenificar precisamente ese poder de los reyes árabes, ya que fueron incluidos por vez primera en las cláusulas firmadas por persas y romanos. Hubo dos ciudades, D r en la provincia de Mesopotamia y Nísibis desde el lado persa, en las que les estará permitido entrar sin el consentimiento oficial, más allá de sus respectivos territorios en los que se hayan establecidos. En el caso de que rompiesen con lo firmado, serían perseguidos por los ejércitos fronterizos del Estado agredido⁹¹¹. De este modo, prevenían cualquier declaración de guerra a causa de una incursión. Los sarracenos quieren servirse de las negociaciones para alcanzar mayores beneficios, sobre todo en lo referente a las caravanas que

⁹⁰⁶ Mas' d : II, 1080, p. 410.

⁹⁰⁷ Teófanes: AM 6056; Malalas: 18, 496, p. 305; *PLRE*, IIIA: p. 113.

⁹⁰⁸ R. C. BLOCKLEY, *The Chronicle of Menander the Guardsman. Introductory Essay*. Liverpool, 1985 [cit.: Menandro Protector], Menandro Protector: 5.4, p. 53; Evagrio Escolástico: V, 1-3; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los Sasánidas...*, *op. cit.*, p. 13. Agradezco al doctor Soto que me facilitara esta obra antes de su publicación.

⁹⁰⁹ I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, *op. cit.*, pp. 794-795.

⁹¹⁰ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*. París, 1951, t. I : Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice, p. 53.

⁹¹¹ Menandro Protector: 6.1, p. 73

venían desde el sur de la Península Arábiga, cuyas rutas comerciales pasaban por la región disputada por la Romanía y Persia, por lo que, con mucha frecuencia, los comerciantes eran sospechosos de espionaje⁹¹².

A pesar de lo que había sido firmado en el tratado de paz entre Persia y la Romanía con respecto a los aliados árabes, los enfrentamientos entre al-Munir ibn al-Asiri y Qabís ibn al-Munir, que se saldaron con la muerte del rey lamí, llevarían de nuevo a Persia a invadir el territorio de la Romanía. Bar-Hebraeus incide en la división de los *ayy* y en dos grandes grupos: los que se hallaban bajo la órbita de los Banu La'm y por tanto dependientes de Persia, y los aliados de la Romanía, agrupados en torno a los Banu Assan, resaltando su carácter cristiano como principal señal de identidad⁹¹³.

Los árabes aprovecharon las negociaciones de paz para obtener unas condiciones mucho más ventajosas para los subsidios que recibían. Querían aumentar la cantidad que recibían de Persia, pero ésta no estaba dispuesta al parecer a pagar una cantidad fija sino que, como sucedía con los romanos, intentaba negociar la cantidad a pagar. Por consiguiente, podemos deducir a través de las crónicas que el subsidio se pagaba cada cinco años y Ambrus, el sucesor de al-Munir, pretendía convertirlo en anual. Estas pretensiones hay que verlas como un medio para conservar una importante fuente de riqueza ante la perspectiva de no poder seguir contando con los botines de guerra adquiridos en las razias contra las poblaciones de la Romanía⁹¹⁴.

Según Menandro Protector, hacia 565, los árabes escenitas, aquellos que vivían en el desierto, estaban sin líderes, «algunos clientes de los romanos y otros de los persas»⁹¹⁵. Esto va a suponer que ni Constantinopla ni Ctesifonte tengan a un interlocutor para negociar, lo que da a la situación una mayor complejidad. Obviamente no se está refiriendo ni a *assanés* ni a *lamíes*, sino a aquellas tribus que se movían a lo largo y ancho de los desiertos de Siria-Palestina y Arabia, pero que recibían un estipendio por parte de Justiniano para que no atacasen el *limes* romano. Cosroes I Nowšrván (531-579) pretendía que Justino II continuase pagándoles para que dejasen de representar una amenaza para Persia⁹¹⁶. Pero ¿qué le impedía al Šhanšh acabar con esos rebeldes por la fuerza? Como respuesta, se pueden establecer dos hipótesis:

- a) el apoyo de Constantinopla, por lo que una agresión contra sus aliados podría suponer una ruptura de la paz.
- b) La propia fortaleza de estas tribus, con capacidad para poner en jaque a ambos poderes.

El agotamiento bélico tras los enfrentamientos con la Romanía y las onerosas condiciones que el tratado había tenido para Persia⁹¹⁷ es a todas luces incierto para explicar esta nueva situación. Como ha puesto de manifiesto José Soto, la firma del tratado de 562 no hizo más que dejarle las manos libres a Cosroes I para hacer frente a la presión que, en las fronteras orientales de su imperio, estaban ejerciendo los turcos *eftalíes*⁹¹⁸, además de permitirle organizar la ocupación del *limy r* entre los años 570-572, convirtiéndola en una provincia persa⁹¹⁹. Gracias a la intervención de Cosroes, Persia ocupó la posición que perdió tras la conquista por los *axmíes* en el sur de la Península Arábiga, amenazando desde la orilla oriental del Mar Rojo el control que venía ejerciendo la Romanía en esta zona.

⁹¹² B. DIGNAS y E. WINTER, *Rome and Persia...*, *op. cit.*, p. 145.

⁹¹³ Bar-Hebraeus: VIII, 85.

⁹¹⁴ Menandro Protector: 6.1, p. 83.

⁹¹⁵ Menandro Protector: 9.1, p. 100.

⁹¹⁶ Menandro Protector: 9.1, pp. 99-103.

⁹¹⁷ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, *op. cit.*, p. 65.

⁹¹⁸ J. SOTO CHICA, «Bizancio, la Persia sasánida, los búlgaros y la disputa ávaro-turca por el control de las estepas, 557-603», *Byzantion Nea-Hellás*, 34 (2015), pp. 115-132.

⁹¹⁹ *Id.*, *Bizancio y los Sasánidas...*, *op. cit.*, pp. 29-31.

Junto a la embajada persa de Mebod, Ambrus va a enviar a su propio legado para discutir el asunto del dinero que le debía pagar el emperador⁹²⁰. En época de Justiniano, los enviados sarracenos marchaban junto con los de Persia, con el fin de hacer una mayor presión en beneficio propio. Sin embargo, con Justino II se quiere cambiar de costumbre. Los sarracenos no son más que unos nómadas⁹²¹, lo que los coloca en una posición inferior a ojos del poder romano, por lo que los acuerdos a los que se pueda llegar con Persia no son equiparables. Es también un intento por parte de Constantinopla de poner freno a las ambiciones de los jefes tribales sarracenos. Han conseguido que los emperadores cediesen, acuciados por la necesidad de aliados en la guerra, pero una vez pasada ésta no habría razón para continuar con ese estado de cosas; de ahí que Justino II intentase introducir una serie de cambios: los romanos no pueden seguir siendo tributarios de los sarracenos.

4.5. Los Ban *ass* n y el nuevo reparto de poder en Siria-Palestina a finales del siglo VI

La alianza con al-Munir comenzó a ser un inconveniente para el emperador Justino II, incidiendo en el cambio que pretendía dar con respecto a la política seguida por Justiniano en relación con los *foederati*. Muy posiblemente la estrategia de atraerlo hasta la ciudad de Nisibis donde estaba acampado el *magister militum per Orientem* entre 572-573, Marciano, para que lo ejecutase⁹²², fuese un intento por eliminar a un poderoso líder capaz de poner en peligro no solo el equilibrio en la región fronteriza, sino también de crear un Estado dentro del propio Estado romano. Y así lo puso de manifiesto el resultado final del intento de magnicidio. Dejando a un lado la anécdota de la confusión entre las dos cartas que relata Bar-Hebraeus, lo que se pone de manifiesto es la capacidad de aglutinar en un único ejército a las dos facciones árabes hasta ese momento enfrentadas, para atacar a un enemigo común, en este caso la Romanía.

Este intento de cambiar la política con respecto a los aliados árabes introdujo un elemento de inestabilidad en las fronteras, con estas bandas de sarracenos atacando continuamente la Romanía. La remodelación era un claro ataque contra una forma de vida que unos grupos humanos habían construido en torno a la guerra y de todo lo que ésta llevaba aparejado. Podríamos preguntarse así si la actitud de los Ban *ass* n durante la invasión persa de 573 era fruto de estas disensiones. Los estereotipos que surgieron sobre la figura de Aretas se repiten en la de su hijo y sucesor al-Munir. La derrota de Cosroes I en Melitene (575) y la posterior conquista de al-*ra* por parte de los *ass* nés, van a establecer un breve período de paz (575-578) entre las dos grandes potencias que sería aprovechado por Mauricio para organizar un ejército capaz de hacer frente a los persas⁹²³. La conquista de la capital del reino la *mí* no supuso sólo la neutralización del Estado enemigo por antonomasia, ya que no era la primera vez que se hacían con el control de dicha ciudad⁹²⁴. En el clima ideológico de guerra santa que venimos describiendo, supuso el triunfo del gobernante cristiano sobre el pagano, culminando un proceso que arrancó con la muerte de al-Munir en el campo de batalla frente a Aretas. Los reyes de Gabi a han llegado a la cúspide de su poder, tanto político como religioso, e inmediatamente habrían de surgir los conflictos internos.

El cisma dentro del monofisismo, que estalló ese mismo año de 575, podríamos verlo como una contestación, en cierto modo, a la cada vez mayor preponderancia de al-Munir, cuyo poder había sobrepasado al de su padre. El patriarca Pablo de Antioquía y Ya'qub bar Ada fueron los protagonistas de un enfrentamiento que duraría hasta el año 578, y cuyo eje

⁹²⁰ Menandro Protector: 9.3, p. 107.

⁹²¹ Menandro Protector: 9.3, p. 109.

⁹²² Bar-Hebraeus: VIII, 85-86. Sobre Marciano: *PLRE*, IIIB: Marcianus 7, p. 822.

⁹²³ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, *op. cit.*, pp. 70-74; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los Sasánidas...*, *op. cit.*, pp. 63-64; I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, *op. cit.*, p. 892.

⁹²⁴ Al-*abar* : p. 142.

central fue la sede vacante del Patriarcado de Alejandría⁹²⁵. Dada la extensión del monofisismo por todo Oriente Próximo y África oriental, las disputas afectarían a varias regiones, desempeñando un papel más que destacado el obispo Longinos de Nubia, quien trataría de influir a favor de los jacobitas, es decir, a los partidarios de Ya'q b⁹²⁶.

Del mismo modo que en los siglos IV-V d.C. las querellas cristológicas habían sido un elemento de enfrentamiento, llevando a la Romania a una situación de guerra civil, el cisma interno del monofisismo llevó a las provincias más importantes del Imperio a un estallido social, en el que las tropas árabes estuvieron involucradas. La unidad de las tropas auxiliares que debían proteger el *limes* estaba comprometida, perdiendo efectividad; de ahí que al-Mun ir tratase de reunificar la Iglesia monofisita. Según Juan de Éfeso las partes enfrentadas van a reconocer en el rey a un mediador válido, aunque de poco sirvió:

Igualmente vana fue la intervención de Mundir, el hijo de Aretas, rey de los árabes, que era un creyente, un hombre activo y celoso, y pasó mucho tiempo urgiéndoles y suplicándoles para que cesasen en su ira y contiendas, que se reuniesen en una conferencia y hablasen los unos con los otros sobre el asunto y alcanzasen la paz⁹²⁷.

Al-Mun ir actuó de la misma forma en que lo hizo, por ejemplo, el emperador Zenón (474-491) que buscó con ahínco la vuelta a la unidad de los cristianos. Sin embargo, igual que éste, no logrará cerrar las heridas abiertas. ¿Una reacción encabezada por aquellos sectores monofisitas que no estaban dispuestos a permitir que un rey árabe estuviese a la cabeza de la Iglesia? Es una opción plausible si tenemos en cuenta la propia geografía del monofisismo que, si bien tenía en Siria-Palestina –salvo la Palestina Prima fiel a la ortodoxia– su núcleo principal, no es menos cierto que en Egipto, otro de los centros monofisitas, había un fuerte sentimiento de pertenencia a una comunidad cultural diferenciada del resto del Imperio.

De este modo, en 580 el rey ass ni fue llamado a Constantinopla por el emperador Tiberio II (578-582), momento que representa el punto culminante de su poder, de la misma manera en que lo hizo su padre. Sin embargo, la situación en la que se encontraban los dos era muy diferente. Como ya hemos planteado, es muy posible que se quisiese dar marcha atrás en ciertos aspectos de la política de Justiniano, sobre todo en lo relativo a las relaciones con los aliados. Otro elemento que va a diferenciar ambos viajes es el estatus del monofisismo en el seno del Imperio: Antioquía, cuya población de manera mayoritaria está adscrita a esta variante, tiene a su frente a un patriarca calcedoniano⁹²⁸, por lo que se puede atisbar un cambio de signo en la política religiosa, de fortalecimiento de las posturas ortodoxas. Pero, igual que en 563, en 580 al-Mun ir saldrá vencedor de su encuentro con el emperador. Es interesante ver cómo se refiere a él Bar-Hebraeus: «el hijo de una mujer libre»⁹²⁹, quizás remarcando su legitimidad al frente de los ass nés y de interlocutor válido con el emperador. Es el fruto de un matrimonio legal, conforme a las leyes cristianas y no de una relación con una concubina. Se le otorgó el derecho a usar corona de oro y a emplear el título de rey⁹³⁰, medidas con las que se pretendía apaciguar los ánimos y facilitar la vuelta a la unidad religiosa.

Esto supuso el reconocimiento del poder de este rey y al mismo tiempo, de su capacidad para intervenir en los asuntos religiosos de la Romania. ¿Es un signo inequívoco de la debilidad

⁹²⁵ R. PAYNE SMITH, *The third part of the Ecclesiastical History of John, bishop of Ephesus*. Oxford, 1860 [cit.: Juan de Éfeso]: Juan de Éfeso: IV.18; I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 877.

⁹²⁶ La evangelización de Nubia tuvo lugar entre las décadas de 540'-570'. Vid. Juan de Éfeso: IV.9; I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 882.

⁹²⁷ Juan de Éfeso: IV. 21.

⁹²⁸ I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 909.

⁹²⁹ Bar-Hebraeus: IX, 88.

⁹³⁰ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., p. 81 y 252; I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs...*, op. cit., p. 908.

de los sucesores de Justiniano? Probablemente no. Según recoge Soto Chica, tanto Justino II como Tiberio II llevaron a cabo una importante reducción de impuestos⁹³¹, política improbable de existir una situación crítica para las arcas imperiales. ¿Por qué no verlo como una muestra del pragmatismo político de la corte de Constantinopla? Reconocer la capacidad de al-Munir para intervenir en las querellas monofisitas habría sido un medio para no comprometer más esfuerzos de los necesarios, máxime si recordamos que Persia había vuelto a romper hostilidades. Es un asunto que afecta al orden interno del Imperio, pero al mismo tiempo tiene en los árabes a unos de sus principales protagonistas, por lo que cualquier intervención por parte del poder central podría haber sido contraproducente. Por esta vía trataba también de ganarse la lealtad de un aliado que era vital para impedir cualquier movimiento del ejército persa en las fronteras.

Los acontecimientos posteriores habrían de demostrar que las previsiones hechas por Tiberio con respecto a al-Munir resultaron erróneas. Cosroes I había roto la tregua invadiendo la Mesopotamia romana con un ejército de 20.000 caballeros sarracenos y sabiros/hunos, y 12.000 persas⁹³². Para Mauricio, el apoyo de los Banu Asad y sus aliados era vital para cerrarles el paso a los invasores. Sin embargo, el desarrollo de las operaciones hizo que el *Magister Militum per Orientem* sospechase de una posible traición y así se lo hizo saber al emperador Tiberio⁹³³. En la batalla de Constantina (581) el rey sarraceno luchó junto con Mauricio contra los persas y sus aliados, pero no bastó para que fuesen vistos como aliados fiables. De hecho, al año siguiente, la capital la mī volvió a ser tomada y saqueada como prueba de su lealtad al poder romano, lo que no sirvió de nada ya que Mauricio decretó su prisión.

¿Hubo alguna motivación religiosa en la detención de al-Munir? Según Goubert, la intención del rey Asad ni de convertirse en un árbitro entre los dos Imperios, de crear un Estado árabe entre Bizancio y Persia con el monofisismo como religión oficial, chocaba con la independencia de Mauricio. En lo concerniente a la posible traición del árabe afirmará: «Al-Munir parece demasiado astuto para haber sido un aliado perfectamente fiel, demasiado oriental para apoyar enteramente al partido romano, demasiado monofisita para haber apoyado a los calcedonianos»⁹³⁴. Apareció entonces un personaje encargado por Mauricio en 581 de consumar el golpe contra el rey Asad ni: Magne/Magnus, «capitán del ejército de Siria»⁹³⁵. Según la *Prosopografía* de Martindale, era originario de la ciudad siria de Evaria (Euphrates) en el camino entre Damasco y Palmira, y se aprovecharía de su amistad y patrocinio con respecto a al-Munir para capturarlo en 581. La mención a las fricciones entre ambos por la consagración de una iglesia⁹³⁶, lo que viene a incidir en algo que ya hemos expuesto: las reticencias hacia la constitución de un poder fuerte árabe que influyese en todos los aspectos de la vida de la población siríaca. No estarían dispuestos a ser gobernados por aquéllos a los que consideraban inferiores culturalmente.

Como se puede ver, el componente religioso está muy presente en las relaciones romano-árabes y por tanto tuvo que influir en el final del reino de los Banu Asad y construir una identidad común bajo un mismo poder. Cuando Nu'man, hijo de al-Munir, fue a entrevistarse con Mauricio para intentar la liberación de su padre, el emperador le pidió que aceptase lo aprobado en Calcedonia, a lo que le contestó que eso era imposible, ya que los *tayy* y *er* eran ortodoxos y si se unía a los *sinoditas*, lo matarían⁹³⁷. Muy posiblemente, una renuncia a su fe sería el

⁹³¹ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los Sasánidas...*, op. cit., p. 38.

⁹³² Menandro Protector: 23, 1, p. 199; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., p. 75.

⁹³³ Bar-Hebraeus: IX, 88.

⁹³⁴ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., pp. 253-254.

⁹³⁵ Bar-Hebraeus: IX, 88.

⁹³⁶ *PLRE*, IIIB: Magnvs 2, p. 807.

⁹³⁷ Bar-Hebraeus: IX, 89; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., p. 258.

equivalente a la supresión de su propia identidad como un grupo diferenciado a los romanos.

La reacción violenta protagonizada por los aliados sarracenos del Imperio Romano de Oriente revestía, por tanto, una reivindicación de su identidad religiosa, que formaría una parte importante –pero no única– en la justificación de los ataques que lanzaban como represalia por la prisión de su líder. Les habían suprimido la *annona*⁹³⁸, el estipendio recibido en especie y que era un puntal básico para su supervivencia; de ahí que, una vez más, el componente ideológico enmascare una determinada situación material sirviendo de catalizador. El espacio en el que se van a mover será la provincia de Arabia, entrando en la ciudad de Bora, que tuvo que rendirse tras haber sido sitiada por los asirios. Tampoco se libraron de la devastación las provincias de Fenicia y las dos Palestinas⁹³⁹. En este sentido irían las palabras del cronógrafo Bar-Hebraeus cuando afirma: «[...] pero no asesinó ni incendió porque su padre estuviese prisionero»⁹⁴⁰. Quizás la sublevación de los auxiliares árabes fuese cuestión de tiempo y la prisión del rey asirio no hubiese servido más que de catalizador del malestar entre sus súbditos.

Tal vez hablar de una guerra religiosa entre diofisitas y monofisitas sea obviar en buena medida una parte de la realidad. Seguramente lo más acertado sea referirnos a una lucha entre árabes y romanos, toda vez que ha comenzado a gestarse una idea de lo árabe diferenciado de lo romano. Obviamente la adscripción a una opción religiosa tiene un rol en esta construcción ideológica, pero no es menos cierto que entre los rebeldes hay árabes paganos de la Península Arábiga, como deja patente Juan Mosco en el *Prado Espiritual*⁹⁴¹. Tienen una lengua común con algunas variaciones, que comienza a ponerse por escrito –véase la inscripción trilingüe de Zabadea– y supone el intento por crear una cultura árabe, a lo que se suma la existencia de un poder lo suficientemente fuerte como para aglutinar no sólo a los grupos tribales más próximos, sino capaz además de extender su poder hacia otros más alejados como era el caso de los iraníes que habían acudido alentados por la posibilidad de obtener un botín sustancioso, pero también por la afinidad religiosa, dada la expansión del monofisismo por el Occidente de Arabia.

Esta «guerra de los aliados» no supuso el final de la alianza entre los árabes y la Romanía, pues ambos se necesitaban y eran conscientes de ello. Además, jugó aquí una baza importante la estrategia política de Mauricio, que no mató ni a al-Mundir ni a Nu'mán, sino que los exilió a ambos en Sicilia. Al primero, al poco de apresarlo y al segundo, tras sofocar la revuelta. La idea de un reino árabe quizás hubiese sido prematura. A finales del siglo VI se vivió un apogeo comercial e industrial en las provincias del Próximo Oriente gracias a la producción de seda, introducida en tiempos de Justiniano y explotada en calidad de monopolio estatal, por lo que era impensable que Constantinopla estuviese dispuesta a dejar escapar una fuente de ingresos vitales para su propia financiación. La pregunta que queda en el aire remite a cómo era vista la perspectiva de un gobierno árabe por parte de la población siríaca. Posiblemente –y esto es aventurarnos– no sería percibida como una amenaza, ya que compartían una misma fe y unas raíces culturales comunes al ser ambas lenguas del tronco semita.

En esta nueva etapa aparecieron como aliados de los romanos otros líderes tribales como Ogyrus y Zogomus⁹⁴², surgidos tras la fragmentación del reino asirio en 50 *filarquías*; y de nuevo será un funcionario bizantino el que se encargue de las negociaciones con las tribus. Según informa Teofilacto Simocata, fue un tal Andrés quien sirvió de intermediario para el

⁹³⁸ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., p. 256.

⁹³⁹ Evagrio Escolástico: VI, 2.

⁹⁴⁰ Bar-Hebraeus: IX, 88.

⁹⁴¹ *Prado Espiritual*: § 155, p. 168.

⁹⁴² Teofilacto Simocata: II, 1, 5; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., p. 94.

período de la última guerra contra Persia⁹⁴³ antes de la paz establecida entre Mauricio y Cosroes II. También formarían parte de las tropas que el general Heraclio, padre del futuro emperador del mismo nombre, puso en pie en 587, comandando los jefes árabes una tercera parte de las fuerzas expedicionarias⁹⁴⁴.

4.6. *La apuesta nestoriana: los Ban La m y el nuevo intento de reino árabe*

El cristianismo árabe se había quedado sin uno de sus principales referentes. Sin embargo, al- ra iba a tomar el relevo de Gabi a. Ya no iba a ser el cristianismo monofisita sino el nestoriano el que intentaría convertirse en hegemónico, inserto en un nuevo ensayo para crear un Estado árabe. Hemos mencionado la existencia de un grupo de población cristiana que no paría haber tenido grandes problemas con sus reyes paganos para construir sus propias iglesias donde rendir culto. De hecho, la capital la mí iba a convertirse en uno de los principales centros del nestorianismo, albergando las tumbas de varios *catholikós* como Ezequiel († 581)⁹⁴⁵. Incluso la casa real va a promover la construcción de centros religiosos como es el caso de Hind bt. Nu'm n, que mandó construir una iglesia en la que se dio sepultura al Iš 'yahab († 595) y que era conocida en época islámica como *Convento de Hind*⁹⁴⁶. Al- ra se estaba convirtiendo en un importante centro de peregrinación para los nestorianos, intentando hacerle sombra a las ciudades de Bo r o Sergiópolis.

El siguiente paso fue la conversión de la casta dirigente que aún permanecía fiel a las divinidades paganas que tuvo lugar durante el reinado de Nu'm n III, en torno al año 593. La fecha posiblemente no sea casual, coincidiendo con un momento de debilidad para el poder persa. Son los años en los que el Š hanš h Cosroes II Parv z (590-628) acababa de subir al trono tras una revuelta contra su padre Hormizd IV e inmediatamente se tuvo que enfrentar a varias sublevaciones en el Oriente de Persia protagonizadas por Bahr m-i b n y su tío Vstam. Según el obispo armenio Sebeos († ca. 660) los *ta iks*, es decir, los árabes, formarían parte de la guardia de Hormizd IV⁹⁴⁷, por lo que muy posiblemente estarían envueltos en las luchas palaciegas, sin descartar una oposición a Cosroes II, lo que determinaría los acontecimientos posteriores. El vacío que se creó pudo así facilitar la conversión al cristianismo, mediante la cual Nu'm n pretendería convertirse en el monarca que aunara a todos los árabes.

Según recoge la *Historia Nestoriana*, las hijas y hermanas del rey la mí eran ya cristianas⁹⁴⁸ y, por tanto, el cristianismo sería visto por la aristocracia guerrera como una religión femenina que encarnaba valores ligados a este género, por contraposición a los representados por la fe pagana que pedía sacrificios cruentos a Zohra/Afrodita/'Uzza. Autores como Evagrio señalan la presencia de un ídolo de oro al que Nu'm n rendía culto⁹⁴⁹. El relato de su conversión está lleno de elementos simbólicos que habría que ir señalando, ya que podríamos encuadrarla dentro de las historias moralizantes. Se refiere la presencia de dos hombres enviados por Dios para conducir a Nu'm n a la conversión. El primero de ellos era «un hombre joven, bello, de voz agradable, olor suave», mientras que «el otro era un negro de aspecto horrible»⁹⁵⁰. Es una personificación del Bien y el Mal, encarnados en lo bello y lo feo,

⁹⁴³ Teofilacto Simocata: II, 10, 6.

⁹⁴⁴ P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam...*, op. cit., p. 100.

⁹⁴⁵ E. SCHER, «Histoire Nestorienne (Chronique de Seert). Second partie (1)», en *Patrologia Orientalis*, Turnhout, t. VIII, fasc. 2, (1971) [cit.: *Historia Nestoriana*]: *Historia Nestoriana*: XXXVI, 195 (103).

⁹⁴⁶ *Historia Nestoriana*: XLII, 442 (122).

⁹⁴⁷ Teofilacto Simocata: IV, 4, 11; Fr. MACLER, *Histoire d'Heraclius par l'éveque Sébéos, traduit de l'arménien et annoté*, París, 1904 [cit.: Sebeos], Sebeos: § II, p. 13.

⁹⁴⁸ *Historia Nestoriana*: LXV, 478 (158).

⁹⁴⁹ Evagrio Escolástico: VI, 22.

⁹⁵⁰ *Historia Nestoriana*: LXV, 479 (159).

en la civilización y la barbarie respectivamente. La representación de los demonios con forma de hombres de raza negra va a ser una constante no sólo entre los autores cristianos, sino que calará también entre los musulmanes.

Podemos trazar incluso un paralelismo entre la conversión del rey la mí y la del ax mí. En el caso de Nu'm n, el efebo le promete: «Si te haces cristiano, será tu felicidad. Tu imperio se engrandecerá y otro reino pasará pero tú tendrás por herencia el reino eterno». La respuesta del rey fue contundente al rechazar la proposición de «adorar a un hombre crucificado por los judíos». Como se puede ver, los la mías basaron su concepción del poder en una teoría providencialista del mismo, con una promesa escatológica de recompensa tras la muerte, similar a la existente en el resto de reinos que habían adoptado el cristianismo como religión. Otra cuestión llamativa es la de culpar de la muerte de Cristo a los judíos, no en vano, es una obra cristiana y tiene que reflejar la postura ortodoxa de rechazo hacia el judaísmo. La consecuencia de esa negativa sería la posesión de Nu'm n por un demonio, lo que hizo necesario la concurrencia de sacerdotes cristianos que fueron quienes definitivamente lo salvaron. Pero los que acudieron en auxilio del rey no eran simples sacerdotes. Gracias a la *Historia Nestoriana*, sabemos que fueron Simeón b. abir, obispo de ra; Sabriš , obispo de Lašom y el monje Iš 'z a⁹⁵¹. Esta representación eclesiástica incide en algo que venimos reiterando: una organización de la Iglesia nestoriana que no habría sido hostigada desde el poder real. Asimismo, estos personajes gozarían de un amplio respaldo y reconocimiento social al menos, como hemos visto, entre la casta dirigente la mí.

La conversión al nestorianismo motivó una persecución contra los jacobitas dentro del reino de los Ban La m como forma de homogeneizar el reino, ya que el bautismo del rey Nu'm n incluyó a sus propios hijos, ass n y Mun ir⁹⁵², dándole al acto un carácter estatal. Hay un nuevo intento por parte de la otra tribu hegemónica en el mundo árabe pre-islámico por intentar unir al resto de los grupos tribales. El ataque lanzado contra los monofisitas habría que entenderlo como una suerte de venganza por las razias que los ass n lanzaron contra al- ra, justo ahora que su reino había sido disuelto y no podían volver a enarbolar la bandera de la unión religiosa para defender los intereses de este grupo cristiano.

Cosroes II como Š hanš h, fue informado de la cristianización de su vasallo, el rey la mí. ¿Qué ha cambiado ahora en Persia para que se permita este viraje? Vamos a dejar de lado el matrimonio del monarca persa con la cristiana Š rin y la tregua con el emperador Mauricio. Son dos hechos importantes, pero quizás sea más determinante la propia evolución de la comunidad cristiana dentro de Persia que habría ido incrementándose con el paso del tiempo. Por tanto, no era algo fuera de lo común que Nu'm n optase por la conversión a la fe mayoritaria de sus súbditos. Además, ya se ha señalado cómo en el Concilio de Seleucia (488) el nestorianismo se convirtió en la forma de cristianismo permitido en el Imperio sasánida. La intervención de los soberanos de Persia en los asuntos religiosos iba a ser una constante, como pone de manifiesto el envío de misioneros nestorianos por Cosroes I a Yemen y Bahrein, el nombramiento de las máximas autoridades de esta Iglesia o la convocatoria de un sínodo en 576⁹⁵³. Esta política de intervención, igual que la llevada a cabo por los emperadores romanos, alcanzaría su cénit en el Concilio de Ctesifonte de 621⁹⁵⁴.

Un hecho como este suele parece pasar desapercibido para algunos autores musulmanes posteriores como Mas' d , que no se hace eco del mismo. ¿Por qué menciona el carácter cristiano de los ass nías y no la conversión de los la mías? Tal vez porque en el primer caso

⁹⁵¹ *Historia Nestoriana*: LX, 408 (148).

⁹⁵² *Historia Nestoriana*: LX, 469 (149).

⁹⁵³ *Historia Nestoriana*: XXXVI, 192-193 (100-101).

⁹⁵⁴ J. SOTO CHICA, «La Crónica del 640, la convergencia perso-eslava en el Egeo y el Concilio de Ctesifonte de 621. Imperios, religión y guerra en el primer tercio del siglo VII», *Collectanea Christiana Orientalia*, 9 (2012), pp. 155-178.

fuera mucho más evidente que en el segundo. De hecho, no podemos hablar de un silencio completo por parte del autor persa, ya que menciona la visita que ũraqa, hija de Nu'm n, hace a la fortaleza persa de Q disiyyah tras el asesinato de su padre para tratar de congraciarse con sus antiguos aliados, acompañada por lo que a todas luces parece ser un cortejo de monjas, como indicaría el siguiente pasaje de *Las Praderas de Oro*: «mujeres de su país y esclavas cubiertas, como ella con un cilicio y túnicas negras»⁹⁵⁵. Aunque se podría interpretar como un signo de luto por la muerte del rey, no obstante es más plausible la primera hipótesis teniendo en cuenta algo que ya se había expuesto: el cristianismo entre las mujeres de la casa real.

Para apoyar esta teoría de la expansión del cristianismo por Mesopotamia debemos acudir de nuevo a la *Historia Nestoriana*. Según esta fuente, *rabban* Elías, originario de al- ra, fundó Dair Sa'id (=Monasterio de la Felicidad) en las cercanías de la actual Mosul, al norte de °Iraq, «una montaña cerca del Tigris. Había allí un bosque lleno de bestias salvajes»⁹⁵⁶. Que este monasterio se convirtió en uno de los principales centros religiosos de la zona, lo atestigua la historia del soldado °Amr ibn °Amr que había servido a Nu'm n y decidió retirarse del mundo, viéndose envuelto en las controversias con los jacobitas y construyendo numerosas iglesias para los nuevos fieles⁹⁵⁷.

Así pues, podemos concluir con que la creación de una identidad árabe se habría adelantado algunos años a la aparición del Islam y de Mu ammad, quien aprovechó el caldo de cultivo preexistente. Al- rith y posteriormente sus sucesores al-Mun ir y Nu'm n pusieron los pilares sobre los que se asentaría a partir de 622 la expansión arabo-islámica, tan espectacular, que no se explicaría sólo por el agotamiento de la Romanía y Persia, ni por el genio político-militar de los nuevos señores, ni la fortaleza de la nueva fe surgida del desierto. De igual modo, la expansión del nestorianismo por el °Iraq tuvo un carácter mucho mayor de lo que la posterior historiografía islámica hubo reconocido. A la llegada de los musulmanes a estos territorios, se encontraron con unos países mayoritariamente cristianos. Hallaron a dos poblaciones que habían visto cómo sus expectativas por crear sendos Estados sobre la base de lo árabe, aglutinado en torno a una religión que pudiesen reclamar como propia, habían fracasado, por lo que el Islam se convirtió, gracias en parte a esa indefinición con la que surgió, en una opción válida para los árabes que habían estado al servicio de los dos grandes Imperios de la Antigüedad Tardía.

5. LOS JUDÍOS ENTRE LA ROMANIA Y LA PERSIA SASANÍ

El período final del siglo VI y comienzos del VII, coincidió con una efervescencia apocalíptica y mesiánica que afectó tanto a las comunidades judías como a las cristianas, que venía a sumarse a la larga lista de revueltas judías y samaritanas contra el poder romano. Las relaciones entre judíos y cristianos –diotelitas o monofisitas– estuvieron mediatizadas por estos estallidos violentos. Por eso, el análisis de este aspecto se convierte en un pilar básico para nuestra investigación. No obstante, uno de los principales obstáculos que se han encontrado al abordar la historia del judaísmo en estos años es la escasez de fuentes propias, lo que lleva a tener que reconstruirla en base a los relatos de historiadores ajenos al mundo judío, que a menudo llevan consigo un bagaje cultural de rechazo hacia éstos, como es el caso de los cristianos.

⁹⁵⁵ Mas' d : II, 1076, p. 409.

⁹⁵⁶ *Historia Nestoriana*: XLIV, 445 (125).

⁹⁵⁷ *Historia Nestoriana*: LXXXV, 534-536 (214-216).

No menos importante es tener que vencer las propias reticencias ideológicas. La historiografía israelí acuñó el término «historia lacrimosa» para hacer referencia a determinadas posturas. Como cita Mark R. Cohen, el pasado del judaísmo se ha ido construyendo según marcaban los acontecimientos de la Historia reciente del Estado de Israel⁹⁵⁸. Otro autor de origen judío, Elliott Horowitz, incide en la imagen creada por los intelectuales europeos, sobre todo a partir de lo que supuso el Holocausto, sobre la actitud de su pueblo en el pasado, y trae a colación una cita de Sartre, en la que alaba el carácter pacífico de los judíos, lo cual –según Horowitz– no es más que un estereotipo derivado de la experiencia del nazismo que permite vislumbrar un cierto halo de antisemitismo⁹⁵⁹. Esto nos obliga a movernos en un terreno pantanoso que bascula entre el «mito» y el «contra-mito». Lo que se buscaría con ambos sería legitimar la ocupación de Tierra Santa sobre la base de las penalidades pasadas y con esta misma argumentación, la primacía de unos grupos frente a otros dentro del judaísmo. Los asquenazíes inciden en las malas condiciones de vida soportadas entre los cristianos, en especial en Centroeuropa, mientras que los sefardíes, que habían encontrado refugio en el Imperio Otomano, junto a los judíos que ya vivían en la D r al-Isl m, también echan mano de las persecuciones sufridas, esta vez a manos de los musulmanes⁹⁶⁰.

Como es fácilmente imaginable, los acontecimientos del primer tercio del siglo VII no han quedado al margen de esta «polémica». Las fuentes romanas hablan acerca de la participación de los judíos junto a los persas en la toma de muchas ciudades y las masacres que las siguieron, especialmente en las de Antioquía (609/610) y Jerusalén (614); y por las razones que ya hemos expuesto anteriormente, algunos historiadores han negado esta colaboración. Por nuestra parte, en el presente estudio vamos a intentar llevar a cabo un acercamiento lo más desideologizado posible, permitiendo que sean las fuentes las que hablen, contrastándolas entre sí, leyéndolas a la luz de su época, sin perder de vista algo que ya apuntamos: el mesianismo y el apocaliptismo, presentes en la mentalidad de la época.

Aunque sea de sobra conocido, antes de avanzar debemos recordar que entre los cristianos, el judío es visto como el «pueblo deicida», detalle que no podemos pasar por alto para tratar de encuadrar las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo. Su rechazo a Jesucristo es también el rechazo a Dios⁹⁶¹, por lo que la Alianza quedaba rota, algo fundamental, ya que se trata de una controversia religiosa en la que el componente étnico no sería el determinante. Hablar de antisemitismo para referirnos a la realidad de la Antigüedad Tardía sería caer en un anacronismo. Para apoyar esta afirmación, baste recordar que en las ciudades de Oriente Próximo, la mayoría de la población era cristiana de origen siríaco, es decir, semita. Como ejemplo de ese cariz religioso, podemos traer a colación las palabras que Juan Damasceno († 749) dedica a los judíos en *De Haeresibus*:

El judaísmo proviene de la época de Abraham, cuando recibió el sello de la circuncisión. Por Moisés, que era el séptimo después de Abraham, se había comprometido a escribir la Ley dada por Dios. De Judá, el cuarto hijo de Jacob, llamado Israel, a través de David, que fue el primero de la tribu de Judá en reinar, tomó el nombre definitivo de judaísmo⁹⁶².

⁹⁵⁸ M. R. COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Nueva Jersey, 1994, XV.

⁹⁵⁹ E. HOROWITZ, «The Vengeance of the Jews was stronger than their avarice: Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614», *Jewish Social Studies*, 4.2 (1998), pp. 1-39, *vid.* pp. 15-16.

⁹⁶⁰ M. R. COHEN, *Under Crescent...*, *op. cit.*, pp. 12-14.

⁹⁶¹ P. FREDRIKSEN Y O. IRSHAI, «Christian ant-Judaism: Polemics and Policies», en S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, 2006, pp. 977-1034, *vid.* p. 983.

⁹⁶² Juan Damasceno, *De Haeresibus*: 113.

5.1. Los judíos frente al avance del cristianismo (siglos IV-VI)

El judaísmo, a pesar de la implantación del cristianismo como religión oficial del Imperio romano por medio del Edicto de Tesalónica (380) promulgado por Teodosio I (379-395)⁹⁶³, siguió conservando una gran fuerza en Palestina⁹⁶⁴, como demuestra su gran capacidad de proselitismo. De otro modo no se explican las continuas leyes promulgadas contra aquellos cristianos que pasaban a ser considerados como «temerosos de Dios», en tanto que se habían aproximado al judaísmo⁹⁶⁵, así como está atestiguado la vuelta de los judíos conversos al cristianismo a su antigua fe⁹⁶⁶. Quizás uno de los casos más significativo de conversión sea el del monje Antíoco hacia 600, quien tras un sueño profético abandonó la vida ascética que llevaba en el Sinaí para circuncidarse y predicar contra el cristianismo⁹⁶⁷.

No podemos pensar –como expone Bowersock– que a pesar de la expansión de la fe cristiana, ésta se hizo con un escrupuloso respeto hacia «los indígenas judíos»⁹⁶⁸. Se tiene constancia de un programa de cristianización del espacio llevada a cabo a partir de los «descubrimientos» de Helena, madre de Constantino I, que arrinconó a la que era la población mayoritaria en Jerusalén⁹⁶⁹, con la construcción de templos tan emblemáticos como el Santo Sepulcro y la basílica de la Resurrección⁹⁷⁰.

Por los restos arqueológicos encontrados en Siria-Palestina, queda patente que los judíos no eran un cuerpo extraño en un medio cultural fuertemente helenizado. Éstos fueron desarrollando su religión en ciudades de Palestina como Sepphoris –un importante centro talmúdico– o Cesarea, en la que la cultura helenística había penetrado profundamente, y de Egipto, donde destaca fundamentalmente Alejandría⁹⁷¹. Los *nesi'im*, título que ostentaban los presidentes del Sanedrín y que se convirtieron tras la destrucción del Templo en el año 70 en la máxima autoridad en las provincias de Palestina Prima y Palestina Secunda⁹⁷², actuaron de manera semejante a los patriarcas de la Iglesia. Tal fue su poder e influencia, que el emperador Teodosio II (408-450) tuvo que tomar medidas contra el *nasi* Gamaliel VI, tal y como se recoge en una ley promulgada en octubre de 415, con el fin de evitar enfrentamientos con los cristianos⁹⁷³. Otra ley, la del año 429, no representa la abolición de la institución de los *nesi'im*,

⁹⁶³ R. TEJA, *El Cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid, 1990, p. 211; F. G. MAIER, *Las transformaciones...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁹⁶⁴ A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle. L'Empereur Héraclius et l'Expansion Arabe*, 2 vols., Suiza, 1976, vol. 1, p. 73; G. REGAN, *The First Crusader Byzantium's Holy Wars*. Londres, 2001, p. 30.

⁹⁶⁵ *CTh*: 16.8.19, 2.8.25 y *CJ*, 1:9:12 [apud. A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit-Jerusalén, 1987, § 39, pp. 256-262]; C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Arabs in the face of Christianity...», *op. cit.*, p. 48, n. 38.

⁹⁶⁶ *CTh*: 16.8.23 [apud. A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 43, pp. 275-276]

⁹⁶⁷ H. SIVAN, *Palestine in Late Antiquity*. Oxford-Nueva York, 2008, pp. 51-54.

⁹⁶⁸ G. W. BOWERSOCK, *Empires in Collision in Late Antiquity*. Waltham-Massachusetts, 2012, p. 31.

⁹⁶⁹ A. CAMERON, «The Jews in Seventh-Century Palestine», *Scripta Classica Israelica*, 13 (1994) pp. 75-93, espec. 80; G. REGAN, *The First Crusader. Byzantium's Holy Wars*. Londres, 2001, p. 33; W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius», en G. J. Reinink y B. H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Lovaina, 2002, pp. 95-112, espec. 97.

⁹⁷⁰ Eusebio de Cesarea, *VC*: III.23.

⁹⁷¹ Según las cifras que da el patriarca Sa'id ibn Batriq –Eutiquio– (932-940) de Alejandría en sus *Anales* referidas al momento de la conquista islámica, la población judía ascendía a 40.000 individuos sujetos al pago del tributo personal. *Vid.* Eutiquio de Alejandría: II, 344; «Cæsarea», *Jewish Encyclopedia*, disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3887-caesarea> [última consulta: 13/03/2014]; «Sepphoris», *Jewish Encyclopedia*, disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13431-sepphoris> [última consulta: 13/03/2014]; A. CAMERON, «The Jews...», *op. cit.*, pp. 84-85; G. W. BOWERSOCK, *Empires in Collision...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁹⁷² «Jabneh», *Jewish Encyclopedia*, disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8375-jabneh> [última consulta: 14/03/2014]; «Sanhedrin» *Jewish Encyclopedia*, disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13178-sanhedrin> [última consulta: 14/03/2014].

⁹⁷³ A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 41, pp. 267-271.

sino la transferencia de la recaudación de impuestos en las Palestina Prima y Secunda al funcionario imperial con el fin de que el dinero fuese íntegro a las arcas del fisco. La abolición de esta figura era impensable por la identificación entre las autoridades de la sinagoga y las comunales⁹⁷⁴. En el otro gran centro del judaísmo tardoantiguo, la Persia sasánida, hallamos la figura del *reš galuta*, el exilarca en Babilonia⁹⁷⁵. Sin embargo, Cosroes II (590-628) suprimió esta institución como castigo por el apoyo que los judíos brindaron al rebelde Bahram II entre 590-591, para ser restaurada en el período islámico⁹⁷⁶. Otra prueba del mantenimiento de las costumbres judías en el Imperio romano es la presencia de gentiles en las sinagogas durante el Sabbat. Ese día podían escuchar en griego o arameo los comentarios a la Biblia⁹⁷⁷, por lo que el mundo pagano no fue ajeno a la cultura bíblica. De hecho hubo un reconocimiento por parte de las autoridades romanas de la «singularidad» del judaísmo al eximirlos del culto imperial. Una influencia que también se deja sentir en el mundo cristiano en lengua siríaca, como expone Sebastian Brock, a través de la *Pesitta*⁹⁷⁸.

Resulta curioso que los Padres de la Iglesia que se mostraron más beligerantes, los que con mayor dureza se pronunciaron contra el judaísmo, provengan precisamente de las zonas en las que había una mayor presencia de población judía. Eran una abrumadora mayoría en el Oeste de Judea, Galilea, el Golán y la región de Bet She'an (al S. de Tiberíades)⁹⁷⁹. Esto se traduciría en la pervivencia de ciertos ritos de reminiscencias judaicas que se practicaban entre algunas comunidades judeo-cristianas, siendo la más llamativa la de la observancia del Sabbat⁹⁸⁰. Los autores eclesiásticos cargaron contra muchas de las costumbres judías, sobre todo contra aquéllas que, pensaban, atentaban contra símbolos cristianos, como la quema de la efigie crucificada de Haman durante el *Día de Purim*, que evidentemente era vista como una mofa de la muerte de Jesús⁹⁸¹. Posiblemente Sócrates Escolástico († ca. 439) se esté refiriendo en su *Historia Eclesiástica* a este ritual cuando habla del niño cristiano crucificado en la ciudad siria de Inmestar, ubicada entre Calcis y Antioquía, con el que los judíos descargan su furia, ocasionando un enfrentamiento entre ellos y la comunidad cristiana de tal magnitud que el emperador fue informado de todo ello⁹⁸². Como se puede colegir, desde las elites se está acrecentando el conflicto entre ambos grupos, con el fin de explotarlo en su propio beneficio, usando para ello acusaciones similares a las que las autoridades romanas emplearon para desacreditar a los cristianos⁹⁸³. Y en este caso, podemos trazar un paralelismo entre el relato de Sócrates Escolástico y el que hizo Tertuliano († ca. 220) en su *Apologeticum* (197), en el que se defiende de las acusaciones de antropofagia y matanzas de niños⁹⁸⁴.

Las diferencias entre unos y otros habrían calado hasta los estratos más bajos de la sociedad sirio-palestina. Esto es lo que permite entender un manuscrito del siglo XIV del *Pratum Spirituale* de Juan Mosco († ca. 619) conservado en Berlín, que recoge algunas historias que no se encuentran en la obra original y son atribuidas a Basilio, un anacoreta de la

⁹⁷⁴ *CTh*: 16.8-29 [apud. A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 53, pp. 320-323]; W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», *op. cit.*, pp. 96 y 99.

⁹⁷⁵ Teofilacto Simocata: V, 7.5-10; A. CHRISTENSEN, *L'Iran...*, *op. cit.*, p. 388.

⁹⁷⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam as others saws it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton, 1997, p. 239.

⁹⁷⁷ P. FREDRIKSEN y O. IRSHAI «Christian ant-Judaism...», *op. cit.*, pp. 886-987.

⁹⁷⁸ S. P. BROCK, *Studies in Syriac Christianity*. Aldershot, 1992.

⁹⁷⁹ D. GOLDBLATT, «The political and social History of the Jewish community in the land of Israel, c. 235-638», en St. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, 2006, pp. 404-430, *vid. pp.*, 406-407.

⁹⁸⁰ M. R. COHEN, *Under Crescent...*, *op. cit.*, p. 19; W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», *op. cit.*, p. 96.

⁹⁸¹ W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», *op. cit.*, p. 99.

⁹⁸² Sócrates Escolástico: VII, 16.

⁹⁸³ P. FREDRIKSEN y O. IRSHAI, «Christian ant-Judaism...», *op. cit.*, p. 994.

⁹⁸⁴ R. TEJA, *El Cristianismo primitivo...*, *op. cit.*, pp. 83-84.

Nueva Laura. En una de ellas hace referencia a una ciudad muy poblada de Palestina, en la que convivían judíos y cristianos. Cuenta que los niños cristianos no dejaban jugar con ellos al hijo del rabino, señalando las diferencias entre ambas comunidades. Es una historia en la que se hace hincapié en la conversión del hijo del rabino y el castigo al que es sometido por su padre, en una variante de la historia de los tres hebreos en el horno que aparece en el libro de Daniel⁹⁸⁵. Y si bien hace referencia a los tiempos del califa ʿUmar (634-644), es extrapolable a la situación vivida en la región entre finales del siglo VI y comienzos del VII.

La *Novella 146*, promulgada por Justiniano (527-565) en febrero de 553, refleja las tensiones en el seno de la comunidad judía por la cuestión de la lengua en el culto sinagoga. Había una disputa entre los que defendían el uso del hebreo, frente al del griego u otras lenguas. El emperador decretó la libertad en la elección de la lengua, prohibiendo a las autoridades judías la imposición de una u otra. Recomienda, para aquellos que optaran por el griego, el empleo de la *Septuaginta* –por estar ya hecha la traducción y pertenecer a una tradición ya cerrada– o la traducción de Aquilas –aunque ésta tuviera algunos puntos discordantes con la de los LXX–. Sólo se ataca aquellas doctrinas judías contra la Resurrección, el Juicio Final o la existencia de los ángeles que esgrimían los saduceos⁹⁸⁶.

A pesar de esto, surgió una literatura en griego, empleada en las sinagogas, pero con elementos extraídos de la tradición judía, como la *amidah*, en la que se dirigen ataques contra aquellos que consideran apóstatas, para los que no habrá «esperanza [si no vuelven a Tu Torah]», reconociendo que los cristianos (a los que sitúan junto a *minim*, herejes), jamás lo harán y por esa razón serán exterminados. Pero lo mayor esperanza que albergan es el retorno a Jerusalén y la reconstrucción de la ciudad por el Señor⁹⁸⁷. Y no será el único texto en el que vemos esta esperanza. Los *Pirqé* de Rabí Eliézer recogen la confianza en que, en los tiempos futuros, Israel y el Templo sean renovados⁹⁸⁸. Por otra parte, algunos *piyyut* representan el lamento por el estado de postración en el que viven inmersos los judíos bajo el control de Edom, nombre con el que se refieren a Roma, tanto pagana como cristiana⁹⁸⁹, y a la que en uno de los principales textos apocalípticos judíos, el *Libro de Zorobabel*, se la llama «casa de corrupción» y «lugar de frivolidad», que servía de prisión para el mesías⁹⁹⁰.

Los judíos continuaban siendo una *secta lícita* con ciertos privilegios reconocidos por el poder romano, incluso con la adopción del cristianismo como religión del Imperio. La legislación imperial era muy clara al respecto, como lo evidencia la ley de 29 de septiembre de 393, por la cual se afirma que el judaísmo será prohibido por ley⁹⁹¹ o aquella por la que se permitía a los magistrados judíos no participar en aquellas partes de las ceremonias civiles que atentasen contra los preceptos de su religión⁹⁹², unidas a las que protegían a las sinagogas⁹⁹³. Este apoyo legal de los emperadores a los judíos podría ser el motivo que explique el incremento de las tensiones entre judíos y cristianos, teñidas de un fuerte componente

⁹⁸⁵ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, *op. cit.*, p. 66.

⁹⁸⁶ A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 66, pp. 402-411; H. SIVAN, *Palestine...*, *op. cit.*, pp.137-139.

⁹⁸⁷ N. DE LANGE, «Jewish and Christian Messianic hopes in pre-Islamic Byzantium», en M. Bockmuehl y J. Carleton Paget (eds.), *Redemption and Resistance. The Messianic hopes of Jews and Christians in Antiquity*. Nueva York, 2007, pp. 274-284, espec. 280.

⁹⁸⁸ M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Los capítulos de Rabí Eliézer. Pirqê Rabbî 'Eliézer*, Valencia, 1984 [cit.: Rabí Eliézer]: Rabí Eliézer: 51, p. 357.

⁹⁸⁹ A. M. SIVERTSEV, *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*. Nueva York, 2011, pp. 173-175; W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», *op. cit.*, p. 102; H. SIVAN, *Palestine...*, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁹⁹⁰ A. ALBA CECILIA, «El libro de Zorobabel». *Sefarad*, 61.2 (2001), pp. 243-258 [cit.: *Libro de Zorobabel*]: *Libro de Zorobabel*: p. 249.

⁹⁹¹ *CTh*: 16.8.9 [apud. A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 21, pp. 189-191].

⁹⁹² Esta ley data del 29 de noviembre-1 de diciembre de 330, *vid.*: *CTh*: 16.8.2 [apud. A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 9, pp. 132-138].

⁹⁹³ *CTh*: 16.8.21 y *CJ*: 1.9.14 [apud. A. LINDER, *The Jews...*, *op. cit.*, § 46, pp. 283-286].

mesiánico y apocalíptico no exento de violencia⁹⁹⁴, como única vía posible de canalización del descontento de la población cristiana frente a lo que veía como un ataque contra su propia religión, al no existir en las sociedades de la Antigüedad Tardía otras alternativas. Así se demostró a lo largo de la guerra entre los dos imperios.

5.2. La revuelta de Antioquía: el asesinato del patriarca Anastasio II

En medio de esta situación de mutua hostilidad, uno de los puntos más controvertidos es el de la participación de los judíos en los acontecimientos que tuvieron lugar en la ciudad de Antioquía entre los años 608-611.

La política religiosa de Focas (602-610) consistió en un giro a la desarrollada hasta ese momento por el depuesto Mauricio (580-602). Después de los intentos del anterior emperador de aproximar posturas con el monofisismo, el usurpador Focas puso en marcha un reforzamiento de la ortodoxia calcedoniana, dado que la Iglesia fue una de sus principales valedoras en su asalto al poder, lo que también se tradujo en un acercamiento a Roma⁹⁹⁵. La población monofisita, claramente mayoritaria en Antioquía, quedó relegada y perseguida, derivando en un enfrentamiento entre los dos *demos*: el de los Azules (que había hecho suya la causa de Focas) y el de los Verdes (alineados con los monofisitas). Y así lo expresó uno de los patriarcas jacobitas de esta ciudad, Miguel el Sirio († 1189), cuando en el año 606 (AG 918) dice que «llegaron a las manos entre ellos»⁹⁹⁶. Ambiente de guerra urbana que conocemos a través de otras fuentes, como la *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*, la *Didascalia de Jacob*, compuesta en torno a 634⁹⁹⁷ o la *Historia de Heraclio* del obispo armenio Sebeos († ca. 680). En esta última crónica se lo hace coincidir con los rumores que llegaban desde Persia, según los cuales, Teodosio, hijo de Mauricio, había logrado escapar de la matanza de su familia, huyendo a la corte de Cosroes II, en la que encontró el apoyo del Šah nšah⁹⁹⁸. Así también lo recoge la *Crónica del uzistan* (compuesta ca. 658), en la que se describe la coronación del supuesto hijo de Mauricio por el *catholikos* –máxima autoridad de la Iglesia nestoriana– para legitimarlo al frente de los ejércitos persas que debían invadir la Romania⁹⁹⁹.

A esta inestabilidad habría que sumarle un supuesto edicto forzoso de bautismo de los judíos decretado por Focas, sobre cuya existencia hay dudas¹⁰⁰⁰. Tenemos un fragmento de la conocida como *Crónica de Zuqn n*, del año 775, en el que se cuenta que en el año AG 928, Focas dio orden de que todos los judíos se convirtiesen al cristianismo, siendo el encargado de cumplir este mandato el *eparca*¹⁰⁰¹ Jorge, a quien enviaron a Jerusalén y Palestina para

⁹⁹⁴ W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», art. cit., p. 100; N. DE LANGE, «Jewish and Christian Messianic hopes...», *op. cit.*, p. 274.

⁹⁹⁵ A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, *op. cit.*, p. 73; G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, p. 62; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 108.

⁹⁹⁶ Miguel el Sirio: II, X, XXV, p. 378.

⁹⁹⁷ *Didascalia de Jacob*: I. 40.

⁹⁹⁸ Sebeos: § 21, 55. Cosroes II, tras el destronamiento de su padre Hormizd IV (579-590), tuvo que hacer frente a la revuelta de Bahr m b n exiliándose en la Romania, donde fue recibido por Mauricio quien lo apoyó para recuperar el trono persa. A cambio de esta ayuda, el emperador romano recibió varias ciudades, además de prohijar al Šah nšah (y según algunas tradiciones, casarse con una hija de Mauricio, hecho totalmente ficticio), colocando a Persia en una clara posición subordinada con respecto a su antigua rival. Por ello, con el asesinato de Mauricio por Focas, Cosroes II encontró en la venganza de su pariente espiritual el *casus belli* idóneo para invadir el territorio romano e invertir los equilibrios de poder en su beneficio. Vid. A. CRISTENSEN, *L'Iran...*, *op. cit.*, pp. 444-446; B. DIGNAS y E. WINTER, *Rome and Persia...*, *op. cit.*, pp. 42-44; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, pp. 79-88 y 115 sobre Teodosio.

⁹⁹⁹ G. GREATX y S. N. C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II 363-630. A narrative source book*. Londres-Nueva York, 2002, pp. 229-237 [cit.: *Crónica del uzistan*]: *Crónica del uzistan*: p. 232.

¹⁰⁰⁰ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁰¹ Sobre esta figura, vid.: E. MOTOS GUIRAO, «La ciudad y el comercio en Bizancio». *Cuadernos del CEMYR*, 9 (2001), pp. 55-80.

mantener una entrevista con los rabinos que formarían el consejo local, posiblemente no de Aelia, sino de otras ciudades de la Palestina Primera y Segunda, y entre los que destaca a Jonás como principal interlocutor del enviado imperial¹⁰⁰².

Este fragmento serviría para apoyar la teoría del decreto como uno de los principales factores que acabaron por desencadenar la rebelión, de no ser por la cronología. Si reducimos la fecha de la era seléucida a la cristiana, vemos que el año al que está haciendo mención es 616. En primer lugar, no se corresponde con el reinado de Focas, sino con el de Heraclio (610-641) y en segundo, en esa época, la ciudad de Antioquía se hallaba ya bajo el control persa, como Jerusalén y el resto de Palestina. Por tanto, la noticia quedaría en cierto modo invalidada. No obstante, podemos pensar que atribuye a Focas una política llevada a cabo durante el reinado siguiente o efectivamente, se trata de una orden de este emperador pero la datación falla.

Quizás, el episodio de la revuelta antioquena no habría revestido mayor importancia, quedando como una más entre las protagonizadas por judíos y samaritanos o las que tuvieron lugar contra Focas, de no haber sido el asesinato del patriarca ortodoxo Anastasio II (598/599-609/610)¹⁰⁰³. La responsabilidad de su muerte ha recaído tradicionalmente sobre los judíos, si bien los principales beneficiados por su muerte fueron los monofisitas, que a partir de ese momento ejercieron un control indiscutido e indiscutible sobre la Iglesia siria¹⁰⁰⁴. En un artículo, J. D. Frendo se embarca en la tarea de eximir a la comunidad judía de toda responsabilidad en el magnicidio y, a nuestro juicio, los argumentos que trae a colación son rebatibles. Su principal caballo de batalla es el fragmento en el que Teófanos el Confesor († 818) describe el martirio del patriarca:

En este año [608/609], los judíos de Antioquía se levantaron contra los cristianos y asesinaron a Anastasio, el gran patriarca de Antioquía, cuyos genitales le fueron metidos en la boca. Después de esto, los arrastraron a lo largo de la Mese y asesinaron a muchos terratenientes y los quemaron¹⁰⁰⁵.

Y esgrime dos razones para invalidar su testimonio: a) por los parecidos que existen entre este episodio y el de la ejecución de Focas dado por el patriarca Nicéforo I de Constantinopla (806-815) en la *Historia Breve*¹⁰⁰⁶; b) alude a la *Mese*, arteria principal de Constantinopla, lo que –a su juicio– no puede ser trasladado a Antioquía, ya que no se correspondería con la fisonomía urbana antioquena¹⁰⁰⁷.

Si lo analizamos detenidamente, punto por punto, podemos responder que, tanto Teófanos como Nicéforo, escriben sus obras casi al mismo tiempo, pero desde lugares tan dispares como el monasterio de Sigriane y la capital de la Rumania, respectivamente¹⁰⁰⁸. ¿Una posible interpolación posterior tomando como punto de referencia el relato del patriarca de Constantinopla? Pensar en ello es válido en tanto que práctica habitual, pero de este modo perdemos de vista algunos aspectos fundamentales, a nuestro juicio, que servirían para desmontar la teoría anterior. La Iglesia, como vimos, apoyó desde el primer momento a Focas y por tanto, sería vista como responsable del clima de cisma y conflicto generado en el seno de la Rumania. Por esta razón, tanto Anastasio como Focas serían objeto de los odios viscerales de aquellos que se vieron perjudicados en tal estado de cosas.

¹⁰⁰² *Crónica de Zuqn n*: AG 928, 55.

¹⁰⁰³ *PLRE*, IIIA: 67-68, s.v. Anastasius 27.

¹⁰⁰⁴ A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, op. cit., vol. 1, p. 395.

¹⁰⁰⁵ Teófanos: AM 6101, 296.

¹⁰⁰⁶ E. MOTOS GUIRAO, E., *Patriarca Nicéforo de Constantinopla. Historia Breve. Introducción, traducción y notas*. Granada (en prensa), [cit.: Nicéforo], Nicéforo: 1.

¹⁰⁰⁷ J. D. FRENDO, «Who killed Anastasius II?», *Jewish Quarterly Review*, 72.3 (Jan. 1982), pp. 202-204.

¹⁰⁰⁸ A. KAZHDAN, *A history of Byzantine literature: 650-850*. Atenas, 1999, pp. 211-215.

En lo referente al segundo argumento, no cabe duda de que la realidad de comienzos del siglo VII es muy distinta a la que se vivió en los albores del IX. La conquista de Antioquía por los árabes se produjo en torno a 636/637¹⁰⁰⁹, por lo que el conocimiento acerca de su fisonomía se habría diluido enormemente. También hay que tener en cuenta que los lectores oyentes de la *Cronografía* de Teófanos necesitaban referencias conocidas para hacerse una idea lo más cabal posible; de ahí el uso del término *mese* en el sentido de calle principal de una ciudad, sin que ello invalide la veracidad del relato al que estamos haciendo referencia.

Pero para tratar de poner los hechos en su contexto, deberíamos centrar la atención sobre la figura de Anastasio II. Es poco lo que podemos saber acerca de su biografía, más allá de las noticias que aparecen en las fuentes sobre su muerte. Sin embargo, contamos con una carta que el papa Gregorio Magno (590-604) le dirigió a Anastasio II en abril de 599, es decir, al poco tiempo de su nombramiento. No hay ninguna mención a los judíos. Por el contrario, la principal preocupación del patriarca romano es el cumplimiento de lo dispuesto en el III Concilio Ecuménico celebrado en Éfeso (431), especialmente el concerniente al IV canon en el que se condena no sólo la doctrina de Nestorio, sino también la de Pelagio y Celestino, que venían a negar el pecado original y la necesidad de la gracia¹⁰¹⁰. Se trató de una controversia occidental, como se ve en los sínodos provinciales celebrados en Cartago en 419¹⁰¹¹, que apenas sí tendría eco en el Oriente cristiano. Así lo evidenciaría su ausencia en la obra que Juan Damasceno dedica a las herejías, en la que cita todas aquéllas que tuvieron su origen durante los reinados de Marciano (450-457) y León I (457-454)¹⁰¹², centradas en la naturaleza de Cristo, entre ellas el nestorianismo, que defendía la existencia de dos hipóstasis independientes la una de la otra – la divina y la humana– en Jesús, por lo que María no podía ser llamada «madre de Dios» (*Theotokos* en griego) sino sólo del Jesús-hombre, atentando contra una de las creencias más fuertemente arraigadas de la Cristiandad, el del culto mariano.

Como se ve, nada relacionado con el judaísmo ni su presencia en la ciudad. De hecho, sabemos gracias al *Kitab al-Unvan* de Agapios de Mendbij († ca. 942) –autor melquita en lengua árabe– que en el año 11 de Mauricio, es decir, en 593/594¹⁰¹³, los judíos fueron expulsados de Antioquía por ultrajar un icono de la Virgen María. Todo parece indicar que el detonante de la revuelta habría sido un problema entre las distintas facciones del cristianismo. Representaría un acto más de la lucha entre la Iglesia oficial, en este caso representada por Anastasio II –apoyado por Gregorio Magno– frente a la Iglesia herética, como podríamos pensar después de leer la carta del pontífice romano y sus repetidas alusiones al Concilio de Éfeso. El testimonio del cronista copto Juan de Nikiu († ca. 700), apoyaría esta visión, poniendo nuestra atención sobre los grupos cristianos refiriéndose a la revuelta que organizaron los «orientales»¹⁰¹⁴. Con este adjetivo, Juan de Nikiu se refiere a los sirios monofisitas atendiendo a una cuestión meramente geográfica, de ahí que con ese nombre sea susceptible de pensar que se trató de un movimiento protagonizado por este sector de la población.

La historiografía israelí, en la que destacamos el trabajo del historiador Salo Baron –afincado en EE.UU y autor de *A Social-Religious History*, editada entre 1952-1983– justifica la muerte del patriarca Anastasio II por la «cuenta pendiente» que los judíos tenían con las autoridades antioqueñas por lo que consideraban una expulsión arbitraria. Otros, como

¹⁰⁰⁹ A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, *op. cit.*, p. 299; H. KENNEDY, *Las grandes conquistas árabes*. Barcelona, 2007, p. 96; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 341.

¹⁰¹⁰ Gregorio Magno, en J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Latina*, vol. LXXVII. París, 1862, cols. 441-1328; Gregorio Magno: IX, 49, col. 981; Concilio de Éfeso: Canon IV, 572-574; F. G. MAIER, *Las transformaciones...*, *op. cit.*, pp. 163-165.

¹⁰¹¹ Cánones de Cartago: Canon CVIII-CXIII, 1220-1226.

¹⁰¹² Juan Damasceno, *De Haeresibus*: 148-158.

¹⁰¹³ A. VASILIEV, *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Turnhout, 1971 [cit.: Agapios]: Agapios: p. 179 [439], fol. 76v.

¹⁰¹⁴ Juan de Nikiu: § CIV.3, 166.

Heinrich Graetz –de origen centroeuropeo que publicó una *History of the Jews from the Earliest Times to the Present Day* (1891-1892)– o Joseph Braslavsky/Braslavi –que vivía en Palestina, autor de *Milhamah ve-hitgonenut shel yehudei Erets-Yisrael* en 1943– hablan abiertamente del resentimiento de los judíos hacia los cristianos y del estallido de violencia que se produjo. Pero el denominador común existente, y que viene a certificar el reflejo de las situaciones personales de las comunidades a las que cada uno pertenecía, es el silencio que todos guardan sobre ciertos hechos para tratar de validar sus puntos de vista: en el primer caso se calla la mutilación de Anastasio II, mientras que los dos últimos lo hacen sobre el decreto de expulsión¹⁰¹⁵.

Volviendo al relato de Teófanos, lo que éste nos transmite es una imagen de odio y malestar social, tal y como lo aclararía el hecho de que atacasen a los grandes propietarios. ¿Un motín de subsistencia que sirvió para catalizar el descontento de unos sectores marginados de la población? La *Crónica de 640* pone de manifiesto que en el año 608 (920 AG) hubo importantes heladas que llegaron a congelar el Eúfrates y se perdió gran número de olivos¹⁰¹⁶, el motor económico de la región Norte de Siria, y Agapios de Mendbij añade, por su parte, una plaga de langostas que devastó los campos¹⁰¹⁷. Tampoco hay que olvidar que quienes se encontraban fuera de la ortodoxia, los llamados herejes, no gozaban de ningún tipo de protección¹⁰¹⁸; en este contexto, los judíos serán utilizados como chivo expiatorio. Quizás fuera este el origen del rumor que se propagó en el 8º año de Focas (609/610), según el cual los judíos estaban planeando el asesinato de los cristianos y la destrucción de las iglesias, siendo precisamente en la ciudad de Antioquía, junto con la vecina Laodicea, donde hubo mayores disturbios. Como pone de manifiesto Walter E. Kaegi, estos rumores estaban ligados al deseo de las autoridades romanas de reforzarse frente al avance de los ejércitos de Persia¹⁰¹⁹. Sería por tanto un medio de movilización ciudadana, al crear un sentimiento de unidad en base al odio a un enemigo común interior, representado por los judíos, que habían dado su apoyo a los enemigos exteriores, los persas. Pero también como válvula de escape para las tensiones internas provocadas por la escasez.

¿Significaría esto que la orden de Mauricio fue revocada por Focas? Teniendo en cuenta la política religiosa de este último, parecería poco probable. Lo más plausible es que el rigor de los primeros momentos en el cumplimiento de la orden imperial, se fuese atemperando, permitiendo el retorno de los judíos a Antioquía. La reacción del emperador se dirigió contra los cristianos, a quienes gravó con un fuerte impuesto¹⁰²⁰. No obstante, Vasiliev, traductor y editor de Agapios, al que estamos siguiendo para (re)construir estos hechos, considera esto un error del copista o del propio cronista, cosa que parece poco probable, en relación a lo que hasta ahora hemos expuesto. Como se puede comprobar, sigue reducido al ámbito puramente cristiano e íntimamente conectado con los avatares de la política interna romana.

Cabría preguntarse a continuación sobre el papel desempeñado por Anastasio II, si el odio fue o no alentado por él desde el púlpito. Antioquía fue el escenario del destacado polemista anti-judío Juan Crisóstomo († 407), quien para muchos fue el creador de los estereotipos negativos con los que se ha identificado a este pueblo, y quien, según Mark R. Cohen, representó «un caso extremo en la Iglesia primitiva [...] un fenómeno específicamente antioqueno»¹⁰²¹ y una de cuyas principales quejas es que en algunos lugares, la población judía era muy superior a la cristiana¹⁰²². A la luz de lo que hemos expuesto, podemos plantearnos la

¹⁰¹⁵ E. HOROWITZ, «The Vengeance...», *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁰¹⁶ *Crónica 640 AD*: AG 920, 17.

¹⁰¹⁷ Agapios: p. 100.

¹⁰¹⁸ W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», *op. cit.*, p. 100.

¹⁰¹⁹ W. E. KAEGI, *Heraclius, emperor of Byzantium*. Cambridge, 2003, p. 77.

¹⁰²⁰ Agapios: p. 189.

¹⁰²¹ M. R. COHEN, *Under Crescent...*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰²² D. GOLDBLATT, «The political...», *op. cit.*, p. 409.

duda de si realmente fueron los judíos los responsables de la muerte del patriarca o si fueron esos «orientales» a los que hace mención Juan de Nikiu. De hecho, muchos autores eclesiásticos llaman judíos a los herejes¹⁰²³, por lo que en este caso, la identificación sería con los monofisitas. La forma en que fue asesinado indicaría que tuvo que instigar la persecución de los judíos o los «orientales» –y esto es una suposición–, estableciendo un paralelismo entre este caso y los ejemplos que hallamos de sacerdotes cristianos martirizados durante la Guerra de las Alpujarras (1568-1570).

No obstante, este fue un primer movimiento, el que anunciaba el estallido final, que coincidiría con la llegada de las tropas persas en 611, año y acontecimiento que en Agapios vemos en paralelo a la muerte de Anastasio¹⁰²⁴, si bien tuvo que tener lugar en torno a 609. La toma de la ciudad se produjo aprovechando el caos reinante en ella después de que las tropas acantonadas en Antioquía se sumaran a la revuelta dado el malestar que habría en el seno de un ejército que había sido purgado¹⁰²⁵, y ellos serían –según la *Cónica Pascual*– los responsables de la muerte del patriarca¹⁰²⁶. Esta situación de caos se extendió a lo largo de las provincias de Palestina y Egipto, forzando la intervención de Bonoso († 610)¹⁰²⁷, general leal a Focas, para someter a sangre y fuego la rebelión, no sólo en Antioquía, sino también en la mucho más conflictiva Alejandría¹⁰²⁸, deteriorando aún más la situación de cara a la invasión de los sasánidas. La dureza de su actuación queda reflejada en el modo en el que se refieren a él en la *Vida de San Teodoro de Sykeon*, en la que aparece como «inhumano cónsul» o remarcando su carácter violento y cruel, si bien se postró ante este santo que le recriminó sus faltas e incluso dio una limosna que San Teodoro rechazó¹⁰²⁹. En *La Destrucción de Jerusalén* (ca. 630), el monje Antíoco Estrategos lo pone al mismo nivel que a Juliano el Apóstata (360-363), acusándolo de crímenes tales como la destrucción de iglesias y el asesinato del patriarca «que precedió a Zacarías»¹⁰³⁰. Estaría haciendo referencia a Isaac (601-609), quien también fue depuesto, según la *Crónica Pascual*, en medio de las revueltas de 609-610¹⁰³¹, incidiendo en la anarquía reinante en el período final de Focas con el fin de justificar la insurrección de los Heraclidas en Cartago.

Todos estos datos permiten establecer una conexión con la guerra civil de comienzos del siglo VII, justificando así las similitudes entre los asesinatos del usurpador y del patriarca antioqueno. El testimonio de Miguel el Sirio también apunta en esa misma dirección: «Los judíos que estaban en Antioquía acrecentaron los problemas y mataron a mucha gente; incluso asesinaron a Anastasio, el patriarca de los calcedonianos»¹⁰³². Y sin embargo el cronista Gregorio Ab I-Fara /Bar Hebraeus († 1286) no menciona ninguna masacre en la ciudad, aludiendo al episodio con un escueto: «Y en el primer año de Heraclio, [Cosroes II] capturó la ciudad de Antioquía»¹⁰³³. Posteriormente, la escatología judía interpretó lo sucedido como uno de los signos que anunciaba la llegada del *Mesías*. En el poema *En Este Día*, de principios del siglo VII, encontrado en la *Genizah* de El Cairo, se dice: «El pueblo de Antioquía se rebelará y

¹⁰²³ Evagrio Escolástico: I, 1; P. FREDRIKSEN y O. IRSHAI, «Christian ant-Judaism...», *op. cit.*, p. 984.

¹⁰²⁴ Agapios: p. 190 [450] fol. 81v.

¹⁰²⁵ Juan de Nikiu: § CIV.3, 166; G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, p. 58; W. E. KAEGI, *Heraclius...*, *op. cit.*, p. 37; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰²⁶ *Crónica Pascual*: 150.

¹⁰²⁷ Sobre este personaje, *PLRE*, IIIA: 239-240, Bonosus 2.

¹⁰²⁸ Juan de Nikiu: § CIV.4, 166; Teófanos: AM 6101, 296; W. E. KAEGI, *Heraclius...*, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁰²⁹ *Vida de S. Teodoro*, en A.-J. FESTUGIERE, *Vie de Théodore de Sykeôn*, Bruselas, 1970, 142, 116-117.

¹⁰³⁰ CONYBEARE, F., «Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem (614)». *English Historical Review*, 24.94 (1910), pp. 502-517 [cit.: Antíoco Estrategos]: Antíoco Estrategos: 504.

¹⁰³¹ *Crónica Pascual*: 149

¹⁰³² Miguel el Sirio: II, X, XXV, 379.

¹⁰³³ Bar Hebraeus: IX, 94.

hará la paz»¹⁰³⁴. Es una interpretación *a posteriori* de los hechos, para tratar de explicar los acontecimientos del presente de su autor, lo que viene a incidir en el impacto que la revuelta antioquina tuvo no sólo para los cristianos sino para los judíos.

Podemos concluir, como principal hipótesis, que se trató de un motín generalizado en Antioquía y al que se unieron los judíos que regresaron a la ciudad, participando junto a los Verdes pro-monofisitas, que habían hecho suya la causa de Heraclio frente a los Azules defensores de Focas, y los soldados descontentos, atacando a todo aquello que representaba el denostado orden imperial. Un medio de exteriorización del malestar social, económico y religioso latente entre quienes se veían privados de cualquier representatividad, aprovechando la situación de guerra civil en la que se hallaba sumida la Romanía. No obstante, responsabilizar a los judíos en exclusiva de la muerte de Anastasio II habría sido posterior, fruto de una elaboración por parte de la propaganda pro-heracliana para ganarse el apoyo de la Iglesia de cara a la legitimación de su poder, tomando como punto de partida la actitud generalizada de apoyo a Persia mostrada por los judíos.

5.3. La conquista de Jerusalén (614)

Pero el gran acontecimiento, el que con mayor fuerza hubo de marcar el devenir de la guerra fue la conquista de Jerusalén en la primavera de 614. Aún más que en el caso de Antioquía, la historiografía no se pone de acuerdo en el volumen de víctimas ni en el grado de implicación de la población judía. No son pocos los historiadores que corren un velo de silencio acerca de esto o lo niegan directamente. Al igual que hemos hecho en el caso anterior, empecaremos con una valoración del relato que hacen nuestras principales fuentes, tratando de situarlas en consonancia con el contexto general en el que estamos inmersos y confrontarlas con los estudios.

Al abordar la situación de Jerusalén no podemos pasar por alto la inestabilidad urbana generalizada. Y así lo deja entrever Antíoco Estrategos, monje del siglo VII, que puso por escrito los acontecimientos de los que fue testigo ocular, cuando dice que durante el patriarcado de Zacarías (609-632) llegaron unos

hombres malvados, que se asentaron en Jerusalén. Algunos de ellos moraron antaño en esta ciudad sagrada con la ayuda del Diablo. Después fueron conocidos por el vestido que llevaban, y una de las facciones se denominó los Verdes y la otra los Azules. Estaban llenos de vileza y no estaban contentos con sólo asaltar y saquear a los creyentes; pero se unieron por el derramamiento de sangre y por el homicidio¹⁰³⁵.

Otros manuscritos en los que se ha conservado el testimonio de la toma de Jerusalén inciden en el origen externo de los agitadores¹⁰³⁶, poniendo el énfasis sobre el caos generalizado en el que, como ya hemos apuntado, no se respetaban los lugares sagrados. Estamos por tanto ante un claro ejemplo de visión apocalíptica del devenir histórico, en el que los persas son vistos como el instrumento elegido por Dios para castigar a los romanos por sus pecados. Comprobamos la raigambre de esta idea en textos apocalípticos como el *Evangelio de los Doce Apóstoles*. En su parte final, en la que habla Juan el Pequeño, se hace un repaso de lo que ha sido la Historia de Roma hasta ese momento, ligando el florecimiento del Imperio al apoyo de Constantino I (306-337) a la Iglesia, en la línea providencialista, pero reconoce que sus sucesores se alejaron de la ortodoxia «cayendo en la fornicación y el adulterio», por lo que

¹⁰³⁴ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, op. cit., p. 319; P. UBIERNA, «El lugar de Roma-Bizancio en la apocalíptica judía durante la Antigüedad Tardía». *Byzantion Nea Hellás*, 30 (2001), pp. 143-171, vid. p. 158.

¹⁰³⁵ Antíoco Estrategos: 503.

¹⁰³⁶ J. MARTÍNEZ DELGADO, «Las versiones árabes de la Destrucción de Jerusalén por los Persas (614 d.C.)», *Ilu Revista de Ciencias de la Religión*, 11 (2006), pp. 179-204, vid. p. 191.

Dios envió a los persas a los que también hizo caer por sus pecados, haciendo surgir a los árabes¹⁰³⁷. Esta misma idea del castigo divino es la que se asoma en los discursos que recoge Antíoco Estrategos y pone en boca del patriarca Zacarías, que trata de confortar a los prisioneros cristianos, sirviéndonos como ejemplo ilustrativo las siguientes palabras, que resumen por sí solas la concepción del devenir histórico en todos sus ámbitos: «Nos olvidamos de Dios y Dios se olvidó de nosotros. Nos alejamos de Dios y Dios se alejó de nosotros»¹⁰³⁸.

El imparable avance de las tropas persas a través del territorio romano, fue entendido como señal inequívoca del fin de los tiempos. Para muchos, el gobierno del tirano Focas ya había supuesto el comienzo de las calamidades que anunciaban el fin de los tiempos, en comparación con el reinado de Tiberio II (578-582)¹⁰³⁹. La guerra venía a confirmar lo escrito en el *Libro de Daniel* y validaba, una vez más, la esperanza en la llegada del *Mesías*. Por ello, los judíos hicieron su particular lectura de los acontecimientos pasados y presentes, surgiendo profecías que conectaban la realidad del siglo VII con la de tiempos de Ciro, quien lo liberó de su cautiverio cuando conquistó Babilonia, ganándose el apelativo de «Mesías gentil». Según entendieron algunos, si los asirios, que habían destruido el Templo de Salomón, fueron derrotados por los persas, éstos también derrotarían a los destructores del Segundo Templo, los romanos. Pero existe otra tradición judía, tal vez un poco posterior –dado que en ella ya se atisba la victoria de Heraclio, cuando no se da por hecha– que augura la derrota de Persia a manos de los romanos y la llegada del *Mesías* tras seis meses¹⁰⁴⁰.

Como se puede comprobar, los persas desempeñaban un papel destacado en la escatología judía, en tanto que eran el único poder que se oponía a la Romanía en Oriente, creando con ellos un «mito» similar al creado por los judíos que vivían en la Cristiandad con respecto a las condiciones de vida de las que gozaban sus correligionarios bajo el Islam. De hecho, esta identificación de Persia con los Califatos no es baladí, porque el modelo que adoptaron los gobernantes islámicos se basó en el vigente entre los sasánidas, según el cual, cada grupo religioso se regía sobre la base de su propia ley, y sólo se les pedía fidelidad y el pago del tributo¹⁰⁴¹. Este modelo de «tolerancia», lo contraponen al *status* de los judíos en el Imperio Romano, si bien en este tema cabría hacer algunas puntualizaciones.

La visión apocalíptica judía sitúa como uno de sus principales a «Armilos», que tiene en el «Anticristo» de la tradición cristiana su paralelo, nombre con el que se refieren al emperador romano, en este caso, Heraclio. Así la descripción del mismo que tenemos en el *Libro de Zorobabel* permitiría hacer una identificación con este emperador: «el pelo de su cabeza es de colores como el oro y lo lleva atado [...]»¹⁰⁴². Para algunos, sería una alteración del nombre del fundador de la ciudad de Roma: Rómulo¹⁰⁴³; sin embargo, otros, como Van Bekkum, echan mano de la etimología afirmando que está compuesto por dos palabras griegas: μ y ν , cuyo significado vendría a ser «pueblo solitario»; más común es aceptar que procede de μ «quien devasta al pueblo»; otra variante sería $\epsilon \mu$ «nacido de una estatua»¹⁰⁴⁴. Es más plausible esta segunda explicación, dado el entorno helenizado en el que se desarrolló el judaísmo y la influencia que ejercieron los judíos de la Diáspora. A ello habría que añadirle «la desolación en lugar sagrado» que supuso erigir una estatua del emperador Adriano (117-138)

¹⁰³⁷ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, *op. cit.*, pp. 268-269.

¹⁰³⁸ J. MARTÍNEZ DELGADO, «Las versiones árabes ...», *op. cit.*, p. 184.

¹⁰³⁹ C. MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*. Londres, 1988, p. 205.

¹⁰⁴⁰ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, *op. cit.*, p. 308.

¹⁰⁴¹ CHRISTENSEN, *L'Iran...*, *op. cit.*, p. 38; R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹⁰⁴² *Libro de Zorobabel*: p. 257.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 247; P. UBIERNA, «El lugar de Roma-Bizancio...», *op. cit.*, p. 154.

¹⁰⁴⁴ I. LÉVI, «L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès», *Revue des Études Juives* 71 (1920), pp. 57-65; W. J. VAN BEKKUM, «Jewish Messianic Expectations...», *op. cit.*, p. 107.

en la explanada del Templo¹⁰⁴⁵, sirviendo de base para la creación de esta figura como la encarnación de todo lo que abominaban los judíos, reforzando la imagen de agravio sufrido a manos del poder romano.

Esta esperanza mesiánica sirvió de acicate para que grupos de judíos, sin lugar a dudas los más exaltados, se aplicasen a la tarea de preparar el terreno para la instauración del Reino de Dios en la Tierra. Podríamos hablar de «guerra sagrada», de una nueva conquista de la Tierra Prometida como ya lo hiciera, según la tradición judía, Josué tras cuarenta años vagando por el desierto. Y la coyuntura histórica que se está viviendo a comienzos del siglo VII es muy propicia para hacer este tipo de identificaciones, ya que el propio Heraclio es identificado con el rey David o Noé, aunque no fue el único. Modesto, quien sería patriarca de Jerusalén entre 632-634, también es llamado *ō* en la *Vida de Juan el Limosnero*¹⁰⁴⁶, patriarca de Alejandría entre 610-619, reconociendo la labor de este monje como salvador de la Iglesia de Palestina durante el Diluvio que representó para la Cristiandad oriental la conquista persa.

Con este caldo de cultivo religioso, no es de extrañar que se produjera una venganza contra los cristianos apoyada, al menos en un primer momento, por el poder persa. Y quizás sea esta palabra, venganza, la más empleada por la historiografía israelí para justificar la ayuda que los judíos prestaron a los persas, sobre los que finalmente hacen recaer la responsabilidad última de las masacres y destrucción de iglesias. Así lo indica Sebeos al hacer hincapié en «la nación hebrea, aliada contra los cristianos», achacando su asesinato al celo patriótico¹⁰⁴⁷ o Miguel el Sirio, quien también justifica la alianza judeo-persa por el odio¹⁰⁴⁸. Pero no es menos cierto que entre los cristianos, los que con mayor ahínco se opusieron al avance de las tropas persas fueron los monjes¹⁰⁴⁹, el sector más beligerante de la Iglesia, apoyando a Heraclio en la guerra santa emprendida contra Persia.

Conviene tratar de poner en orden la secuencia de los acontecimientos tomando como punto de partida el contexto ideológico. El relato del obispo armenio Sebeos hace que tengamos que replantear la imagen que hasta ahora teníamos acerca de cómo se sucedieron los hechos. Al contrario de lo que afirman el resto de nuestras fuentes, la *Historia de Heraclio* sostiene que la ciudad de Jerusalén ya se había rendido al general persa Šahrbar z y aceptado a los *ostikans* (gobernadores/administradores) que los persas nombraron, y con toda seguridad estuvieron apoyados por los judíos. Sin embargo, una revuelta de jóvenes desembocó en el asesinato de estos funcionarios y en un pogromo, tras lo cual dieron la voz de alarma a los persas acampados a poca distancia de Jerusalén¹⁰⁵⁰. Por su parte, Antíoco Estrategos insiste en hacer de los *demos* una de las piezas claves, siendo sus demarcas los que se presentaron ante Zacarías para organizar la resistencia¹⁰⁵¹, por lo que no sería descabellado pensar que fueron ellos quienes organizaron la revuelta contra los *ostikans* y sus aliados judíos. De hecho, el patriarca se hallaba en una situación comprometida frente a los suyos, que no se explicaría sin la previa rendición de la ciudad a las tropas de Cosroes II, que lo acusaban de traición¹⁰⁵².

No obstante, y a pesar de la limpieza de imagen que lleva a cabo el monje de Mar Saba, el gran héroe no es el patriarca, sino Modesto. Será él quien salga de la ciudad para ir a buscar el

¹⁰⁴⁵ J. MURPHY-O'CONNOR, «The Location of the Capitol in Aelia Capitolina», *Revue Biblique*, 101.3 (1994), pp. 407-415, *vid.* pp. 408-409.

¹⁰⁴⁶ *Vida de Juan el Limosnero* en A.-J. FESTUGIERE, *Leontios de Neápolis, Vie de Siméon Le Fou et vie de Jean de Chipre*, París, 1974, pp. 251-637 [cit.: *Vida de Juan el Limosnero*], *Vida de Juan el Limosnero*: XVI.16, 364 (texto gr.), 466 (trad.).

¹⁰⁴⁷ Sebeos: § XXIV, 68.

¹⁰⁴⁸ Miguel el Sirio: II, XI, III, 410.

¹⁰⁴⁹ Antíoco Estrategos: p. 504.

¹⁰⁵⁰ Sebeos: § XXIV, 68.

¹⁰⁵¹ Antíoco Estrategos: p. 505.

¹⁰⁵² A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, *op. cit.*, p. 108; G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, p. 63; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 185.

auxilio de la cercana guarnición de Jericó, ayudado por Dios, que impidió que fuese descubierto por los persas que sitiaban la Ciudad Santa, pero los soldados se negaron al conocer el gran número de tropas persas que se hallaban concentradas¹⁰⁵³. Entre estas tropas, si seguimos los *Anales* de Eutiquio, se encontrarían judíos de Tiberíades, Galilea y Nazaret¹⁰⁵⁴, formando con toda seguridad batallones especiales, tal y como pone de manifiesto el que fuese ministro de Educación israelí, Benzion Dinur en *The Jews in their Land*¹⁰⁵⁵. Si volvemos sobre el texto del *Libro de Zorobabel*, comprobamos cómo tras la muerte del Mesías descendiente de la casa de José a manos de Armilos-Heraclio, estallarían una gran guerra que debía asolar la tierra de Israel y extraviar a los gentiles¹⁰⁵⁶, como parte de la cadena de acontecimientos que debían conducir a la llegada del Mesías de la casa de David, que finalmente debía liberar a los judíos de la opresión extranjera.

A pesar de lo que ciertas tendencias historiográficas puedan o no sostener, debemos dejar hablar a las fuentes con su propia voz. El patriarca Nicéforo, Agapios o Bar-Hebraeus son las más parcas¹⁰⁵⁷. En la *Crónica Pascual* encontramos la desolación y el impacto que causó el asesinato de los miles de religiosos a manos de los persas¹⁰⁵⁸ y sin embargo, en la *Crónica del Khuzistán* la responsabilidad recae sobre los judíos¹⁰⁵⁹. Los hechos que suscitaron la repulsa de los cronistas cristianos y que en cierto modo están relacionados fueron: la compra de prisioneros cristianos¹⁰⁶⁰ a los persas para asesinarlos y la consiguiente masacre en la cisterna de Mamila, unido al robo y traslado de las reliquias a Persia, en especial la Vera Cruz hallada por Helena en sus expediciones por Jerusalén, junto a numerosos cautivos entre los que se encontraba el patriarca Zacarías, que no regresaría del exilio. Sobre este último aspecto no entraremos, dado que no hay evidencias que permitan establecer un nexo de unión con la población judía. La cisterna de Mamila se encontraba –según Antíoco Estrategos– a unos «dos estadios de la Torre de David»¹⁰⁶¹ (348 m aproximadamente). En otros manuscritos se dice que se situaba en «el Algarbe de la ciudad», «saliendo de la Santa Morada, a dos tiros de flecha de la Torre de David»¹⁰⁶². El depósito habría de convertirse en una trampa para los cristianos que buscaban ponerse a salvo de la furia de las tropas de Šahrbar z y de la venganza de los judíos¹⁰⁶³, convirtiéndose en improvisada prisión en la que los persas recluyeron a los cautivos.

Lo sucedido en Mamila va a ser visto como una reedición de las persecuciones ordenadas por los emperadores romanos. Tomando como guía *La Caída de Jerusalén*, los judíos ofrecieron a los cristianos la oportunidad de salvar sus vidas si se convertían al judaísmo, pero «su estrategia y deseo no se vieron cumplidos, sus esfuerzos fueron en vano; porque los hijos de la Santa Iglesia prefirieron morir por Cristo antes que vivir en la impiedad»¹⁰⁶⁴. Esta afirmación de la fe cristiana frente a la apostasía pone de manifiesto la fuerte sensibilidad religiosa existente tanto de un lado como del otro, si bien difícilmente podríamos excluir que se produjesen algunas conversiones. Estamos, pues, ante una nueva vuelta de tuerca al milenarismo, dado que fácilmente podrían identificarlo con la llegada del Anticristo. Tal vez, si posteriormente no se hubiese producido la invasión árabo-islámica, probablemente esta figura

¹⁰⁵³ Antíoco Estrategos: 505-506

¹⁰⁵⁴ Eutiquio de Alejandría: I, 17.26, 306; G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁵⁵ E. HOROWITZ, «The Vengeance...», *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁵⁶ *Libro de Zorobabel*: p. 252.

¹⁰⁵⁷ Nicéforo: 12; Agapios: p. 451; Bar Hebraeus: IX, 94.

¹⁰⁵⁸ *Crónica Pascual*: p. 156; M. VALLEJO GIRVÉS, «Sensaciones bizantinas: las dos caídas de Jerusalén en la literatura del siglo VII», *Erytheia* 27 (2006), pp. 43-72, espec. 49.

¹⁰⁵⁹ *Crónica del uzistan*: p. 235.

¹⁰⁶⁰ A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, *op. cit.*, p. 109; C. MANGO, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 92.

¹⁰⁶¹ Antíoco Estrategos: p. 508.

¹⁰⁶² J. MARTÍNEZ DELGADO, «Las versiones árabes...», *op. cit.*, p. 186.

¹⁰⁶³ G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, pp. 65-66.

¹⁰⁶⁴ Antíoco Estrategos: p. 508.

la habría encarnado en la literatura cristiana un Cosroes II derrotado por Heraclio, que había asumido –como de hecho lo hizo– el papel del «último rey» antes de la Parusía.

Antíoco Estrategos comparó la compra de los prisioneros cristianos por parte de los judíos con la traición de Judas, encarnación del judaísmo, que, según los Evangelios, entregó a Cristo a cambio de treinta monedas de plata; de esta manera se consumaba el martirio¹⁰⁶⁵. *A priori* podría pensarse que se trata de un lugar común literario, parte de los recursos literarios propios del género. Sin embargo, no es la única fuente en la que encontramos referencias a la compra de los prisioneros. Eutiquio es, quizá, el único que sólo hace mención a la matanza de «innumerables cristianos»¹⁰⁶⁶, pero no alude a la compra. Teófanos el Confesor sostiene que cada judío pagó por los prisioneros acorde con su *status social*¹⁰⁶⁷. Dionisio de Tel-Ma r liga el odio que sienten los judíos con la compra del privilegio de asesinar a los cristianos¹⁰⁶⁸, lo mismo que Miguel el Sirio, quien añade que lo hicieron a bajo precio¹⁰⁶⁹, dándole un toque de mayor mezquindad a la acción. El asesinato de los cristianos se convierte así en un holocausto, en un sacrificio ritual, en cumplimiento de los designios del Señor, tal y como han quedado recogidos en los textos sinagogales, analizados líneas arriba. En medio de unos sentimientos religiosos exacerbados, podemos explicar la masacre por medio de la «teología del *herem*», el exterminio de aquellos que consideraban enemigos de su pueblo y por ende, de Dios; la anquilación de quienes se oponían al establecimiento de los judíos en Tierra Santa.

La cifra total de muertos en Jerusalén, coincidiendo con Geoffrey Regan, quizá sea difícil de determinar¹⁰⁷⁰ por la disparidad que hallamos en las propias fuentes, pero no imposible. Tal vez, debemos darle mayor credibilidad al número total que da Antíoco Estrategos, dada su calidad de testigo directo, de 66.509 almas, de las que 24.518 corresponderían a la cisterna de Mamila¹⁰⁷¹, de lejos, el lugar en el que hubo un mayor número de víctimas, lo que da una idea de su magnitud. En torno a la misma cantidad se mueven Sebeos, al hablar de 57.000 muertos y 35.000 cautivos¹⁰⁷², y Miguel el Sirio que cifra las muertes en unas 70.000 personas¹⁰⁷³, que se quedan sensiblemente alejadas de las 90.000 que dan Teófanos y Dionisio de Tel-Ma r¹⁰⁷⁴. Como señala José Soto en un reciente estudio sobre la guerra romano-persa, dentro de este baile de cifras, la más plausible es la de Sebeos, en torno a 50.000 muertos y unos 37.000 cautivos¹⁰⁷⁵. Incluso ello nos permitiría desglosar las ofrecidas por Dionisio y Teófanos, que no hablan de muertes, sino de víctimas, dejando así de parecer tan fantasiosas a algunos especialistas.

Hay una frase en la *Cronografía* de Bar Hebraeus que resume muy bien la situación de la que gozaron los judíos tras la conquista persa, su orto y ocaso bajo la administración sasánida: «al principio los judíos fueron tratados de forma pacífica y entonces fueron llevados a Persia»¹⁰⁷⁶. Entre 614-617, los judíos quedaron como los señores de Jerusalén, con lo que se cumplían las profecías de San Andrés el Loco, según las cuales, esto sucedería hacia finales del séptimo milenio, pero que serían castigados antes de la Segunda Venida¹⁰⁷⁷. Obviamente, esto ha de ser entendido como una formulación *a posteriori*, que ha tomado a este santo del siglo IV

¹⁰⁶⁵ Antíoco Estrategos: p. 508.

¹⁰⁶⁶ Eutiquio de Alejandría: I, 17.26, 307.

¹⁰⁶⁷ Teófanos: AM 6106, 301, 431.

¹⁰⁶⁸ «The Secular History of Dionysius of Tel-Ma r », en A. PALMER, (trad.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, pp. 85-221 [cit.: Dionisio de Tel-Ma r]: Dionisio de Tel-Ma r : 24, 128.

¹⁰⁶⁹ Miguel el Sirio: II, XI, I, 400.

¹⁰⁷⁰ G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁷¹ Antíoco Estrategos: pp. 515-516.

¹⁰⁷² Sebeos: § XXIV, 69.

¹⁰⁷³ Miguel el Sirio: II, XI, I, 400.

¹⁰⁷⁴ Teófanos: AM 6106, 300, 431; Dionisio de Tel-Ma r : 24, 128.

¹⁰⁷⁵ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰⁷⁶ Bar Hebraeus, 1932: IX, 94.

¹⁰⁷⁷ C. MANGO, , *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 210.

como personaje principal de un *Apocalipsis* escrito a la luz de la expansión árabe, pero que, como es habitual en la variante sirio-palestina, se basa en los acontecimientos del pasado para vaticinar cómo será el fin del mundo¹⁰⁷⁸. Este control es admitido por la historiografía israelí, como lo demuestra un fragmento de la citada obra de Dinur:

Durante tres años, aparentemente, tuvieron bajo su control Jerusalén; los cristianos recalcitrantes estuvieron sometidos a un férreo control, muchos apóstatas fueron sentenciados a muerte por idólatras y se requisaron materiales para reconstruir el Templo¹⁰⁷⁹.

Este fragmento evidencia la puesta en pie de una teocracia. Ahora bien, la pregunta que cabría hacerse está relacionada con la identidad de esos «apóstatas», ya que en estos momentos los únicos monoteísmos de la zona son judaísmo y cristianismo, dado que el Islam no está consolidado. Lo más lógico sería pensar que bajo ese nombre se refiere a los cristianos y que por tanto, los asesinatos no habrían cesado. En este sentido, Regan habla de los ataques que los judíos, ayudados por los beduinos, lanzaron contra las columnas de prisioneros cristianos que eran llevados a Persia, catalogando la actuación de los judíos como «genocidio»¹⁰⁸⁰, en tanto que lo que perseguían era la eliminación de una parte de la población en Palestina.

La mayoría de las fuentes cristianas consultadas, corren un velo de silencio sobre la actuación de los judíos después de la toma de la ciudad, pasando directamente a su expulsión de Jerusalén. No obstante, en la *Crónica del uzistan* encontramos una anécdota que da pie a pensar en el comienzo de las obras para la reconstrucción del Templo. Y para ello quisieron destruir la iglesia de la Resurrección, convenciendo al comandante persa de que allí se guardaban numerosos tesoros y «cavaron aproximadamente tres codos alrededor de la tumba» (unos 2'5 m), encontrando una caja en la que se podía leer: «Este es el cofre de José, el consejero que dio sepultura al cuerpo de Jesús», ya que había dejado en su testamento que cuando muriese quería ser enterrado en el mismo lugar en el que fue enterrado Jesús. Lejos de resultar la acción como ellos esperaban, fueron expulsados aunque no se dice si de la ciudad o no. Lo que sí está claro es que, cuando Cosroes fue informado de lo que sucedía, mandó confiscar los bienes de los judíos ordenando su crucifixión y los expulsó definitivamente de la ciudad¹⁰⁸¹, destino del que se hacen eco los demás cronistas¹⁰⁸². Este cambio de actitud es el que se deja entrever en la carta que escribe Modesto, al que en la *Vida de Juan el Limosnero* llaman ὁ βεατος, beato, y no ὁ πατριάρχης, patriarca¹⁰⁸³ –si bien en la traducción se refieren a él como vicario, en tanto que sustituto del ausente Zacarías– resaltando así la autoridad carismática del monje, al *catholikós* armenio Kunitas (617-625) y recoge Sebeos en su *Historia*: «él [Dios] ha convertido en amigos a nuestros adversarios y nos ha recordado su piedad y misericordia»¹⁰⁸⁴.

¿Qué ha sucedido para que se produzca este cambio en la postura del poder persa hacia sus aliados judíos? La respuesta habría que buscarla en la propia corte sasánida, en la que destacan dos cristianos que gozan de una posición privilegiada cerca de Cosroes II: su consejero Yazdin de Karkha¹⁰⁸⁵ y su esposa, Sh r n, ambos cristianos y por tanto con la misma animadversión hacia el «pueblo deicida». En la *Crónica del Khuzistán* se considera a Yazdin un «defensor de la Iglesia del mismo modo en que lo fueron Constantino y Teodosio» y que gozaba junto a Cosroes de la misma estima que «José ante los ojos del Faraón», hecho que lo convertía en

¹⁰⁷⁸ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, *op. cit.*, p. 274.

¹⁰⁷⁹ E. HOROWITZ, «The Vengeance...», *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁸⁰ G. REGAN, *The First Crusader...*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁸¹ *Crónica del uzistan*: p. 235.

¹⁰⁸² Dionisio de Tel-Ma r : 24, 128; Sebeos: § XXIV, 70; Miguel el Sirio: II, XI, I, 400.

¹⁰⁸³ *Vida de Juan el Limosnero*: XVIII.10, 366 (texto gr.), 468 (trad.).

¹⁰⁸⁴ Sebeos: § XXV, 71.

¹⁰⁸⁵ *PLRE*, IIIA: 612-613, s.v. Iesdem; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 179.

alguien famoso tanto en Persia como en la Romania¹⁰⁸⁶. Él fue el encargado de recibir en Ctesifonte las reliquias traídas desde Jerusalén y es a Yazdin a quien los prisioneros cuentan lo que ha sucedido en la Ciudad Santa, poniéndose en marcha junto a la reina¹⁰⁸⁷. Según Antíoco Estrategos, la esposa del Šah nšah: «se decía cristiana, pero ante la herejía de Nestorio, el impío y despreciado por Dios», reconociendo el buen trato dado a Zacarías y a otros prisioneros¹⁰⁸⁸, presumiblemente pertenecientes al clero o a las familias más importantes de Jerusalén.

Aunque se trate de dos personajes influyentes, las presiones hechas por ambos no habrían bastado, por sí solas, para explicar el abandono de la alianza judía que tan buenos resultados dio a Persia. La realidad que imponían las campañas militares es un factor a tener en cuenta. Con la conquista de Siria-Palestina, la Persia sasánida englobaba en su interior a una población mayoritariamente cristiana, que aumentaría con la planeada conquista de Egipto, por lo que no le convenía tener a sus espaldas a una población que en un momento dado podría rebelarse. No en vano, los judíos palestinos tendrán en buena estima a Cosroes II, hasta el punto de que en *el Libro de Zorobabel* podemos leer un lamento por su muerte en 628 tras el golpe palaciego de su hijo Siroes: «Y traspasará Sirón a Nehemías y todo Israel llorará a Nehemías, hijo de Husiel, asesinado, y su cadáver yacerá tendido ante las puertas de Jerusalén»¹⁰⁸⁹. Puede parecer rara la identificación de Cosroes II con Nehemías, pero la clave la tenemos nuevamente en los *Pirqé*, donde, remitiéndonos al texto de Neh. 6,2, se relata la conjura de los samaritanos para asesinarlo, pues había emprendido la reconstrucción de una Jerusalén judía¹⁰⁹⁰, del mismo modo en el que también el soberano sasánida les habría permitido reconstruir el Templo, si bien luego dio marcha atrás. En sentido contrario se expresa Eliécer b. Qilir, quien sintetiza en un poema compuesto *ca.* 630 (es decir, cuando se produce la restauración de la Jerusalén cristiana y romana) la frustración de la población judía cuando los persas «construyeron el altar y ofrecieron en él sacrificios. Pero no tendrán tiempo de establecer el santuario»¹⁰⁹¹. Es por tanto, un canto por la oportunidad perdida del pueblo judío.

5.4. La nueva conquista de Tierra Santa

Se desató una espiral de venganzas de una y otra parte, que tuvo como escenario principal la toma de las ciudades que habrían de quedar bajo gobierno judío. Citaremos algunas de ellas.

CESAREA DE CAPADOCIA:

Uno de los ejemplos que podemos encontrar en las fuentes es el de Cesarea de Capadocia, cuya conquista es contada en la *Historia de Heraclio* del obispo armenio. Está fechada en el año 20 del reinado de Cosroes II, es decir *ca.* 610-611, por tanto contemporánea de la conquista de Antioquía. Pero a diferencia de ésta, las tropas del general Sh h n –Bar Hebraeus dice que fue el «capitán Bahram»¹⁰⁹², quizás corrupción de su patronímico: Bahmanz dak¹⁰⁹³–, llegaron ante una ciudad que ya habían evacuado sus habitantes cristianos y sólo quedaba la población judía, quienes la entregaron a los persas¹⁰⁹⁴. No tenemos noticias acerca de revueltas similares a

¹⁰⁸⁶ *Cronica del Khuzistán*, 2006: *op. cit.*, p. 233.

¹⁰⁸⁷ A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰⁸⁸ Antíoco Estrategos: p. 518.

¹⁰⁸⁹ *Libro de Zorobabel*: pp. 252-253; P. UBIERNA, «El lugar de Roma-Bizancio...», *op. cit.*, p. 155.

¹⁰⁹⁰ Rabí Eliécer: 38, 235.

¹⁰⁹¹ R. G. HOYLAND, *Seeing the Islam...*, *op. cit.*, pp. 529-530.

¹⁰⁹² Bar Hebraeus, 1932: IX, 94.

¹⁰⁹³ *PLRE*, IIIB: 1140-1141, s.v. Sh h n.

¹⁰⁹⁴ Sebeos: § XXIII, 63; A. N. STRATOS, *Byzance au VII^e siècle...*, *op. cit.*, p. 105; C. MANGO, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 92; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 162

las ocurridas en Antioquía, pero no es descartable que así fuese, dada la extensión que tuvieron. No se puede descartar que junto a los judíos también se encontrasen monofisitas, como tampoco lo es que fuesen en su mayoría cristianos calcedonianos. Otra opción sería la toma del poder en Cesarea por unos judíos enardecidos ante la proximidad del ejército de Sahrn, quien habría sancionado la situación, con la neutralidad de las Iglesias cristianas disidentes. Aunque lo más plausible sea achacar esto al miedo ante la proximidad del ejército persa.

De hecho, la toma de la ciudad de Cesarea de Capadocia poseía un componente simbólico ya que la familia materna de Heraclio era de esta ciudad. La relación del emperador con Cesarea la pone de manifiesto el copto Juan de Nikiu, cuando señala que Focas mandó traer a la madre y a la esposa de Heraclio desde esta ciudad¹⁰⁹⁵. Posiblemente, el abandono y la caída de Cesarea estuvieron relacionados con la imposibilidad de Heraclio de consolidar su poder en Anatolia a causa de la resistencia que los partidarios de Focas le oponían, en especial la que el hermano del usurpador Comencio¹⁰⁹⁶ le opuso entre 610-611 en la ciudad de Ancyra, situada al NO de Cesarea de Capadocia¹⁰⁹⁷. Una vez más, comprobamos cómo los conflictos internos entre los romanos son aprovechados, no sólo por los persas, sino también por los judíos, que se muestran como una minoría organizada, gracias a la estructura religiosa que hemos apuntado anteriormente, capaz de hacerse con el control de las grandes ciudades, convirtiéndose en elementos fundamentales para el avance de los ejércitos persas.

TIRO:

Un caso interesante, por extraño que pueda parecer a simple vista, y que permite terminar de dibujar el mapa de la dominación judía sobre Palestina, es el representado por la ciudad de Tiro. Puede que esta ciudad palestina sea quizás el primer ejemplo de intento de conquista judía sin el auxilio de las tropas persas, buscando cumplir tal vez con la voluntad divina después de la toma de Jerusalén. El acercamiento a este acontecimiento lo haremos de la mano de Eutiquio de Alejandría. Por las cifras que da, la población judía en Tiro rondaría los 4.000 individuos, conjurados para hacerse con el control de la ciudad. Los asesinarían aprovechando la celebración de la Pascua cristiana y para ello esperaban recibir el apoyo de sus correligionarios de Jerusalén, Damasco, Galilea y Chipre¹⁰⁹⁸. Como se puede ver, a pesar de que Tiro aún se encontraba dentro de la órbita romana, no había ningún problema de comunicación con las zonas ocupadas por los persas, e incluso serían capaces de fletar algún barco que lograra llegar a la isla con el mensaje de la sublevación, ¿esperando también que los judíos chipriotas se sublevaran preparando la llegada del *Mesías*? Hasta aquí nada distinto a lo que ya hemos visto en Antioquía o Cesarea de Capadocia. No obstante, de las regiones de Palestina llegó una columna de 20.000 hombres que se presentaron ante las murallas de Tiro, quedando sin la ayuda de la «quintacolumna», dado que el plan fue descubierto por el gobernador que los encarceló. Ante la imposibilidad de tomar la ciudad al asalto –no se habla de máquinas de asedio– se dedicaron a incendiar y saquear las iglesias extramuros, acciones que fueron respondidas desde dentro con la decapitación de 110 judíos por cada templo destruido, elevándose la cifra de ejecutados sobre las murallas de Tiro a unos 2.000¹⁰⁹⁹.

Algunos expertos, como Vicent Déroche o Averil Cameron, consideran esta expedición de conquista como una invención para justificar la conflictividad judeocristiana posterior¹¹⁰⁰, pudiéndosele inscribir en esa «historia lacrimosa» del pueblo de Israel. Quizás verlo desde esa

¹⁰⁹⁵ Juan de Nikiu: § CVI.2, 167; W. E. KAEGI, *Heraclius...*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁹⁶ *PLRE*, IIIA: 326, s.v. Comentiolus 2.

¹⁰⁹⁷ W. E. KAEGI, *Heraclius...*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁹⁸ Eutiquio de Alejandría: I, 17.29, 308.

¹⁰⁹⁹ Eutiquio de Alejandría: I, 17.29, 309.

¹¹⁰⁰ A. CAMERON, «The Jews...», *op. cit.*, pp. 79 y 84; V. DÉROCHE, «Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam (7^e-8^e siècles)», *Revue des Études Byzantines*, 57 (1999), pp. 141-161, *espec.* 145.

perspectiva sea obviar la capacidad de movilización existente en el judaísmo que, no lo olvidemos, englobaba a una buena parte de la población de Palestina. Pero lo que realmente da carta de veracidad al relato del patriarca de Alejandría es una tradición judía, que nace en el Salmo 83, 8, en el que los tirios han hecho una alianza con los enemigos de Dios y por eso ha de ser destruida. Este pasaje bíblico, como es habitual en la literatura rabínica, sirvió de base para la elaboración de las profecías que, repetimos, partirían de una base real. Y en este caso, según Rabí Eliécer, Tiro estaba destinada a caer en manos del *Mesías* de la casa de David¹¹⁰¹ y no olvidemos que éste era quien liberaría finalmente a su pueblo de la dominación extranjera, estableciendo el Reino de Dios. Con este dato, es fácil imaginar que con el sentimiento mesiánico exaltado tras la toma de Jerusalén, el siguiente paso fuese la ciudad mediterránea, rebatiendo así las teorías que lo acusaban de deformar la realidad en base a la creencia de que toda la polémica anti-judía nace de la confrontación con los musulmanes.

Debemos ver el episodio de Tiro como una parte de esa «guerra sagrada» a la que ya hemos hecho referencia. Fue una expedición fallida por la falta de medios y del apoyo, no sólo de los judíos de Tiro, sino también de los propios persas, tal vez porque actuaron al margen de ellos, dado el gran poder que habrían ido acumulando. Eran los nuevos señores de Palestina y actuaron en consecuencia, como el pueblo elegido por Dios, pensando en reeditar el episodio de las murallas de Jericó, toda vez que se habían visto legitimados tras la conquista de su capital.

ÉDESA:

La ciudad de Edesa también representa un ejemplo interesante de lo que fue el apoyo que los judíos prestaron a los persas y de lo que sucedió al finalizar la contienda con la Romanía. Tomada en el año 609 por Shahrbaraz, supuso –según Soto– el derrumbamiento de las defensas romanas en Mesopotamia y la consolidación de Persia al Este del Eúfrates¹¹⁰². Sobre lo sucedido en esta ciudad tras la ocupación persa, contamos con el relato de Agapios de Mendbij. Siguiendo el *Kit b al-Unv n*, Cosroes habría dado órdenes a su gobernador de que todos los edesanos se convirtieran al jacobitismo o al nestorianismo si querían evitar la deportación, optando mayoritariamente por el jacobitismo. No obstante, la deportación fue ordenada y se fue llevando a cabo poco a poco, pero quedó interrumpida por el ataque romano sobre Iraq, que podemos fechar en 623, ya que en la primavera-verano de ese año, Heraclio se lanzó sobre el territorio persa en una campaña que tomó por sorpresa a los persas¹¹⁰³. El decreto de conversión muy posiblemente tuvo que darse a partir de 617, cuando el poder de Persia estaba asentado sobre Siria-Palestina. El hecho de contemplarse sólo las dos Iglesias heréticas y no la ortodoxa es lógico, en tanto que los jacobitas son la rama mayoritaria en la región, los nestorianos la Iglesia «oficial» en Persia tras el Concilio de Seleucia de 488 y la ortodoxia es identificada con la Romanía y por tanto, con el enemigo.

La muerte de Cosroes II facilitó la paz entre Heraclio y Kavad II Siroes en abril de 628, pero ésta no fue reconocida por el general Shahrbaraz, quien controlaba toda la zona de Siria-Palestina y Egipto¹¹⁰⁴, en la que se encontraba Edesa. Las noticias que llegaban sobre las represalias que los cristianos estaban tomando contra los judíos tuvo que hacer que muchos buscasen el abrigo de las murallas de Edesa y su guarnición. Las crónicas, en su mayoría, se hacen eco de la negativa de la guarnición persa a rendirse a Teodoro –al que se suele llamar Teodorico–, hermano de Heraclio, ya que no reconocen la autoridad de Kavad II. Lo que sigue es un asedio en toda regla con el bombardeo de la plaza por parte de los romanos, iniciado por

¹¹⁰¹ Rabí Eliécer: 44, p. 274.

¹¹⁰² J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., p. 130.

¹¹⁰³ Agapios: p. 199 [459] fol. 85v-201 [461] fol. 86. Sobre la campaña de Heraclio: J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., pp. 210-212; W. E. KAEGLI, *Heraclius...*, op. cit., pp. 125-128.

¹¹⁰⁴ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., p. 261; W. E. KAEGLI, *Heraclius...*, op. cit., p. 203; G. REGAN, *The First Crusader...*, op. cit., pp. 122-123.

las burlas que les hacen los judíos, según Dionisio de Tel-Ma r «por odio hacia los cristianos, pero también intrigando con los persas»¹¹⁰⁵. Representan la resistencia a ultranza de quienes saben que, como finalmente sucederá, no habrá piedad con ellos, ya que son considerados traidores al emperador.

Tras el castigo de las máquinas de guerra, a la guarnición persa se les permite abandonar la plaza sin mayores problemas, quedando los judíos a merced de los vencedores. Teodoro quiso dar un escarmiento a los traidores que más parece una venganza por las matanzas que previamente habían llevado a cabo los judíos; es difícil no enlazarlo con el recuerdo de lo sucedido en las calles de Jerusalén. Hizo que se les reuniera para matarlos a todos, aunque quizás no hubiese tal orden, sino que el pogromo se desatara como consecuencia de la entrada de las tropas romanas en la ciudad de Edesa, que había estado veinte años fuera de la órbita de la Romanía, por tanto era una plaza enemiga. En una escena que nos recuerda enormemente a la de Yohanan Ben Zakkai, escapando de la Jerusalén asediada por Tito en el año 70, un notable llamado José logró escapar de Edesa y llegar a Tella, donde estaba acampado Heraclio, para pedir clemencia para sus correligionarios. Logrado el perdón se puso en marcha de vuelta a Edesa, pero el desenlace varía según el cronista. Agapios afirma que llegó a tiempo y Teodoro «no los molestó más»¹¹⁰⁶, mientras que, tanto Dionisio de Tel-Ma r como Miguel el Sirio afirman todo lo contrario, que la matanza se consumó¹¹⁰⁷. Y una vez más, es el obispo Sebeos el que da una variante totalmente distinta. Según su versión, los judíos capitularon finalmente, tras lo cual fueron expulsados, marchando a Arabia¹¹⁰⁸, lo que le sirve para unir este acontecimiento con Mahoma y los inicios del Islam.

TIBERIAS:

El último ejemplo que vamos a traer a colación para probar el poder que acumularon los judíos a pesar del viraje de la política persa, lo tenemos en la ciudad de Tiberias, que ya mencionamos al comienzo de este estudio como uno de los principales centros del judaísmo durante la Antigüedad Tardía. En su peregrinación triunfal para restituir la Vera Cruz que le fue devuelta como consecuencia de la paz, Heraclio fue puesto al corriente de la opresión que los cristianos sufrieron en ella a manos de Benjamín, un hombre rico que había ejercido como gobernador durante la ocupación persa. Fue este personaje el que se encargó de acoger a la comitiva imperial e, interrogado por el emperador, se justificó diciendo que se trataba de los enemigos de su fe, reivindicándose como judío¹¹⁰⁹. Šahrbar z habría dejado a este personaje como gobernador atendiendo a su elevada posición, lo que vendría a mostrar que, a pesar de las trabas, hubo un estamento acomodado entre los judíos, bien como comerciantes o como terratenientes, viéndose favorecidos por el apoyo prestado por Persia que seguiría considerándolos aliados hasta el final de la guerra.

¹¹⁰⁵ Dionisio de Tel-Ma r : 39, 139.

¹¹⁰⁶ Agapios: p. 206 [406], fol. 88v.

¹¹⁰⁷ Dionisio de Tel-Ma r : 73, 161; Miguel el Sirio: II, XI, III, 410.

¹¹⁰⁸ Sebeos: § XXX, 94-95.

¹¹⁰⁹ Teófanos: AM 6120, 328, 458-459; Eutiquio de Alejandría: II, 18.5, 323.

CAPÍTULO IV

LOS INICIOS DE LA EXPANSIÓN ÁRABO-ISLÁMICA Y SU CONSIDERACIÓN POR LOS DIVERSOS GRUPOS CRISTIANOS

Se ha insistido en el impacto que el Concilio de Calcedonia (451) tuvo en las comunidades cristianas de Siria-Palestina y Egipto para explicar el modo en el que se enfrentaron a la conquista islámica. Pero este punto de partida no sería del todo correcto. La importancia que se le concede a este Concilio parte de una visión en retrospectiva de los acontecimientos. Sin negar su importancia, debemos calibrarlo en su contexto del siglo V y no proyectarlo hacia el siglo VII. En la antesala de la conquista islámica, continuaban vivas las querellas cristológicas pero con nuevos condicionantes, tanto teológicos como fundamentalmente de carácter político. Es la política religiosa de Heraclio la que marcará el rumbo de un modo mucho más acusado de lo que lo podría hacer la oposición o apoyo a los cánones de 451. A su vez, el Islam bebe de las tradiciones que lo rodean en su nacimiento. Lejos de ser un sistema formado, como lo suele presentar la tradición islámica, tanto su libro sagrado como la figura de su profeta se van construyendo paulatinamente a lo largo del tiempo en un proceso muy complejo, similar al transitado por los otros dos monoteísmos.

1. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL ORIENTE DEL SIGLO VII

Partimos de una situación política nueva, inédita: por vez primera las regiones del Próximo Oriente asiático y Egipto dejan de ser romanas. A su vez, como consecuencia de la invasión persa, una parte de la elite griega y siria marcharon hacia el Occidente, bien al Norte de África o a Roma; de ahí que buena parte de los pontífices de este período sea de origen oriental, con las consecuencias que ello implicará. Es un período de singular inestabilidad, porque el marco habitual, legal o administrativo se ha quebrado con la derrota romana y su sustitución por un poder ajeno, el persa, que además no es cristiano sino pagano, en medio de una guerra entre las dos potencias, en unas circunstancias que no se habían dado antes a pesar de que la lucha entre ambas era algo endémico desde la fundación de la dinastía sasaní en el siglo III d.C., seguido por una restauración romana que venía de la mano de nuevos postulados.

Uno de ellos será un proceso de centralización en todos los sentidos con el fin de reforzar el Imperio de cara a un posible contraataque persa. Se trataba de reforzar el control de Constantinopla sobre las provincias, ante todo, en las ciudades, que se organizaban de manera semi-autónoma, como se puede ver en el comportamiento que cada una adoptó frente a la conquista islámica. Pero esta nueva política debía contar con un discurso ideológico que la legitimara. Religiosamente –lo que es tanto como decir ideológicamente– el Oriente y Egipto seguían divididos en bloques antagónicos, pero sin llegar a plantear en ningún momento la secesión de dichos territorios. Era una cuestión que permanecía latente, como se ha visto en los capítulos precedentes, circunscrita al ámbito eclesiástico, pero sin que nadie llegara a cuestionar la legitimidad de los emperadores. Como también se ha puesto de manifiesto, a ninguno de ellos se le acusa de estar detrás de las persecuciones contra los «herejes», sino que éstas fueron alentadas por clérigos que los manipularon con oscuras intenciones.

Sin embargo, esto cambia a comienzos del siglo VII. En la Romanía no había un sistema de sucesión, como tampoco lo hubo en el Imperio romano de época Clásica. En el Imperio romano de Oriente coexistía el sentido de una transmisión hereditaria del poder con la idea

vigente desde época republicana de que el poder se ostenta por delegación, en este caso de Dios, y se ejerce sobre el conjunto del Estado¹¹¹⁰. Todo ello se sustentaba sobre el concepto de *kosmos*, orden, uno de los conceptos básicos para entender la mentalidad romana. La *areté* era reflejo de lo bueno, en definitiva, de lo querido por Dios, que se contraponía a la *anomia*, desorden. Por tanto, todo aquello que acabara con ese orden, era ilegítimo¹¹¹¹. El golpe de Estado dado por Focas (ca. 602) que acabó con el asesinato de Mauricio y su familia, representaba una clara ruptura de la *kosmos*; continuó con el golpe de Estado de Heraclio del Viejo, exarca de Cartago, culminando con la proclamación en 610 de Heraclio el Joven como emperador. El golpe de 610 se hacía contra un emperador que, a pesar de haber puesto en marcha un régimen de terror, había sido el primero en ser consagrado por el patriarca Ciriaco (596-606) en el Hébdomon y no en Santa Sofía¹¹¹², con lo cual buscaba darle al ceremonial un nuevo significado: la unión de lo militar y lo religioso en la figura del emperador que recibe la corona de manos del patriarca ante el ejército. Además, Focas contaba con el apoyo del papa romano Gregorio Magno, artífice de un renacimiento del Papado, quien se intitulaba «cónsul de Dios»¹¹¹³, dejando muy claro de dónde provenía su autoridad y cuál era su relación con el Imperio. No cabe duda de la buena sintonía entre el calcedoniano Focas y el pontífice, lo que queda probado por el hecho de que el último monumento erigido en el foro romano fuera una columna en honor a este emperador¹¹¹⁴.

A esa ruptura del «orden constitucional romano» –valga la expresión– se une otra circunstancia de índole dinástica que finalmente desembocaría en otra crisis que puso en cuestión la *kosmos*. La muerte de Fabia-Eudocia (junio de 613), no era sólo la muerte de la esposa del emperador Heraclio, sino también –y esto es lo principal–, la muerte de la Augusta consagrada por mor de la ceremonia conjunta –matrimonio y coronación– que celebró el patriarca Sergio (610-638)¹¹¹⁵. Como señala G. Dagron, era el inicio de un cambio fundamental en la manera de entender el poder que cristalizó en el uso del término *basileus* a partir del año 629, según el cual la dignidad imperial ya no era la máxima magistratura del Estado, sino una gracia divina a través de la unción, siguiendo el modelo veterotestamentario del rey David; de ahí el empeño de los «propagandistas áulicos» de Heraclio por presentarlo como el Nuevo David, como el creador de un nuevo linaje de emperadores/*basileus* sagrados. En este nuevo orden, el papel de la emperatriz cobraba especial relevancia como transmisora de la

¹¹¹⁰ G. DAGRON, *Emperador y sacerdote: estudios sobre el «cesaropapismo» bizantino*. Granada, 2007, p. 41.

¹¹¹¹ H. AHRWEILER *L'idéologie politique...*, *op. cit.*, pp. 129-147.

¹¹¹² G. DAGRON, *Emperador y sacerdote*, p. 99; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹¹³ F. G. MAIER, *Las transformaciones...*, *op. cit.*, p. 352.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 252.

¹¹¹⁵ El cambio que se pone en marcha con este matrimonio-coronación pasa desapercibido para una gran mayoría de cronistas. Resulta llamativo, en primer lugar, el silencio que guarda la *Crónica Pascual* [p. 152], que sólo menciona la coronación de Heraclio «en la más sagrada Gran Iglesia», sin alusión a Fabia-Eudocia. Es la más próxima a los hechos, junto con la *Crónica* del egipcio Juan de Nikiu, que tampoco señala la presencia de Fabia en el momento de la coronación [Juan de Nikiu: § CX p. 433]. La figura de la emperatriz sólo aparece como protagonista de una situación casi novelesca: su secuestro por Focas. Llama la atención cómo el cronista egipcio habla de Fabia como la «mujer» de Heraclio el Joven, pero remarcando su condición de virgen [§ CVI, p. 421]. Posiblemente ambos estuvieran casados previamente, pero sin llegar a consumar el matrimonio; de ahí el silencio que guardan estas primeras fuentes sobre la cuestión. Y sin embargo, es el mismo silencio que guarda al respecto el patriarca Nicéforo [*Historia Breve*, § 2] quien sólo menciona a la emperatriz al hablar de su muerte por la epilepsia [§ 3]. Es tan sólo la *Crónica* de Teófanos el Confesor la que hace referencia a la ceremonia en la que Heraclio recibió la doble corona, la del Imperio y la matrimonial [AM 6102, 299]. Curiosamente, será en fuentes del siglo XII donde se hallen referencias a este hecho [vid.: *PLRE*, IIIA: «Eudocia», p. 457]. Se puede especular con la teoría de la (re)elaboración posterior –incluso del texto de Teófanos– para adecuar la historia y la legitimidad dinástica a la realidad de los últimos Comnenos.

herencia¹¹¹⁶.

Se entiende así el revuelo en torno al segundo matrimonio de Heraclio con su sobrina Martina, tachado de ilegítimo. Algunas fuentes son tajantes al respecto, señalando que se trató de una clara violación de las leyes romanas y cristianas. La *Historia Breve* del patriarca Nicéforo hace un retrato mucho más completo de este hecho, al referirse al rechazo que suscitaba entre los Verdes, mientras que los Azules eran firmes partidarios del emperador y su nueva esposa. Señala también los intentos por parte de Sergio para que Heraclio abandonara la idea de casarse con su sobrina; consejos que desoyó aduciendo a la separación entre la esfera espiritual –competencia del patriarca– y la terrenal –responsabilidad del emperador–¹¹¹⁷. Se procedió a una legitimación similar, uniendo las ceremonias de coronación y matrimonio en el Augusteon¹¹¹⁸, lugar situado entre el Palacio y Santa Sofía de restringido acceso. El que muchos cuestionaran este matrimonio, equivalía, según el nuevo orden, a poner en entredicho la legitimidad de los emperadores y sus descendientes. Y así lo reflejan las fuentes siríacas¹¹¹⁹, sirviendo la cuestión como un elemento para justificar la llegada de los árabes y por ende, de la separación de las provincias orientales y Egipto.

1.1. *La política religiosa de Heraclio: monoenergismo y monotelismo*

A la transgresión anteriormente citada, se une el intento por superar las divisiones religiosas entre monofisitas y diofisitas en la Romania por medio de una nueva doctrina, primero bajo el nombre de «monoenergismo» y posteriormente como «monotelismo». *Grosso modo*, lo que se pretendía era aceptar la existencia de dos naturalezas en Cristo, pero regidas por una única voluntad. Esta postura teológica tiene reflejo en la teoría política, ya que suponía unir las distintas partes del Imperio bajo el liderazgo del emperador. Se trataría de revertir la situación en la que los intereses generales, esto es, la supervivencia de la Romania, quedaban relegados frente a los intereses locales de la elite siria-palestina y egipcia. Nace del cuestionamiento interno al poder de Heraclio y como parte de su proyecto para constituir unas nuevas bases sobre las que cimentar la creación de un renovado Imperio. Debe recordarse que buena parte de la Iglesia (ortodoxa) se situaba del lado de Focas y que las relaciones entre los dos ámbitos estuvieron lastradas por esta cuestión. En este sentido, el deseo de establecer unas nuevas bases también podría estar en el origen del monoenergismo/monotelismo; la voluntad de limpiar la Iglesia de posibles opositores creando una jerarquía completamente afín tras eliminar a la anterior.

No obstante, esta construcción de la legitimación del poder queda sólo constreñida al plano teórico. Funciona bien en él, algo que no sucede en cambio cuando se topa con la realidad. Como se apunta al comienzo, estamos en un período de gran inestabilidad. En medio de las tensiones originadas por la inseguridad general, la certeza de que al menos una parcela de la vida de hombres y mujeres permanece inalterada, «desactiva» cualquier tentativa de revuelta. Y ese espacio de continuidad lo ocupa la religión¹¹²⁰. No había habido grandes cambios desde la escisión provocada por el Concilio de Calcedonia e intentos de reunificación como el *Henotikón* no habían dado lugar a nuevas doctrinas. Los episodios de persecución contra los monofisitas, como los de Justino y Justiniano, no pasaron de meros intentos y a la postre coadyuvaron a la cohesión del movimiento. Se había llegado a un equilibrio que sin embargo

¹¹¹⁶ G. DAGRON, *Emperador y sacerdote...*, *op. cit.*, p. 50; St. H. WANDER, «The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath», *Metropolitan Museum Journal* [en línea] 8 (1973), pp. 89-104 [última consulta: 3 de junio de 2013].

¹¹¹⁷ Nicéforo: § 11.

¹¹¹⁸ Teófanos: AM 6105, 300.

¹¹¹⁹ Miguel el Sirio: II, XI, § III, p. 410; Bar Hebraeus: p. 93.

¹¹²⁰ P. BROWN, *El primer milenio...*, *op. cit.*, p. 29.

quedaría roto por el intento de Heraclio y sus inmediatos sucesores por crear una nueva doctrina oficial. Ante este posicionamiento por parte del poder imperial que venía a romper ese espacio *a priori* inalterable, se produjeron levantamientos en contra, consiguiendo el efecto contrario. Todo ello parte de una «ideología tradicional» que se gestó a lo largo del período 324-641 de mano de la elite greco-parlante, consistente en una identidad predominantemente griega y cristiana ortodoxa, que excluía tanto al Occidente latino como a las poblaciones semitas de Siria-Palestina y coptas de Egipto, en tanto que no se ajustaban a ese molde¹¹²¹. Esta situación ha sido perfectamente descrita, además de manera muy gráfica, por Peter Brown que la definió como el «mandarinato griego»¹¹²².

Para muchos diotelitas, los postulados monotelitas suponían una aceptación del monofisismo, mientras que para los monofisitas suponía aceptar las enseñanzas de Nestorio. Se trata de un enfrentamiento ideológico que repercutió en la política justo cuando estaba dando comienzo la conquista de territorios por parte de los árabes. Para una buena parte de las elites locales que gobernaban en las ciudades amenazadas, llegar a cualquier tipo de pacto suponía optar por el mal menor frente a un emperador doblemente deslegitimado, tanto por haber contraído un matrimonio ilegítimo que invalidaba su dinastía, como por desviarse de la ortodoxia. El paso de promulgar la *Ekthesis* (ca. 638) podía estar conectado con la orden dada de no combatir a los árabes tras la derrota romana en la batalla de Yarmouk, en agosto de 636. Suponía un intento por ganar tiempo, apaciguando el enfrentamiento religioso toda vez que este decreto prohibía hablar acerca de la controversia cristológica. Era desactivar la oposición a Heraclio enarbolada por importantes figuras de la Romanía que comprometían su poder. Como se puede observar, es este nuevo peldaño en las querellas acerca de la naturaleza de Cristo el que tuvo un mayor impacto durante la conquista, más que la división gestada en Calcedonia. Esta seguía en vigor, pero latente hasta la intervención heracliana.

Teófanos fija el inicio del monotelismo en la ciudad de Hierápolis (ár. Manbiç), uno de los principales centros del monofisismo hacia 629-630. Busca por todos los medios disculpar al emperador Heraclio, apuntando como chivo expiatorio al patriarca jacobita de Antioquía Atanasio, al que presenta como un ambicioso embaucador, ya que abjuró de su fe aceptando Calcedonia para ser nombrado patriarca. Se evidencia esa lucha entre lo griego y lo oriental/semita en el seno del cristianismo romano, cargándose de connotaciones negativas todo aquello que llevara una impronta oriental. Tanto el emperador como el patriarca cayeron en el error de afirmar que sólo había una voluntad en Cristo porque el patriarca Sergio de Constantinopla era de origen sirio y tenía antepasados jacobitas. Esta postura de la única voluntad sería apoyada por Ciro, futuro patriarca de Alejandría. Esto suponía un hecho insólito: por vez primera, las dos principales sedes del Oriente mediterráneo, las dos principales ciudades, Alejandría y Constantinopla, estaban unidas en la defensa de una misma doctrina. Este bloque debería enfrentarse a la oposición de Roma, convertida en baluarte de la ortodoxia liderada por el papa Juan IV (640-642) y a la de la sede de Jerusalén, ocupada por Sofronio¹¹²³.

El fragmento de Teófanos al que se ha hecho referencia es un ejemplo de las «correcciones» que se hicieron a su *Crónica* durante la dinastía macedónica. Hay una discordancia en lo que a cronología se refiere, ya que Sofronio habría muerto hacia 638-639, por lo que difícilmente habría podido escribir una carta sinodal a Juan IV mostrándole su apoyo. A quien sí escribió fue al papa Severino, hijo de Avieno y miembro de una familia senatorial romana, papa en 640, año en que fue «reconocido» por el emperador aunque hubiera sido elegido en octubre de 638¹¹²⁴. Se buscaba cargar las tintas contra Sergio por su origen

¹¹²¹ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 23.

¹¹²² P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹²³ Teófanos: AM 6121, 329-330.

¹¹²⁴ *Vid.*: PLRE, IIIB: «Severinus 2», p. 1139.

oriental; por el apoyo prestado a Heraclio frente a Focas auspiciado por Gregorio Magno y Bonifacio III. La postura de este patriarca y el emperador era contraria a la fijada por Roma, abundando en el conflicto ente esta ciudad y Constantinopla; de ahí que se quisiera atenuar el papel del emperador Heraclio en la controversia monotelita.

1.2. *Máximo el Confesor: disidencia política y defensa de la ortodoxia*

El gran protagonista de esta crisis religiosa, política e institucional fue un monje, Máximo el Confesor, capaz de exportar una querrela estrictamente oriental al Occidente, aprovechando la especial coyuntura en la que se hallaba el Norte de África romano tras la conquista de Egipto y las primeras incursiones sarracenas, oponiéndose a la nueva doctrina religiosa. La fuente más próxima en el tiempo que tiene como eje central la vida de este personaje y esta nueva pugna teológica es un texto en siríaco del siglo VII, que tiene como contexto la polémica en la sede de Antioquía¹¹²⁵. Y aunque se trate de una fuente más o menos contemporánea a los hechos que relata, no está exenta de tendenciosidad, ya que fue escrita por un maronita, es decir, por un partidario de la doctrina monotelita. Cabe esperar por tanto que la imagen que dé acerca de los opositores al monotelismo sea negativa, en contraste con la hagiografía escrita desde la ortodoxia.

Si para la Iglesia ortodoxa de Constantinopla, Máximo era miembro de una familia aristocrática romana que desempeñó el cargo de secretario de Heraclio hasta el año 613-614¹¹²⁶, para los maronitas era «hijo de la maldad», fruto de las relaciones adúlteras entre un samaritano y una esclava persa zoroástrica, que tuvieron que huir de su localidad natal a causa de su ilegal relación. Hay una suerte de redención en la conversión al cristianismo de ambos personajes antes del nacimiento de Máximo, cuyo nombre secular sería Moschion¹¹²⁷. Se busca desprestigiar al oponente por medio de sus ascendientes, pues no sería un hombre de un linaje importante, sino que provenía de dos sectores marginales de la sociedad romana tardoantigua. Por un lado, hijo de una esclava pagana; por otro, de una de las sectas del judaísmo más conflictivas, despreciada por los propios judíos. Se convierte así en un cuerpo extraño en el seno de la Iglesia que viene a introducir discrepancias entre los verdaderos cristianos.

Según la *Vida siríaca*, a los 10 años de edad Moschion habría ingresado en el monasterio de Palaia Lavra, es decir, el monasterio de San Chariton fundado en la segunda mitad del siglo IV, a 2'5 km al NE. de Tekoa. El abad Pantaleón toma a Moschion bajo su tutela y le pone como nombre Máximo, al parecer, por el hijo de un sobrino suyo que había muerto y al que el abad tenía mucho cariño¹¹²⁸. Esto sirve para presentar, a continuación, a Máximo como el producto de las enseñanzas origenistas recibidas del abad, quien las habría «vertido» como «en un vaso capaz de recibir las sucias heces de su blasfemia»¹¹²⁹. Es posible que la acusación de origenismo fuese ya en el siglo VII –o incluso antes– sinónimo de «herejía» por cuanto muchas de ellas reclamaban la autoridad de Orígenes y su lectura alegórica de las Escrituras como base para la formulación de sus propios postulados teológicos¹¹³⁰. En el caso de Palaia Lavra, la acusación lanzada tiene una base real, ya que se produjo un rebrote de las ideas origenistas en

¹¹²⁵ S. P. BROCK, «An early syriac life of Maximus the Confessor». *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 299-346 [cit.: *Vida siríaca de Máximo*], *Vida siríaca de Máximo*: p. 300.

¹¹²⁶ Es curioso que, según la tradición griega ortodoxa, Máximo abandone el servicio de Heraclio cuando éste se casa con Martina. Podría ser una muestra de su desacuerdo con la línea adoptada por el emperador, como irá demostrando a lo largo de su trayectoria eclesiástica. Sería un buen ejemplo del rechazo suscitado entre una parte de la aristocracia, evidenciando que la posición interna de Heraclio no era todo lo sólida que cabría esperar a causa de determinadas decisiones. *Vid.*: S. ANDREOU, *Naturaleza y opinión según San Máximo el Confesor*. Granada, 2012, pp. 23-26.

¹¹²⁷ *Vida siríaca de Máximo*: § 1-3, p. 314.

¹¹²⁸ *Vida siríaca de Máximo*: § 4, p. 315. Sobre el monasterio, véase el comentario de la p. 321.

¹¹²⁹ *Vida siríaca de Máximo*: § 6, p. 315.

¹¹³⁰ B. ALTANER, *Patrología, op. cit.*, p. 200.

época de Justiniano que afectó a este y a varios monasterios más de los alrededores de Jerusalén¹¹³¹. El origenismo suponía una lectura de los textos bíblicos en clave neoplatónica, siempre sospechosa de rayar en el paganismo. Una de las cuestiones centrales de esta controversia, por estar unida a la querrela cristológica latente, era la concepción que aparece en la obra de Orígenes de Cristo como Dios-Hombre (*gr.*). Habla de una unión íntima de las dos naturalezas de Cristo, siendo el primero en llamar a María «la que dio a luz a Dios», dando lugar a la expresión que puso en boga el patriarca Atanasio de Alejandría. Otra de las cuestiones que suscitó cierta controversia fue la idea de la salvación propugnada por Orígenes, para quien todas las almas, después de pasar por un fuego purificador, ascendían al Cielo¹¹³².

Para darle veracidad a su relato, el autor da una cadena de transmisión –podríamos citarla como un antecedente de las *ind* islámicas– que arranca con el «informe» redactado por el sacerdote que bautizó a los padres y se encargó de la educación de Moschios/Máximo que le relata al autor de la *Vida*, Gregorio/Jorge, un monotelita que había abandonado el diofismo: el sacerdote Eulogio. Este pasaje pone de relieve las divisiones internas en el patriarcado de Jerusalén –exportables al resto– y en concreto, en la Escuela de Sofronio. De hecho, Gregorio/Jorge se habría formado en esta Escuela y sería uno de los hombres de los obispos de este patriarcado. Sofronio aparece citado como «obispo de Jerusalén», lo que lleva a situar la escena hacia 634, cuando accede al solio patriarcal tras la muerte de Modesto. El narrador habría coincidido con Máximo en la Ciudad Santa, remarcando la relación especial que mantenía éste con Sofronio, quien lo trataba como alguien dotado de poco entendimiento¹¹³³.

Lo que narra la tradición maronita se contradice con la tradición griega ortodoxa, según la cual, en el momento en el que estalla la disputa entre el bloque monotelita (formado por Ciro y Sergio) y Sofronio, Máximo estaba en Alejandría y no en Jerusalén, como afirma Gregorio/Jorge. La *Vida* de Máximo el Confesor escrita en griego y sus posteriores recensiones afirman que éste había huido hacia 626 del monasterio de Crisópolis/Scutari en la orilla asiática del Bósforo. Alejandría era una ciudad bajo el dominio persa, cuyo patriarca melquita era Jorge, quien estuvo al frente del patriarcado durante 14 años, entre 619-620 y 632-633¹¹³⁴ –según Teófanos– aunque no se sepa mucho sobre su pontificado¹¹³⁵. En base a una mención en la *Crónica* de Juan de Nikiu, se puede especular con la pertenencia de Jorge a la elite melquita egipcia y probablemente no se marchara de Egipto, aunque su papel quedara oscurecido y su memoria olvidada. El patriarca sería el hermano de Filiades, prefecto de Arcadia, uno de los opositores al gobierno del monotelita Ciro y envuelto en las luchas alejandrinas en vísperas de la conquista árabe¹¹³⁶. Máximo permaneció en la ciudad del Delta hasta el año 633, cuando se produce un vacío, una laguna en su biografía hasta su reaparición en 645, en Cartago.

¿Por qué a Alejandría? ¿Por qué a una ciudad persa si estaba huyendo del asedio al que precisamente persas, ávaros y eslavos estaban sometiendo a Constantinopla en ese año de 626¹¹³⁷? La respuesta a este interrogante habría que buscarla trazando un paralelismo con lo sucedido en Tiro, cuya comunidad judía escribió a sus correligionarios en Chipre, o con el envío de dinero y materiales que efectuó el patriarca alejandrino Juan el Limosnero a una

¹¹³¹ Miguel el Sirio: II, XI, § IX, pp. 433-435.

¹¹³² B. ALTANER, *Patrología*, *op. cit.*, pp. 205-206 y 546-547.

¹¹³³ *Vida siríaca de Máximo*: § 5-6, p. 315.

¹¹³⁴ La primera mención que se hace al patriarca Jorge de Alejandría es en la lista de dignatarios que gobernaban en el año al que dedica la entrada, indicando que ese fue el primer año de un patriarcado de 14, *vid.*: Teófanos: AM 6111, 302. La última mención corresponde a AM 6124, 336.

¹¹³⁵ St. H. SKRESLET, *The Greeks in medieval Islamic Egypt: a Mlekite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Yale, 1987, pp. 25-26.

¹¹³⁶ Juan de Nikiu, Zotenberg: § CXIX, p 451; Charles: § CXIX.11, p. 190..

¹¹³⁷ J. SOTO CHICA, «Constantinopla ciudad sitiada A.D. 626» en E. Motos Guirao y M. Morfakidis (eds.), *Constantinopla. 550 años desde su caída*. Granada, 2006, (3 vols.), vol. 1: *Constantinopla bizantina*, pp. 110-133.

Jerusalén recién conquistada por los persas¹¹³⁸. Más que una fidelidad política, que una identificación con unas fronteras y unas leyes, y en definitiva, más que la lealtad al Estado, lo que priman son los lazos comunes religiosos. No se trata de marcharse a ciudades que han quedado englobadas en el Imperio persa, sino que se busca cobijo junto a comunidades con las que se tiene una afinidad porque se comparte un posicionamiento. Además, en estos momentos Alejandría era uno de los lugares más seguros en tanto que se hallaba alejada del frente.

Se trata de un claro ejemplo de agustinismo político, que da prioridad al aparato eclesiástico-religioso por encima del político. Es la aplicación de la idea de que en este mundo corrupto lo único glorioso era la Iglesia Católica (i.e. Universal), capaz de garantizar el fin último de toda construcción humana, la Salvación, que sólo se alcanzaba por medio del bautismo. De este modo, todo lo que se apartara de la norma ortodoxa ponía en peligro el plan divino y, por tanto, debía ser combatido con todas las armas, siendo los poderes laicos los garantes, aunque siempre supeditados a la Iglesia¹¹³⁹. Se trata de una posición común a muchos de los pensadores cristianos, como Sinesio de Cirene, quien llamó la atención sobre el hecho de que los primeros gobiernos que rigieron los destinos de pueblos como el egipcio o el hebreo, estuvieron en manos de sacerdotes, pero luego Dios separó las esferas civil y religiosa, si bien a ambas se les pedía que actuaran conforme a la idea del Bien¹¹⁴⁰.

Máximo el Confesor se movía en el seno de la Iglesia Católica, cuyas «fronteras» eran mucho más amplias que las de cualquier Estado terrenal. Este posicionamiento ideológico explicaría también la postura adoptada por muchos cristianos durante la conquista árabe. Un Imperio que se había deslizado hacia la herejía y perseguía a los ortodoxos, ya no era ninguna garantía para alcanzar la salvación. No se trata de una hipótesis carente de base o que se mueva sólo en el terreno de la especulación. La *Relatio Motionis*, las actas del juicio al que fue sometido hacia 655 acusado de traición, es una de las principales fuentes para conocer las motivaciones y justificaciones ideológicas de las posturas de Máximo y del emperador. En primer lugar, se le niega la condición de cristiano ya que odia al emperador, «[...] si eres cristiano ¿puedes odiar al emperador?»¹¹⁴¹. Máximo habría convencido en 634 al duque de la Numidia, Pedro, para que no obedeciera la orden dada por el emperador de acudir en auxilio del Egipto invadido por los sarracenos, «porque Dios no aprobaría que se le diera ninguna ayuda a los romanos durante el reinado de Heraclio y sus descendientes»¹¹⁴². Esta actitud es fundamental para entender el posicionamiento de las elites locales, tanto laicas como eclesiásticas, civiles o militares, frente a los árabes. La de Máximo no era una postura aislada – como veremos– sino que tuvo un amplio predicamento. Para muchos ortodoxos, la crisis monotelita fue la causa última de las derrotas romanas a manos de los árabes, «de la devastación del pueblo cristiano y sus lugares, que no cesaron hasta que el perseguidor de la Iglesia muriera vilmente»¹¹⁴³, en clara alusión a la muerte de Constante II, asesinado en los baños de Siracusa en 668¹¹⁴⁴, retornando a la retórica de la Iglesia perseguida por emperadores impíos de los tiempos del arrianismo y a la muerte vergonzosa del tirano, no exenta de cierta moraleja.

La idea de la identificación con una facción religiosa –la ortodoxa– tenida como la verdaderamente Universal y válida, como elemento central para la actuación política no sólo de Máximo el Confesor, sino también de otras personalidades de la época, la evidencia el propio

¹¹³⁸ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Un pasaje controvertido en los *Annales* de Eutiquio de Alejandría. El ataque judío a la ciudad de Tiro», *Collectanea Christiana Orientalia*, 11 (2014), pp. 53-73, espec. 66-67.

¹¹³⁹ P. BROWN, *Primer milenio...*, op. cit., p. 54.

¹¹⁴⁰ Sinesio de Cirene: 41.

¹¹⁴¹ P. ALLEN y B. NEIL, *Maximus the Confessor and his companions. Documents from exile*. Oxford, 2004 [cit.: *Relatio Motionis*], *Relatio Motionis*: § 1, p. 49.

¹¹⁴² *Relatio Motionis*: § 1 pp. 49-50.

¹¹⁴³ Teófanos: AM 6121, 332.

¹¹⁴⁴ Paulo Diácono: V.11, p. 175; Teófanos: AM 6160, 351.

Teófanos cuando lleva el inicio del patriarcado de Ciro al año 633-634¹¹⁴⁵, coincidiendo con la salida de Alejandría de Máximo el Confesor. Miguel el Sirio alude, por su parte, a la represión desatada por Ciro una vez que los romanos se apoderaron del país tras la salida de los persas. En la exposición de motivos que llevaron a ella, el patriarca jacobita de Antioquía señala la negativa de los ortodoxos (los monofisitas) a aceptar lo que para ellos era una vuelta a las doctrinas de Nestorio, equiparadas a los cánones de Calcedonia y al *Tomus* de León. Y lo que *a priori* podría parecer una muestra de oposición al concilio, deriva en una crítica a las posturas monotelitas del patriarca Ciro cuando Miguel el Sirio cita expresamente el rechazo a la doctrina de las dos naturalezas unidas por una sola voluntad¹¹⁴⁶. Los intentos *manu militari* por imponer el monotelismo no afectaron sólo a los monofisitas anti-calcedonianos, sino también a los melquitas pro-calcedonianos. Los exiliados procedieron de ambas facciones, acrecentándose la fractura interna.

La ofensiva pro-monotelita emprendida por Heraclio y patriarcas afines, como Ciro o Sergio, provocó la reacción de los diotelitas/diofisitas concretada en el Sínodo de Chipre (*ca.* 635), reflejado en la *Vida siríaca* de Máximo el Confesor. La convocatoria de este sínodo parte de su iniciativa. Llegado a este punto, el maronita Gregorio/Jorge varía la relación entre Máximo y Sofronio. Presenta al monje como el principal responsable de propagar las ideas de Pantaleón (del origenismo), que son aceptadas por las autoridades de la Palestina III. Ya no es un simple que está bajo la tutela de Sofronio –a quien acusa de «sofista»¹¹⁴⁷, de ser un filósofo vacío–, sino que se invierten los papeles: Máximo influye en el patriarca de Jerusalén con el único objetivo de enconar las diferencias que Sofronio mantenía con el arzobispo de Chipre, Arcadio († 638-643)¹¹⁴⁸. El enfrentamiento entre ambos prelados vino marcado por la cuestión del *Trisagion*, latente desde el reinado de Anastasio. En este caso concreto se evidencia la mezcolanza de usos entre los dos grandes grupos, poniendo de manifiesto una cierta «angustia por la salvación» que llevaba a los calcedonianos a usar la versión monofisita de este himno. Tenemos aquí el ejemplo de Chipre, aunque esto también se daba en Siria hasta el punto de provocar un cisma en la Iglesia melquita hacia 726-727 (1038 AG), en el que tuvo un papel destacado Sar n ibn Man r, padre de Juan Damasceno, como cabeza del partido calcedoniano en las ciudades de Damasco y Emesa¹¹⁴⁹. Es la prueba fehaciente del enquistamiento de la crisis religiosa, que se mantiene aun cuando están bajo la autoridad islámica. Se confirmaría la hipótesis expuesta anteriormente de la primacía de la lealtad a la comunidad religiosa por encima de cualquier otro tipo de consideraciones políticas.

El «Sínodo de Chipre» se dio a instancias de Sofronio y Máximo el Confesor, pero con la intermediación fundamental del arzobispo de Chipre Arcadio, quien se encargó de contactar con el resto de patriarcas, a excepción del de Antioquía, que se encontraba vacante desde la muerte de Anastasio II. Para Sebastian P. Brock, esta mediación del arzobispo chipriota es bastante problemática, ya que daría a entender que Sofronio no era aún patriarca de Jerusalén, cuando se sabe que sí ostentaba este cargo en el momento en que se celebró la reunión¹¹⁵⁰. Esta isla mediterránea estuvo estrechamente vinculada con los orígenes del movimiento monotelita a través de la figura de Pablo el Ciego, líder de los monofisitas de Chipre. El patriarca Sergio escribió a este personaje para tratar de granjearse su apoyo. En esta línea habría que encuadrar la visita que hacia 622-623 hizo Pablo a Heraclio en Armenia, cuyos esfuerzos por convencerlo para que se adhiriera a su política religiosa fueron vanos. Esta noticia desmentiría la cronología dada por Teófanos, adelantando en el tiempo el nacimiento de esta nueva doctrina. Se menciona

¹¹⁴⁵ Teófanos: AM 6125, 336.

¹¹⁴⁶ Miguel el Sirio: II, XI, § III, pp. 411-412.

¹¹⁴⁷ *Vida siríaca de Máximo*: § 6, p. 315.

¹¹⁴⁸ *Vida siríaca de Máximo*: § 7, p. 315.

¹¹⁴⁹ Miguel el Sirio: II, XI, § XX, p. 492.

¹¹⁵⁰ S. P. BROCK, «An early syriac life...», *op. cit.*, p. 322.

incluso que Pablo el Ciego regresó a Chipre con un decreto en el que se prohibía hablar de las dos voluntades tras la unión¹¹⁵¹, adelantando lo que sería la línea principal de la *Ekthesis*. Sería ¿el primero? de una serie de decretos y edictos que buscaban frenar el cuestionamiento a la política (religiosa) de Heraclio, todos ellos inútiles si atendemos a su sucesión a lo largo del tiempo, hasta llegar al *Typos* de Constante II (ca. 648) y la condena del monotelismo en el II Concilio de Constantinopla (ca. 680-681).

El apologeta maronita resalta los problemas ocasionados por Máximo el Confesor, cuya postura ahonda en las divergencias entre los patriarcas, tratando de que la controversia en torno a las versión del *Trisagion* empleada por los melquitas no quedara relegada a un segundo plano. Es en este período cuando según Gregorio/Jorge, el monje compuso los «cuatro libros» contra el monotelismo, detalle que no es cierto, ya que su producción contra esta doctrina fue posterior. Sin embargo, lo que el autor pretendería resaltar eran los esfuerzos de Máximo en pro de lo que –a ojos de los maronitas– no era más que el deseo por perturbar la paz de la Iglesia¹¹⁵². En esa imagen que quieren transmitir de Máximo, como un espíritu a contracorriente, lo dibujan como un cobarde que rehuye asistir al sínodo en persona. Tiene miedo a enfrentarse a los prelados que acudan y por eso manda a su pupilo Anastasio, quien se presenta con un libro en el que Máximo expone su doctrina, pero sin atreverse a defenderla *in situ*. Deja a Sofronio solo frente al sínodo, acompañado por otros obispos de su patriarcado, como Gregorio/Jorge¹¹⁵³. La división en la sede de Jerusalén es más que evidente; no todos los prelados eran partidarios de Sofronio, lo que dejaba al patriarca en una situación comprometida, que se agravaría con la presión ejercida por los árabes, que en estos momentos someten a continuos ataques la provincia de Palestina.

Aunque el «Sínodo de Chipre» pretende articular una posición eclesiástica consensuada frente a la doctrina religiosa oficial, Heraclio sigue representando su papel de árbitro en estas cuestiones, ya que los prelados reunidos en la isla le remiten al emperador las decisiones adoptadas. El hecho de estemos guiándonos por un documento surgido de uno de los bandos enfrentados da lugar a una curiosa diferenciación: mientras que se refieren a Heraclio como «el victorioso emperador», Sofronio es embargado por el miedo a los disturbios que habían estallado a causa de su postura¹¹⁵⁴. Gregorio/Jorge ahonda en la idea de que la «crisis monotelita» fue un problema creado por la intransigencia de dos individuos: Sofronio y Máximo el Confesor. El resultado de la reunión de obispos es el anatema que se lanza contra la doctrina diotelita¹¹⁵⁵ con el apoyo de Heraclio, que entiende que esta postura va en contra de la verdadera fe. Ciro, el patriarca de Alejandría, zanja la cuestión al afirmar que el «sínodo de Chipre» no buscaba agitar la Iglesia, sino refutar el error de Sofronio¹¹⁵⁶. Ante todo, se preserva la figura de Heraclio, en un segundo plano, a la espera de las deliberaciones del sínodo y sometiéndose a sus decisiones. Se presenta su intervención forzada por la perfidia de los dos clérigos heréticos, ya que era el garante último de la unidad religiosa de la Romania.

Hay un cierto respeto hacia la figura de Sofronio, pues es uno de los patriarcas, a pesar de todo, y goza de una posición de poder dentro del organigrama eclesiástico. Por eso el maronita Gregorio/Jorge trata de aligerar su responsabilidad, cargando las tintas sobre Máximo el Confesor. Pesa el desarrollo posterior de los acontecimientos, donde el monje seguirá siendo uno de los principales opositores a la política religiosa oficial, aunque Sofronio haya dejado de estar en la primera línea. Así, el polemista maronita abunda en la idea de que fue Máximo –al que llama sin ningún pudor «golfo»– quien propagó unas enseñanzas por completo extrañas a

¹¹⁵¹ P. ALLEN y B. NEIL, *Maximus the Confessor...*, op. cit., p. 9.

¹¹⁵² *Vida siríaca de Máximo*: § 9, p. 316, comentario p. 323.

¹¹⁵³ *Vida siríaca de Máximo*: § 11, p. 316.

¹¹⁵⁴ *Vida siríaca de Máximo*: § 12, p. 316.

¹¹⁵⁵ *Vida siríaca de Máximo*: § 13, p. 316.

¹¹⁵⁶ *Vida siríaca de Máximo*: § 14, pp. 316-317.

la fe cristiana como era la doble naturaleza y la doble voluntad, que se oponía a la (verdadera) doctrina de la doble naturaleza y una única voluntad¹¹⁵⁷.

La consecuencia más inmediata del «Sínodo de Chipre» fue la redacción de un «edicto» que enviaron a las cuatro sedes, en el que se condenaba el diotelismo y se castigaba a quienes lo infringieran con la expulsión de su cargo (i. e. eran degradados)¹¹⁵⁸. Hay cierto debate acerca de si se trata o no de la *Ekthesis* de 638. Según S. P. Brock, es posible que se trate de una refundición por parte de Gregorio/Jorge, que mezcla el edicto de Heraclio con el *Psephos* de Sergio. Opta por esta hipótesis apuntando que el edicto de Sergio carecía de carga penal, más allá del castigo disciplinario a los clérigos rebeldes, al contrario de la *Ekthesis*, cuyo aspecto punitivo iba mucho más lejos. Este último documento suscitó el acuerdo de todos los patriarcas y obispos; fue aceptado por Sofronio y alabado por Máximo¹¹⁵⁹. Su adhesión al *Psephos* del patriarca de Constantinopla es la explicación de que Nicéforo presente a Máximo y a su discípulo Teodosio (*sic*) como defensores de la *Exposición de Fe*¹¹⁶⁰, en el contexto de su disputa con el depuesto Pirro de Constantinopla, que se produjo en Cartago, aunque según la versión contenida en la *Historia Breve* tuvo lugar en Calcedonia. Se puede plantear la duda de si es realmente la *Ekthesis* heracliiana a la que hace referencia o si se trata, igual que en el caso maronita, de una amalgama entre los dos documentos. Igualmente curioso es ubicar el escenario de la polémica en la ciudad que albergó el IV Concilio Ecuménico ¿buscaba Nicéforo escenificar la pervivencia de las divisiones entre cristianos? ¿Se trata simplemente de un error o modificación? La confusión entre Teodosio y el Anastasio mencionado en la apología maronita más bien apunta a la existencia de (al menos) dos tradiciones diferentes, como se ha venido señalando: la griega y la siríaca maronita, que beben de fuentes distintas y pretenden dar diferentes versiones de los hechos.

Hay un lapso de tiempo en el que Máximo el Confesor está retirado en su celda y, aunque no se dice dónde, debía ser en alguno de los monasterios en torno a Jerusalén, asistido sólo por sus discípulos Anastasio y Sergio. Permaneció así hasta la aparición de los árabes y la conquista de Siria¹¹⁶¹, mención que lleva irremediamente a la época del «Sínodo de Chipre» si atendemos a la cronología canónica, que situaría los primeros enfrentamientos hacia 634. Pero habla de «conquista de Siria» de manera explícita, asunto este que trataremos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo. Lo más plausible es que Máximo huyera tras la conquista efectiva de Jerusalén hacia 638, lo que lleva al año 640 para su estancia en África, como indica Ch. Diehl¹¹⁶².

Siguiendo con la postura adoptada, buscando desprestigiar a Máximo, la apología maronita lo acusa de propagar su doctrina aprovechando la conquista islámica, fiel a su espíritu pendenciero y oportunista. Hay una frase lapidaria, que condensa perfectamente el posicionamiento de los diferentes grupos ante la llegada de los árabes: «porque la herejía acostumbra a unir sus fuerzas con el paganismo [...]» para pasar a narrar cómo Máximo trató de propagar el diotelismo¹¹⁶³. Se analizará con mayor profundidad esta cuestión cuando se aborde la conquista de Jerusalén y las consecuencias del pacto.

¹¹⁵⁷ *Vida siríaca de Máximo*: § 15, p. 317.

¹¹⁵⁸ *Vida siríaca de Máximo*: § 15, p. 317.

¹¹⁵⁹ *Vida siríaca de Máximo*: § 16, p. 317.

¹¹⁶⁰ Nicéforo: § 31.

¹¹⁶¹ *Vida siríaca de Máximo*: § 17, p. 317.

¹¹⁶² Ch. DIEHL, *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique (533-709)*. Paris, 1896, p. 548.

¹¹⁶³ *Vida siríaca de Máximo*: § 18, p. 317.

1.3. La *Ékthesis*: la revuelta en el Norte de África

Una de las claves para entender el asentamiento del poder islámico en Siria-Palestina y su extensión hacia Egipto está en los acontecimientos de 641. La crisis sucesoria abierta a la muerte de Heraclio¹¹⁶⁴, con el ascenso al poder de Martina (esposa ilegítima) y su hijo (también ilegítimo) supuso una segunda quiebra de la *monotelismos* tras el derrocamiento de Focas y el monotelismo. A ese supuesto golpe de Estado tras el envenenamiento del legítimo heredero, Constantino III (mayo 641)¹¹⁶⁵ se suma el apoyo de la emperatriz a la facción monotelita. A su ilegitimidad de partida, se unía el hecho de ser considerada hereje por un amplio sector de la elite romana. Una elite que habría tenido que exiliarse hacia otras regiones, como el Norte de África e Italia, no sólo como consecuencia de la llegada de los árabes, sino también a causa de la persecución lanzada contra los opositores al monotelismo. La prueba de que la ciudad de Roma se convirtió en un centro de acogida para todos aquellos sirios que iban huyendo de los árabes, la tenemos en que los papas que se sucedieron entre finales del siglo VII e inicios del VIII eran de origen sirio, evidenciando la fuerza que tenía esta diáspora; obviamente estaríamos hablando de sirios greco-parlantes calcedonianos¹¹⁶⁶.

Las provincias occidentales habían de convertirse en otro de los focos de oposición al centro político de Constantinopla. Al problema oriental se sumaba la pugna entre Roma y la Nueva Roma, aprovechando las disensiones religiosas y políticas. Existía un malestar – como se ha señalado antes– por esa «ideología tradicional» manifestada en el Occidente a través de un intervencionismo unilateral, que convertía a los reinos «latinos» –valga el anacronismo– en una suerte de protectorados, creando una imagen negativa de la Romanía. Será precisamente el Papado el que ponga freno a esta política, sobre todo cuando, como en estos momentos, el emperador y el exarca pretenden imponer unos dogmas ajenos a los cánones de Éfeso, Calcedonia y al *Tomus*¹¹⁶⁷. Italia y África se convertirán así en la punta de lanza de la oposición a la política religiosa de los emperadores de Constantinopla, con sus lógicas derivaciones políticas.

Las regiones occidentales del Imperio habían gozado hasta el siglo VII de una homogeneidad religiosa que las había mantenido a salvo de las agitaciones que sufrió el Oriente. Sin embargo, las diferentes oleadas de refugiados cambiarían este aspecto. En la apología maronita, se menciona un monasterio nestoriano en el que encuentran asilo Máximo y su discípulo Anastasio. Es una congregación de 87 monjes provenientes de Nisibe, miembros de la academia de esta ciudad, cuyo abad era Ešācya, señalando que también estaba su *hijo* Išo¹¹⁶⁸, un parentesco sin connotaciones consanguíneas sino espirituales. Los monjes se convirtieron en la correa de transmisión de la cultura oriental hacia el Occidente, haciendo que la cultura griega desembarcara en Roma, mediante la fundación de monasterios como el de *Cellae Novae* (Nuevas Celdas), como consecuencia de una nueva oleada de refugiados tras la derrota de Sbeitla/Safetula¹¹⁶⁹. Lo que queda claro es la adhesión de todos los prelados africanos al diotelismo, señalando Gregorio/Jorge, una vez más las similitudes entre la doctrina de Máximo y la de Nestorio. Por este recordatorio constante, no se puede pensar que la mención al monasterio nestoriano y menos el que hallara refugio en él, sea una mera

¹¹⁶⁴ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional y política de destierros. El año 641 en Bizancio», en M. Vallejo Girvés, J. A. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno Ellar (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*. Alcalá de Henares, 2015, pp. 197-230.

¹¹⁶⁵ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 198.

¹¹⁶⁶ H. KENNEDY, «Syrian Elites from Byzantium to Islam: Survival or Extinction?», en J. F. Haldon (ed.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria review of current debates*. Surrey-Burlington, 2010, pp. 181-200, espec. 191-192.

¹¹⁶⁷ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, pp. 4-6.

¹¹⁶⁸ *Vida siríaca de Máximo*: § 19, p. 317.

¹¹⁶⁹ *Vida siríaca de Máximo*: § 24, p. 318; V. CHRISTIDES, *Byzantine Libya...*, *op. cit.*, p. 40.

casualidad. El apologeta maronita trata de cuestionar la ortodoxia no sólo del monje anti-monotelita, sino también del Cristianismo occidental. No obstante, hay un sector favorable a la política religiosa constantinopolitana representado por Lucas, del que sólo se sabe que era un ermitaño que se puso en contacto con la Capital para que se hiciera cumplir la *Ekthesis* en la diócesis africana¹¹⁷⁰. A este personaje irían dedicados, al parecer, los tres tratados que escribió el patriarca Macario de Antioquía contra la teología de Máximo; también sería el probable destinatario de una carta de este patriarca en el contexto del II Concilio de Constantinopla (681). Más allá de cualquier otra consideración, este ermitaño cumple con la misma función que otros eremitas en los relatos histórico-apologéticos: el de ser representantes de la verdadera fe en tanto que ellos han renunciado al siglo y su corrupción, y por tanto se presentan como puros defensores de la ortodoxia.

Pero hay una cuestión que va más allá de lo meramente religioso para explicar el porqué de su marcha al Norte de África. Según Gregorio/Jorge, Anastasio era de origen africano; dice textualmente que era conocido en la región, i.e. Hippo Diarrhytus (Bizerta Proconsular), en las inmediaciones de Cartago¹¹⁷¹. Se puede especular con la hipótesis de que este Anastasio perteneciera a la elite africana, miembro de alguna familia importante. Ya se ha mencionado la relación entre Máximo y el duque Pedro, a la que habría que sumar el apoyo prestado a otros funcionarios rebeldes, como el prefecto del pretorio Jorge o, el más conocido de todos, al exarca Gregorio. En la apología maronita, éste aparece como una víctima más de los engaños del monje, igual que otros muchos en África. Una vez más, la aparición de los sarracenos es interpretada como una muestra de la cólera divina; es el castigo por haberse acogido a las doctrinas diotelitas de Máximo¹¹⁷².

Los acontecimientos que tuvieron lugar entre 641-647 en el Norte de África y que tuvieron en el monje a uno de sus actores principales, evidencian el deterioro de la legitimidad del poder central y de la cohesión frente a los árabes.

El 1 de noviembre llega a Cartago una carta de Martina en la que la emperatriz ordenaba al eparca Jorge que pusiera en libertad a un grupo de monjas alejandrinas, pertenecientes a la «herejía severiana» (monofisitas), pero el prefecto desobedeció la orden, tratando de evitar los disturbios ocasionados por la presencia de cristianos heréticos en Cartago. Se antepone la cuestión religiosa a cualquier otra consideración. Así pues, según relata Máximo en una carta a Juan el Cubiculario, se trató de un asunto eclesiástico que trató de resolverse en el seno de la Iglesia, recluyendo a las monjas que rehusaran a abandonar su postura en monasterios ortodoxos y confiscando sus bienes¹¹⁷³. En la *Relatio Motionis* se pone de relieve el discurso contrario a las concesiones hechas desde el poder a los monofisitas para alcanzar una unidad frente a los invasores sarracenos¹¹⁷⁴. Se estaba cuestionando la autoridad de Martina, provocando que Jorge fuera destituido de su cargo y llamado a Constantinopla a comienzos de 642¹¹⁷⁵, en medio de la confusión originada por la deposición de la emperatriz y su hijo Heracleonas. Este sería el primer intento por escindir África del resto de la Romania, haciendo hincapié en la ilegitimidad del poder de Martina en base a los argumentos ya vistos, un hito en el camino para construir un poder alternativo, ortodoxo, opuesto a los herejes de Constantinopla.

¹¹⁷⁰ *Vida siríaca de Máximo*: § 19, p. 318.

¹¹⁷¹ *Vida siríaca de Máximo*: § 19, p. 317.

¹¹⁷² *Vida siríaca de Máximo*: § 20, p. 318.

¹¹⁷³ P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Roma, 1952 [cit.: Máximo]: Máximo: ep. 12, pp. 45-46. La mención expresa en la carta a la «herejía Severiana», pone en entredicho la posibilidad de que las monjas fueran monotelitas. La razón por la que huyeron de Alejandría habría que buscarla en la vuelta de Ciro como patriarca y la represión contra los disidentes político-religiosos, *vid.*: E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 227, n. 161; «Ioannes 261», *PLRE*, vol. IIIA, pp. 706-707

¹¹⁷⁴ *Relatio Motionis*: § 4, p. 59.

¹¹⁷⁵ *Vid.*: *PLRE*, IIIA: «Georgius 50», pp. 521-522.

Cabría esperar que la oposición de África se hubiera atenuado con la proclamación de un emperador legítimo: Constante II (641-668), nieto de Heraclio y Fabia-Eudocia. Sin embargo, su adscripción al monotelismo impidió cualquier entendimiento con los opositores, con Máximo a la cabeza. En este clima de enfrentamiento más o menos soterrado tuvo lugar la disputa que el monje sostuvo contra Pirro (ca. 645). Y es curioso, porque se produjo entre dos personajes que defendían posturas teológicas (y políticas) contrarias, pero que compartían una misma circunstancia: los dos estaban en el exilio. Al contrario de lo que señalara Nicéforo, el encuentro entre el Máximo y el depuesto Pirro, tuvo como escenario Cartago, la capital africana. Esta corrección a la *Historia Breve*¹¹⁷⁶ patriarcal la hace Teófanos el Confesor en su *Crónica*, en la que señala que Máximo era un abad reconocido por su vida monástica¹¹⁷⁷. Se trata de la primera mención al monje anti-monotelita en esta crónica del siglo IX, lo cual vendría a rebajar la importancia de Máximo, en relación a otros personajes de mayor relieve, como el papa Martín I. En esta reunión, el monje, junto con otros prelados africanos hicieron que Pirro se retractara de sus errores y abrazara el diotelismo calcedoniano.

Por una mera cuestión de oportunismo, el obispo maronita Gregorio/Jorge guarda un escrupuloso silencio al respecto. Juega a la ocultación de ciertos hechos comprometidos para su facción. El debate entre Pirro y Máximo, sobre todo su resultado adverso para la causa monotelita supuso un contratiempo. Pirro no era un cualquiera, sino que se trataba de uno de los principales pilares del movimiento que flaqueó y se rindió ante los diotelitas, privándoles, no ya de una victoria en la disputa, sino de un símbolo basado en su resistencia frente a las presiones de Máximo y demás prelados africanos. Según sigue relatando Teófanos, tras aceptar su error, Pirro pasó a la Península Itálica y mantuvo una entrevista con el papa Teodoro (642-649) ratificándose en su ortodoxia calcedoniana, para regocijo de todos. No obstante, mantuvo esta postura hasta llegar a Rávena, donde se desdijo de todo, volviendo a adoptar el monotelismo. Su salida de África y el posterior paso por la Ciudad Santa deberían haber sido travesías peligrosas de no haber mediado una conversión al menos aparente a la ortodoxia. Esa mudanza de principios, es presentada por los cronistas calcedonianos como una prueba de la maldad de Pirro. Sin embargo, tal ambigüedad demuestra lo enconado de las posiciones y el resentimiento entre las diferentes facciones.

Donde se observa con mayor claridad el enfrentamiento es en el manejo de los símbolos comunes a todos los grupos cristianos para afianzar la validez de la propia doctrina. Cuando Teodoro se enteró de la apostasía de Pirro, condenó al expatriarca de Constantinopla con una puesta en escena que evidencia el malestar causado en la Santa Sede. De acuerdo con la descripción de Teófanos, el papa marchó a la tumba del apóstol Pedro y «pidió el cáliz santo y, con la sangre de Cristo cayendo gota a gota en el tintero, firmó la condena contra Pirro y sus seguidores»¹¹⁷⁸. Con ello se subraya que no es una decisión meramente humana, sino que incumbe a la esfera divina; la condena va más allá de lo terrenal, erigiéndose el papa en intermediario o intérprete de la voluntad de Dios. El anatema fue lanzado contra Pirro y sus seguidores, entre los que obviamente se encontraban el emperador, los otros patriarcas y todos los funcionarios monotelitas. De este modo, al ser declarados herejes, se rompió cualquier lazo de fidelidad al quedar al margen de la ortodoxia, es decir, fuera de la Iglesia.

¹¹⁷⁶ Nicéforo: § 31.

¹¹⁷⁷ Teófanos: AM 6121, 331.

¹¹⁷⁸ Teófanos: AM 6121, 331. En el *Liber Pontificalis* se recoge la misma escena de la llegada de Pirro a Roma y la condena que hace del monotelismo frente al clero y el pueblo, para volver «a su propia impiedad como los perros a sus vómitos» [*Lib. Pontif.*: § LXXV, p. 332]. El anatema que lanza Teodoro, según la crónica pontificia, se llevó a cabo en San Pedro, pero sin la parafernalia con la que lo adorna Teófanos, mucho más preocupado por remarcar la impiedad de Pirro y su doctrina frente a la ortodoxia romana.

1.4. *El Typos: la revuelta de Olimpio en Italia y Gregorio en el Norte de África*

Este anatema marca el comienzo de una serie de revueltas en el Norte de África e Italia que quedan de este modo legitimadas. Ni el patricio Gregorio ni el exarca Olimpio podían ser condenados por levantarse en armas contra un emperador considerado herético. Antes al contrario, se esperaba que actuaran de este modo. Y lo hicieron con el auspicio de Máximo y el papa de Roma como principales cabecillas del partido anti-monotelita. Obviamente, por sus particularidades socio-políticas, en Occidente era más fácil que la política religiosa de Heraclio y sus inmediatos sucesores capitalizara el descontento por la forma de conducirse de Constantinopla, pero no se puede descartar que sucediera algo análogo en las ciudades de Oriente, sacudidas también por la intransigencia religiosa de los emperadores y el desprecio de la elite hacia las culturas copta y semita. En el caso occidental, una buena parte del malestar se debió a la negativa de Constante II a reconocer a Martín I como sucesor del papa Teodoro, a pesar de que había sido elegido en cónclave en 649, coincidiendo con el Concilio de Letrán, convocado en octubre de ese mismo año¹¹⁷⁹. En las órdenes que llevaba el exarca Olimpio contra Martín, se refieren a él como *apocrisario*¹¹⁸⁰, es decir, representante del patriarca de Roma en Constantinopla.

Podría plantearse la duda de si primó la cuestión religiosa, es decir, la acusación de herejía contra el papa, o la política, en tanto que había usurpado un poder, ya que no había sido sancionado su nombramiento. Se hace difícil separar ambas cuestiones. La herejía, entendida como la posición religiosa contraria a la adoptada por el poder constituido, es la única vía para poder expresar el descontento político y viceversa, el descontento político se expresa por medio de la opción religiosa proscrita desde el poder.

El primero de los levantamientos fue el del patricio Gregorio hacia 647, como respuesta más inmediata al anatema lanzado contra Pirro y los monotelitas. Aunque si tenemos en cuenta el relato de la *Crónica de 1234*, la rebelión del exarca de Cartago habría que situarla al año siguiente de la protagonizada por Valeriano (643-644 d.C./955 AG), lo que la situaría en 644-645 d.C. (956 AG)¹¹⁸¹, con el debate entre Pirro y Máximo como telón de fondo. Se ha escrito mucho sobre este particular, por lo que no nos detendremos salvo en la referencia a este hecho que puede leerse en la *Relatio Motionis*, que evidencia las motivaciones de esta rebelión. El papa Teodoro habría mandado a un legado, Tomás, para asegurarle al exarca que Máximo había tenido un sueño en el que un ángel en Oriente decía *Constantino Augusto conquistarás* y en Occidente *Gregorio Augusto conquistarás*, pero prevalecía la voz del Oeste sobre la del Este¹¹⁸². Todo gira en torno a los intentos por crear un nuevo orden providencial, tras la lucha entre el Oriente herético y el Occidente ortodoxo, en el que se sitúa en pie de igualdad al emperador legítimo, Constante, con el usurpador, Gregorio, toda vez que la *religio* ha quedado rota. Asimismo, se plantea una relación muy fluida entre Máximo y la sede romana, con posibles viajes del monje entre la capital italiana y la africana. No en vano, se sitúa la llegada y establecimiento de Máximo en Roma en el año de la toma de Chipre y de África¹¹⁸³, es decir, ca. 647.

¿Están relacionadas la revuelta del patricio Gregorio, la crisis africana y la promulgación del *Typos*? Son hechos que se suceden en el transcurso de un lapso de tiempo muy breve y es posible que tengan alguna concatenación. El *Typos* de Constante II tuvo el mismo espíritu que la *Ekthesis* de su abuelo una década antes. De hecho, tras la derrota de Gregorio en Sbeitla ante

¹¹⁷⁹ *Vida siríaca de Máximo*: § 21, p. 318.

¹¹⁸⁰ *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 337.

¹¹⁸¹ J.-B. CHABOT, *Anonymi Auctoris. Chronicon ad Annum Christi 1234 pertinens* [*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Series Tertia*, tomo XV], París, 1916, [cit.: *Crónica 1234*], *Crónica 1234*: § CXXVI, p. 203.

¹¹⁸² *Relatio Motionis*: § 2, p. 51.

¹¹⁸³ *Vida siríaca de Máximo*: § 23, p. 318.

los árabes no tuvo lugar ningún derrumbe de las estructuras romanas, aunque sí se produjeran algunos cambios más o menos profundos derivados de la permanencia sobre el territorio de los árabes durante 14 meses¹¹⁸⁴. El nuevo documento debía cimentar un nuevo tiempo en la Romanía, siguiendo la misma lógica puesta en marcha por Heraclio. El *Typos* debía servir de cobertura ideológica para la estructura política y social que debía sostenerse frente a los árabes. No sería tampoco casual que su promulgación se diera tras el fracaso romano de reconquistar Alejandría ca. 646, como se verá con más detenimiento.

La respuesta a este nuevo edicto fue la convocatoria del Concilio de Letrán, que supuso la ruptura entre el Papado y el emperador, y constituyó el principal logro del tándem formado por Martín I y Máximo el Confesor, lanzándose en él un anatema contra Sergio, Pirro, Pablo y Ciro¹¹⁸⁵; es decir, contra los principales artífices del monotelismo. Esto expulsaba de la Iglesia y deslegitimaba al anterior patriarca Sergio, ya fallecido, al patriarca depuesto en 641 (Pirro) y al patriarca que se sentaba en el solio en el momento del Concilio (Pablo); con Ciro, las consecuencias fueron más atenuadas por la situación de Alejandría, encuadrada en el Califato. Martín I eliminaba de un plumazo, por la vía del anatema, la competencia de la sede constantinopolitana, erigiéndose en la única cabeza rectora de la Cristiandad, pero al mismo tiempo redefinía su relación con el poder secular. En lo que se ha definido como el «nuevo orden constitucional» romano que comienza en el siglo VII, el patriarca era el encargado de ungir al nuevo emperador, por lo que invalidando al primero, el poder del segundo también quedaba en entredicho, a lo que se añadiría su carácter herético, redundando en la ilegalidad de Constante II. Así pues, Martín I podría prescindir de la autoridad del emperador, es decir, de su consentimiento para ocupar el solio pontificio, de lo que resultaba que el usurpador no era él sino su rival.

Tal cuestionamiento de los principios sobre los que descansaba el poder de Constante II no iban a quedar impunes, máxime cuando, como resultado del Concilio de Letrán, se había producido otro levantamiento, esta vez en Italia. El exarca de Rávena, Olimpio, se convirtió en el señor indiscutible de la Península entre 650-652, escindiéndose del resto del Imperio. Era una acción no exenta de providencialismo, igual que sucedió con Gregorio, un caso claro de conversión repentina, similar a la de Pablo de Tarso.

Olimpio se presentó en Roma mientras el Concilio estaba reunido, con la orden de imponer el *Typos* a los clérigos reunidos. No se trataba de un simple funcionario, sino de uno de los *cubicularios* que ocupaban altos puestos en la corte, generalmente eunucos. Según cuenta el *Liber Pontificalis*, el ejército estaba preparado para intervenir en caso de que se consumara el cisma¹¹⁸⁶. Es en este punto donde se produce el momento culmen de la narración. Todo se presenta como una lucha entre piedad e impiedad, en la línea de lo visto hasta ahora. Dios omnipotente está velando para que nada le suceda a sus fieles, por lo que cualquier intento por parte de Olimpio de acabar con la oposición de Martín I es del todo imposible. Por ese motivo, el exarca se preparaba para asesinar al papa cometiendo sacrilegio, ya que pretendía aprovechar el momento del oficio divino en la basílica de Santa María del Pesebre (Santa María la Mayor), pero el *spatharios* (guardia de cuerpos) de Olimpio quedó ciego gracias a la intervención divina y no pudo ver al papa, por lo que resultó imposible consumir el sacrilegio magnicidio. La caída del caballo de Olimpio se produjo al ir a comulgar, con una frase impactante: «su sangre manó y la Iglesia católica de Dios subyugó a la herejía»¹¹⁸⁷. Se produjo, a continuación, una alianza entre el exarca y Martín, pero, por lo que deja entrever el relato del *Liber Pontificalis*, al parecer no en pie de igualdad: Olimpio se sometió al poder del pontífice¹¹⁸⁸. Era un paso hacia

¹¹⁸⁴ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «El mito de la K hina y el fin de la Romanidad en el Norte de África», (en prensa).

¹¹⁸⁵ Teófanos: AM 6121, 331; *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 337.

¹¹⁸⁶ *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 337.

¹¹⁸⁷ *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 338.

¹¹⁸⁸ *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 338.

una posible teocracia, en la que el poder político y militar que representaba el exarca estaba controlado por el poder religioso.

De este modo Martín consiguió invertir los papeles. Era el papa quien asumía las funciones imperiales, mientras que Olimpio se convertía en su brazo ejecutor. El exarca no podía usurpar el poder porque era un eunuco, estándole vedado revestirse con las insignias imperiales. Como se ha afirmado, ciertamente se hizo con el control de Italia, pero al servicio de Martín I. Podríamos describirlo como un «ejército sagrado» en tanto que su principal cometido era defender la verdadera fe representada por el pontífice romano. El levantamiento militar era con ello legitimado. Así se entiende que uno de los cometidos de Olimpio fuera pasar a Sicilia para defender la isla frente a los sarracenos¹¹⁸⁹, si bien aún no se había producido la conquista parcial, que tendrá lugar *ca.* 664-665¹¹⁹⁰. En las actas del proceso seguido contra Martín I se le acusa de haber enviado cartas y dinero a los árabes ¿buscando su apoyo frente a un posible desembarco romano? Por el modo en el que se cierra el pasaje del exarca en el *Liber Pontificalis*, es posible que la lealtad del ejército no fuera todo lo sólida que debiera; de ahí que hable del «pecado proveniente del ejército romano»¹¹⁹¹ antes de mencionar la muerte de Olimpio. Los árabes representan en el siglo VII el mismo papel que los germanos anteriormente; se convierten en mercenarios al servicio de quienes puedan pagarlos. Esto hace que se plantee la hipótesis de si el Islam hubiera tenido el mismo éxito de no haber existido una profunda fractura en la elite romana como la que se produjo como consecuencia del monotelismo. Posiblemente no.

En la crónica papal no hay mención alguna a la figura de Máximo. Está por completo ausente del relato. La razón habría que buscarla en su origen oriental o, más probable, en el deseo por parte del cronista de que toda la acción recayera sobre el papa Martín, como único representante de la ortodoxia frente a los herejes. La narración del *Liber Pontificalis* se ciñe exclusivamente a la alta política italiana. No se menciona al emperador Constante II en ningún pasaje, porque en ningún momento en el transcurso de la crisis hizo acto de presencia en Italia. Es una presencia lejana que se manifiesta a través del documento que porta el exarca Olimpio. Son los actores directos quienes centran toda la atención del cronista. Asimismo, pasa muy de puntillas sobre la defenestración de Martín: menciona la aparición del nuevo exarca Tedoro Calliopas enviado desde Constantinopla con órdenes de arrestarlo. Y aunque no se detenga en los pormenores que desembocaron en la condena al exilio «en un lugar que llaman Cersona (*sic*)» (Quersón), concluye afirmando que murió en paz, como confesor de Cristo¹¹⁹². Con estas pocas palabras se sobreentiende que Martín sufrió el martirio por su oposición a la herejía monotelita. Contrasta, lógicamente, con la versión maronita que afirma que «murió de mala muerte»¹¹⁹³, remarcando el carácter herético que tenía para la otra parte, en su exilio en Lázica, en tiempo del patriarcado de los monotelitas Pirro de Constantinopla y Macedonio de Antioquía, en el año 654.

La llegada del nuevo exarca supuso el inicio de una campaña de represión por parte de Constante II no sólo contra el papa y Máximo el Confesor, sino también sobre otros obispos occidentales¹¹⁹⁴. Esto plantea la hipótesis de la extensión del problema fuera de la Península Itálica. Es posible que se castigara a los obispos diotelitas del Exarcado de Cartago y de *Spania*, aunque obviamente no haya pruebas fehacientes de este hecho. La base es una mera hipótesis a partir de esos «obispos occidentales» de los que habla Teófanos en su *Crónica*. Y si bien no hay

¹¹⁸⁹ *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 338.

¹¹⁹⁰ Teófanos: AM 6155, 348; F. C. MURGOTEN, *The origins of the Islamic State, al-Baladhuri (Kitab Futuh al-Buldan)*, 2 vols., Nueva York, 1969 (reed. de 1924), [cit.: Al-Baladur], al-Baladur: VII, 1.235, p. 375.

¹¹⁹¹ *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 338.

¹¹⁹² *Liber Pontificalis*: § LXXVI, p. 338.

¹¹⁹³ *Vida siríaca de Máximo*: § 21, p. 318.

¹¹⁹⁴ Teófanos: AM 6121, 332.

testimonios que lo corroboren, no sería del todo descabellado que los obispados dependientes del trono romano y englobados en la Romania, hicieran caso omiso a la promulgación del *Typos* y se opusieran a la línea religiosa marcada por el emperador.

Lo desproporcionado de las acciones punitivas contra los rebeldes será uno de los principales motivos de descontento hacia Constante II y de crítica hacia el monotelismo. Esta es la razón por la cual Gregorio/Jorge compone su obra. Su afirmación de que va a «tener gran cuidado para escribir la verdad de esta historia»¹¹⁹⁵ indica que se trata de la respuesta a las acusaciones que los diotelitas están lanzando contra el emperador; de contrarrestar las hagiografías compuestas en honor de Máximo y Martín. Por este motivo el obispo maronita no hace referencia a la suerte que corrió el monje tras el arresto del papa. Quizás en Oriente, por su calidad de monje, tuviera mucho mayor impacto la suerte sufrida por Máximo el Confesor. Si en el *Liber Pontificalis* el héroe era Martín, entre los ortodoxos orientales lo sería Máximo, sobre todo teniendo en cuenta el peso de los monjes en esta parte de la Cristiandad.

Ese carácter de veracidad que quiere darle el obispo maronita Gregorio/Jorge se reitera en el hecho de presentar su relato como el fruto de testimonios de testigos directos. Esta preocupación le da a la *Vida siríaca de Máximo*, una condición diferente –en apariencia– a las vidas escritas en el ámbito greco-ortodoxo. Y si anteriormente citaba como autoridad a un sacerdote, ahora se basa en el testimonio de un funcionario de alto rango: RMG BWLQR, que había sucedido en el cargo a «Teodoro, el hermano del emperador»¹¹⁹⁶. A este Teodoro, identificado con el hermano del emperador Heraclio, se le pierde la pista tras la derrota de Yarm k según algunos historiadores¹¹⁹⁷. Esta afirmación parte de una confusión: el Teodoro que aparece citado en los relatos de esa batalla no sería el hermano de Heraclio, sino Teodoro Triturios, *magister militum per Orientem*¹¹⁹⁸. La última aparición de Teodoro, el hermano de Heraclio, sería la batalla de A nadayn (ca. 634), tras la cual fue enviado a Constantinopla y encarcelado¹¹⁹⁹. Asimismo, por lo que cuenta Gregorio/Jorge, es imposible que se refiera a este personaje. Una posibilidad sería que en vez de aludir a Teodoro, esté hablando de Teodosio, hermano de Constante II. La confusión entre ambos nombres es bastante habitual entre los escritores en lengua siríaca.

Esa segunda posibilidad, que se trate de Teodosio, tendría mayor apoyo en los datos que se pueden extraer del texto:

a) en primer lugar, por el contexto en el que se da la entrevista entre RMG BWLQR y Gregorio/Jorge. Según informa el propio obispo maronita, tuvo lugar en Jerusalén durante la paz entre el emir árabe Mu^c wiya y el emperador Constante II¹²⁰⁰, a la que se llegó por el estallido de «desórdenes»¹²⁰¹, es decir, la primera *fitna*; una paz que duraría entre 659-662¹²⁰².

b) pero aunque fuera una paz motivada por una crisis interna del Califato, en la Romania también hubo problemas. Esta sería la segunda razón que esgrimimos en defensa de nuestra tesis. En una entrada de su *Crónica* correspondiente al año 659-660, Teófanos señala que «Constante mató a su hermano Teodoro (*sic*)»¹²⁰³, sin dar ninguna razón que justifique el fratricidio. Es Miguel el Sirio quien señala como principal motivo de su

¹¹⁹⁵ *Vida siríaca de Máximo*: § 22, p. 318.

¹¹⁹⁶ *Vida siríaca de Máximo*: § 22, p. 318.

¹¹⁹⁷ S. P. BROCK, «Early life...», *op. cit.*, p. 328.

¹¹⁹⁸ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 316.

¹¹⁹⁹ J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*. Cambridge, 1997, pp. 63-64.

¹²⁰⁰ *Vida siríaca de Máximo*: § 22, p. 318.

¹²⁰¹ Teófanos: AM 6150, 347.

¹²⁰² W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford, 1997, p. 315

¹²⁰³ Teófanos: AM 6151, 347.

asesinato las rencillas dinásticas, ya que Teodosio había sido apartado de la línea sucesoria por su hermano. Pero lo más interesante del relato del patriarca jacobita de Antioquía está en las reacciones que siguieron a este asesinato político por parte del ejército y del pueblo. Creció enormemente el descontento hacia Constante II, al que llegaron a denominar «segundo Caín»¹²⁰⁴. Historiadores contemporáneos como Ostrogorsky o Haldon, han señalado como causa última del asesinato la existencia de un complot antimonotelita en el que se hallaba envuelto Teodosio para derrocar a su hermano; cuando fue descubierto el complot, el cabecilla más visible fue tonsurado y recluido en un monasterio, donde finalmente sería asesinado¹²⁰⁵. RMG BWLQR habría accedido al cargo que ostentaba en el momento de entrevistarse con Gregorio/Jorge después de la purga llevada a cabo por Constante II contra todos los elementos sospechosos de querer derrocarlo. Ahora bien, ¿qué cargo había heredado de Teodosio? Según la *Historia* de Dionisio de Tel-Ma r , el emperador y su hermano iban en la flota que se enfrentó a los árabes en la batalla de los Mástiles/Fénix (ca. 656 d.C.)¹²⁰⁶. Y aunque no lo dice de manera explícita, se podría especular con que Teodosio ostentara algún cargo en la flota, si bien habría que esperar hasta después del sitio de Constantinopla (ca. 672-679) para que se creara de manera permanente una flota con un mando establecido, que defendiera las costas romanas de los ataques sarracenos¹²⁰⁷. RMG BWLQR podría desempeñar alguna función en el mando o administración de la flota romana.

Dejando a un lado las responsabilidades que pudiera desempeñar este personaje, lo que está fuera de toda duda es que el relato que le hace al obispo maronita Gregorio/Jorge estaba estrechamente ligado a los acontecimientos vividos en la Romania durante la segunda mitad de la década de 650. La suerte corrida por Máximo, Martín y Teodosio se había convertido en arma arrojada contra Constante II; en base a sus historias, se había ido tejiendo una «leyenda negra» con la que desprestigiar tanto al emperador como a la Iglesia monotelita. De ahí el esfuerzo que personajes como RMG BWLQR o Gregorio/Jorge hacen por crear un relato paralelo en el que ofrecer una «leyenda rosa» que contraponerle. Al igual que con las hagiografías greco-ortodoxas, la *Vida* siríaca-maronita obedece a un programa ideológico, ya que ambas pretenden legitimar sus respectivas posiciones. No obstante, la apología anti-Máximo de Gregorio/Jorge tiene como principal mérito el no echar mano de elementos sobrenaturales y centrarse en la «maldad» innata del monje, fruto de su mala educación y peor linaje, de su ambición y cobardía. Otra cuestión que plantea es el mantenimiento de los lazos entre las distintas comunidades cristianas a pesar de que una buena parte de ellas ya no estaban bajo el gobierno romano. Esta obra apologética, escrita por un cristiano que vive bajo el Islam, constituye la mejor prueba de que seguía existiendo un interés por la política religiosa de la Romania y que los ecos de las polémicas les seguían afectando. No se había producido ningún corte en las relaciones entre las comunidades cristianas, si bien el estado de guerra entre el Califato y la Romania dificultaba las relaciones. Las querellas en el seno de la comunidad cristiana no eran un problema interno, sino que afectaban al conjunto de la sociedad, a pesar de que el poder fuera islámico.

Bien. Volviendo a Máximo y a la versión que Gregorio/Jorge da de su vida, vemos cómo escapa de la represión desatada por el nuevo exarca Calliopas contra los diotelitas. En ese esfuerzo por presentar su relato como verídico, el obispo maronita proporciona de nuevo datos

¹²⁰⁴ Miguel el Sirio: II, XI, § XI, p. 446.

¹²⁰⁵ G. OSTROGORSKY, *Historia del Estado bizantino*. Madrid, 1983, *op. cit.*, p. 133; J. F. HALDON, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 59; W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State...*, *op. cit.*, p. 318.

¹²⁰⁶ Dionisio de Tel-Ma r : § 101, p. 179.

¹²⁰⁷ H. AHRWEILER, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e-XV^e siècles*. París, 1966, pp. 22-23.

muy precisos que permiten ubicar en el tiempo la acción. Anteriormente, al hablar de la peregrinación de RMG BWLQR a Jerusalén, la enmarcaba en la paz de 659-662. Ahora, al mencionar la llegada de Máximo el Confesor a Constantinopla desde Roma, la sitúa durante otra tregua entre Constante II y Mu^c wiya, lo cual podría llevarnos a pensar que se trata de la misma. No obstante, el apologeta tiene la precaución de insertar dos datos que marcan la diferencia:

a) en primer lugar señala que se produjo tras el inicio de la guerra con Ab Tur b, es decir, ^cAl, el emir de irta al que derrotó en iffín (657), mención esta última que sirve para contextualizar no sólo el acontecimiento sino también a los personajes citados.

b) el otro dato es que Constante estaba en campaña en Azerbaiyán¹²⁰⁸, en lo que es sin duda una confusión, ya que el emperador marchó hacia Armenia. Con estas precisiones, la tregua a la que se refiere el obispo maronita es la de 651, mientras que la entrada de Máximo en la Capital se produjo hacia 652, fechas que concuerdan con las contenidas en la *Crónica Anónima de 1234*¹²⁰⁹.

Lo último que recoge, que se ha conservado de la apología contra Máximo de Gregorio/Jorge, es que Máximo encontró refugio en Plakidia, la residencia del *apocrisario* papal¹²¹⁰, un dato a tener en cuenta, ya que permitiría especular acerca de en calidad de qué marchó Máximo a Constantinopla. Lo que sí indica este gesto es el carácter de esta residencia como el único lugar seguro para uno de los opositores a la línea religiosa oficial. Esto nos lleva a plantearnos, una vez más, si la crisis fue exclusivamente religiosa o si el componente político tuvo la misma importancia. Todo parece indicar que Máximo se lanzó a propagar su doctrina en la Capital. Según la información que recoge al respecto la *Crónica Anónima*, convertida en nuestra guía ante el silencio de Gregorio/Jorge, Máximo encontró refugio en un monasterio de monjas. Es por el revuelo que se organiza en torno a su predicación por lo que fue condenado y enviado al exilio, donde muere¹²¹¹. Esta puntualización, junto con los extractos de la *Relatio Motionis* anteriormente citados, permiten afirmar que Máximo el Confesor no fue la causa de la rebelión, sino que el malestar ya existía previamente. Su papel y el de quienes lo apoyaron, habría sido el de actuar como catalizador, dotando a la oposición de un discurso ideológico en el que la lucha contra el monotelismo era a la postre la lucha contra esa «ideología tradicional» greco-ortodoxa que marginó tanto a occidentales como a cristianos semitas.

Esta última querrela político-religiosa tuvo un peso mucho más considerable a la hora de determinar las posturas frente a los árabes que la abierta en Calcedonia, si bien la crisis monotelita no se entiende sin la división de la Cristiandad oriental desde 451. El monotelismo había venido a ahondar en esa fractura. Precisamente por ese celo calcedoniano, el monje Menas le echa en cara a Máximo que haya escindido la Iglesia, permitiendo que cayera en manos de los árabes¹²¹².

La controversia monotelita hubo de tener un gran impacto entre los cristianos que vivían en el Califato. Así se explicaría el encargo de traducir los Evangelios al árabe que ^cAmr ibn Sa^cad le hace al patriarca jacobita Juan de Antioquía, pero con la condición de que los armonizara con las creencias islámicas, que omitiera la divinidad de Cristo, la cruz o el bautismo, a lo que Juan se negó. Lejos de tratar de imponer su voluntad, el emir aceptó la postura del patriarca, sin forzar la situación. Se trató de un trabajo colectivo, en el que los diferentes traductores sabrían

¹²⁰⁸ *Vida siríaca de Máximo*: § 25, p. 319.

¹²⁰⁹ *Crónica Anónima de 1234*: § CXXXX, p. 208.

¹²¹⁰ *Vida siríaca de Máximo*: § 26, p. 319 y 329

¹²¹¹ *Crónica Anónima de 1234*: § CXXXX, p. 208.

¹²¹² *Relatio Motionis*: § 4, p. 59.

lo que hacía cada uno. Es una labor que coincide en el tiempo con el Concilio de Letrán, por lo que cabe suponer que los enfrentamientos entre maronitas, calcedonianos y monofisitas no se habrían dado sólo en Occidente, ni agitados en exclusiva por Máximo el Confesor, sino que también se dieron en Oriente y con otros cabecillas. Los que se encargaron de llevar a cabo esta labor fueron miembros de las tribus de Tan , °Aqoulay y oucay , porque «conocían la lengua árabe y siríaca»¹²¹³. Esto es interesante porque saca a relucir las versiones que utilizaban los cristianos de la región. Al no hacerse mención alguna al griego, no se trataría ni de la *Septuaginta*, ni de la de *Aquilas*. La versión bíblica que utilizarían serían el *Targum* o la *Pešitta*, la versión aramea y siríaca. Esto iría en la línea de crear un texto unificado en una lengua, el árabe, que se estaba imponiendo en el uso cotidiano entre unas poblaciones de lengua semítica. Asimismo, teniendo un texto canónico, se evitaban interpretaciones diferentes que pudieran conducir a desencuentros. Esto sería una prueba de que los nuevos poderes se comportaron de un modo análogo a como lo hacían los emperadores romanos. Otro aspecto que no puede pasarse por alto es el de contar con una versión canónica en lengua árabe, en una situación que se asemeja mucho a la de los Setenta Sabios que tradujeron la Biblia del hebreo al griego, inaugurando el judaísmo helenístico. ¿Podríamos afirmar, del mismo modo, que se trataba de un Cristianismo arabizado, aunque ya existieran cristianos árabes?

2. EL SURGIMIENTO DEL ISLAM: ENTRE EL JUDAÍSMO Y EL CRISTIANISMO

Cuando se intenta analizar las visiones acerca de quién fue Mu ammad no se pueden desligar sus facetas política y religiosa en tanto que a lo largo de la Edad Media –y posteriormente– ambas están íntimamente ligadas. Las diferencias religiosas entre cristianos, que enfrentaban a católicos con monofisitas o nestorianos y a todos contra los maronitas, constituyeron la «bandera nacional» enarbolada por egipcios o sirio-palestinos en sus reivindicaciones políticas frente a Constantinopla. Ahora bien, tampoco debemos caer en un exceso de personalismo. La Historiografía –en especial desde el campo del arabismo– ha incidido en el carácter de *hombre excepcional*¹²¹⁴ con el que se quiere rodear a Mu ammad, convirtiéndolo así en el único artífice de un movimiento político y religioso que habría nacido tal cual, sin ningún proceso formativo. Esta postura ha permitido obviar el contexto general en el que se desarrolló la vida de este personaje, así como las distintas influencias que recibió y en base a las cuales fraguó lo que más adelante se conocerá como Islam.

Las obras redactadas en el ámbito islámico acerca de la figura del Profeta no pueden ser catalogadas como «historiográficas», en tanto que no persiguen presentar los hechos de manera fidedigna; no es lo que interesa a los tradicionalistas musulmanes. La primera muestra de lo que para muchos constituirían los inicios de la «Historiografía islámica» sería la *S r t Ras l All h*, compuesta por Ibn Is q († ca. 768) pero transmitida en la versión de Ibn Hišam († 815) y alabar . Se trata de una obra canónica, incluida en la *Sunna*, al mismo nivel que El Corán y los *ad -es*. Tiene una función: la de servir de guía para interpretar aquéllos pasajes coránicos o dichos del Profeta que resultan oscuros. Esta característica debe servir como punto de partida para tratar de evaluar la figura de Mu ammad. Sin embargo, los primeros datos «históricos» sobre este personaje provienen de la tradición armenia fijada por el obispo Sebeos, en la segunda mitad del siglo VII. En la *Historia de Heraclio* se nos habla de un «mercader»¹²¹⁵, tradición que se mantendrá a lo largo del tiempo, tal y como podemos comprobar en el resto de

¹²¹³ Miguel el Sirio: II, XI, § 8, p. 432.

¹²¹⁴ E. GONZÁLEZ FERRÍN, «La Antigüedad Tardía islámica: crítica al concepto de conquista», en B. Franco Moreno y M. Alba Santiago Feijoo (coords.), *Frontera inferior de al-Andalus. La Lusitania tras la presencia islámica (713-756 d.C./94-138 H). XIII centenario de la presencia árabe y bereber en la Lusitania*. Vol. 2: *IV Jornadas de Arqueología e Historia Medieval*, Mérida, 2015, pp. 29-52, espec. 34.

¹²¹⁵ Sebeos: § XXX, p. 94.

crónicas, salvo en la del egipcio Juan de Nikiu. En ningún momento se menciona en ésta la filiación de Mahoma, tan sólo se referirán a él como «hijo de Abdalá»¹²¹⁶, mientras que en otras aparece como huérfano¹²¹⁷, obviándose en algunas este detalle. Lo que sí se menciona es su adscripción a la tribu de Qurayš¹²¹⁸. Esta teoría, la de la creación de prototipos, sería extensible a los otros califas *rašid n* (=ortodoxos).

A riesgo de parecer osado, tras un estudio de las fuentes del primer período islámico, de aquéllas que hablan de Mu ammad, se podría concluir que su figura es una creación posterior. Pocos son los datos ciertos que tenemos acerca de su biografía. Esta última apreciación requiere explicarla: son muchas las biografías escritas por autores modernos acerca del fundador del Islam, basándose generalmente en la nutrida bibliografía islámica. Lógico. Pero todo ese material –como ya se dijo en la Introducción de este trabajo– es muy tardío y representa una elaboración sobre la base de las necesidades del momento en el que fueron escritas. Las primeras crónicas en las que se menciona a un profeta entre los árabes son ajenas a un mundo islámico en formación.

Si Mu ammad es el fundador, Ab Bakr (632-634) es el unificador tras las guerras de *Ridda* (=Apostasía), °Umar ibn al- a b (634-644) representa el carácter expansionista y °Uman ibn °Aff n (644-656) es el reformador religioso que se encarga de hacer el primer Corán canónico. Quedaría fuera °Al ibn Ab lib (656-659), al que muchos no consideran ortodoxo, sobre todo los *sunn*-es. Incluso los propios cristianos sacan al primo y yerno de Mu ammad de la lista de califas *rašid n*. En una lista de califas escrita en siríaco hacia 705 d.C., afirma que: «Estuvieron [los árabes] sin líder durante la guerra de iff n, por cinco años y medio»¹²¹⁹ y tras este interregno se cita a Mu^c wiya. En lo que se ha dado en llamar el *Liber Calipharum*, la última parte del *Chronicon miscellaneum 724 AD*, según el título que le dieron sus traductores y editores Brook y Chabot, se alude a los «desórdenes que siguieron a °Uman, cinco años y cuatro meses»¹²²⁰, sin citar siquiera a °Al. Obviamente, se trata de dos obras escritas bajo el gobierno omeya y es lógico que se quiera borrar la memoria de los enemigos de la dinastía.

La creación de la figura del Profeta habría comenzado entre los siglos VIII-IX¹²²¹, coincidiendo con los inicios de la literatura polemista. Se trataba de rebatir las acusaciones de los cristianos contra la veracidad del mensaje de Mu ammad; de ahí que se le tuviera que dotar de un «pedigrí profético». Y el espejo en el que se miraron, más que Abraham o Moisés, fue Jesucristo, en tanto que centro de la religión del principal enemigo del Califato: la Romanía. Por eso, obras como la *S r t Ras l All h* de Ibn Is aq –recordemos que es uno de los libros canónicos dentro de la tradición *sunn* – puede ser, *mutatis mutandis*, equiparable al género de los Evangelios cristianos; por eso las constantes alusiones a «Jesús ibn Maryam». Es una compilación de hechos que prueban que las profecías se están cumpliendo y la llegada del profeta que anunciaban se había producido. Quizás la mejor prueba de esto sea la etimología que la propia tradición da para el nombre de Mu ammad, traducción del griego «Paráclito», para así entroncar con las palabras de Jesús recogidas en el Evangelio de Juan: «[...] y yo rogaré al Padre para que os envíe otro Paráclito, para que esté siempre con vosotros»¹²²², o «[...] pero el Paráclito, el Espíritu Santo, a quien el padre enviará en mi nombre, hará que

¹²¹⁶ Agapios: p. 196, fol. 84.

¹²¹⁷ Teófanos: AM 6122, 333; G. MORAVCSIK y R. J. H. JENKINS, *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*. Budapest, 1949 [cit.: Constantino Porfirogeneta], Constantino Porfirogeneta: § 14, pp. 76-77.

¹²¹⁸ Dionisio de Tel-Mahr : § 23, p. 227.

¹²¹⁹ «A list of Caliphs composed after AD 705», en A. PALMER, *The Seventh Century...*, op. cit., p. 43.

¹²²⁰ *Crónica Miscelánea 724 AD*, p. 119; A. PALMER, *The Seventh Century...*, op. cit., p. 49.

¹²²¹ D. THOMAS, «Introduction», en D. Thomas y B. Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History*. Leiden-Boston, 2009, vol. 1 (600-900), pp. 1-19, espec. 17.

¹²²² Jn 14:16.

recordéis lo que yo os he enseñado»¹²²³. Tal vez la equiparación más clara entre Mu ammad y Jesús sea el que ninguno de los dos nombrara un sucesor, lo que no es más que el reconocimiento de su misión escatológica¹²²⁴.

Esta utilización de los Evangelios sería contestada por los cristianos, acusando a los musulmanes de tergiversarlos en su traducción al árabe. La alteración de determinadas palabras, por el parecido en el sonido, sirvió para adaptar los conceptos teológicos cristianos al Islam. Así por ejemplo, se sustituyó *aba* (=padre) por *rabb* (=señor), ya que llamar a Dios «padre» era una reminiscencia del dogma trinitario y por tanto susceptible de ser interpretado como asociación¹²²⁵. Esta acusación de falsificación fue también usada por los tradicionalistas musulmanes contra judíos y cristianos, quienes también habrían alterado y/u olvidado las verdaderas enseñanzas de los profetas antiguos; por ello Dios tuvo que enviar al «sello de los profetas»¹²²⁶.

2.1. *El Corán: orígenes y elaboración*

Pero sobre todo, estas alusiones llevan a plantearnos los orígenes de El Corán, más allá de lo que cuenta la tradición islámica. Obviamente, no podríamos seguir sosteniendo que el texto coránico queda fijado durante el califato de ^Uman ibn ^{Aff}n, en tanto que en las fuentes contemporáneas a la conquista arabo-islámica no hay ninguna mención a la existencia de un libro sagrado entre los conquistadores. De hecho, no se menciona de manera explícita que vengan con una religión diferente a las ya existentes: judaísmo y cristianismo. El obispo armenio Sebeos deja claro que se trata de un autoproclamado profeta entre los árabes cuyas enseñanzas poco o nada se distinguen de las de Moisés, en un deseo por volver a la fe de Abraham¹²²⁷. En otra de esas primeras fuentes, el *Kt b d-R š Mell* que Juan Bar Penk y escribió ca. 686-693¹²²⁸, tampoco hay ninguna mención a una escritura; es más, Mu ammad aparece como un personaje secundario al lado de quien es el modelo de «califa óptimo»: Mu^c wiya ibn ab -Sufy n, quien encarna los valores del buen gobernante para los cristianos¹²²⁹. Sin embargo, el fragmento en el que aparece citado el profeta es bastante significativo para la argumentación que tratamos de elaborar.

Según el *R š Mell* «al principio guardaban la tradición (*mašlm n t*) de Mu ammad, que era su maestro (*t r'*), hasta tal punto de que castigaban con la pena de muerte a aquellos que infligían su ley»¹²³⁰, para a continuación decir que esta situación cambió con el primero de los Omeyas¹²³¹. Este relato deja entrever que se produjo un cambio en el seno del Islam primitivo, como resultado del choque con la legislación romana y posteriormente con la persa sasaní. De

¹²²³ Jn 14:25. Esta cita evangélica, junto con la anterior, serán de las que parta Q 61: 6: «Recuerda cuando Jesús, hijo de María, dijo: “¡Hijos de Israel! Yo soy el Enviado que Dios os ha mandado para confirmar el Pentateuco [i.e. la Torah], que me precedió, y albriciar un Enviado que vendrá después de mí. Su nombre será A mad” [...]». Queda bastante clara la elaboración de una cadena de transmisión del carisma profético entre las tradiciones monoteístas hasta desembocar en el Islam: una sucesión legítima que lleva a pensar en una alternativa al modo de traspaso de la tradición cristiana, que se vio en el capítulo tercero de este trabajo. Por tanto, Mu ammad vendría a ser el verdadero depositario del mensaje divino y no la Iglesia, que habría corrompido las enseñanzas originales.

¹²²⁴ F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham...*, op. cit., p. 66.

¹²²⁵ A. GUILLAUME, «The versión of the Gospels used in Medina circa 700 A.D.». *Al-Andalus*, 15 (1950), pp. 289-296, espec. 294.

¹²²⁶ B. ROGGEMA, *The Legend of Sergius Ba r . Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden-Boston 2009, p. 11.

¹²²⁷ Sebeos: § XXX, p. 95.

¹²²⁸ L. GREISIGER, «John Bar Penk y », en *Christian-Muslim Relations*, op. cit., pp. 176-181.

¹²²⁹ S. P. BROCK, «North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penk y 's *R š Mell* », en S. P. Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Hampshire-Vermont, 1992, pp. 51-75 [cit.: Juan Bar Penk y], Juan Bar Penk y : espec. 61 [146].

¹²³⁰ Juan Bar Penk y : 61 [146-147].

¹²³¹ Juan Bar Penk y : 62 [147-148].

lo que no cabe duda, es que hubo un proceso de transformación y adecuación a una nueva realidad y que lo que predicó Mu ammad en el *li z* en el primer tercio del siglo VII ya no tenía validez para la sociedad nacida tras la conquista. Incluso en textos de mediados del siglo X, como la *Vida de Basilio el Joven* (compuesta ca. 950'-960'), no se menciona la existencia de un libro sagrado de los musulmanes que se pueda equiparar a la *ò μ* (Ley mosaica) de la que sí habla; no hay alusión a ninguna «Ley de Mu ammad» que se pueda oponer al Evangelio¹²³². El Islam sólo se diferenciaría de las otras sectas cristianas o del judaísmo por la creencia en que Mu ammad era el Profeta de Dios. Esta idea se apoya en el hecho de que la primera mención en un texto cristiano a *El Corán* por su nombre la tenemos en la anónima *Abjuratio*, compuesta no antes de finales del siglo IX o comienzos del X, aunque no hay consenso al respecto¹²³³.

En otros textos de la tradición cristiana-árabe, como en el de Ab *li*, se afirma que en la Medina de Ibn al- *a b* la gente seguía adscrita a la «religión *an f*»¹²³⁴. Ante esta noticia, lo primero que se piensa es en cómo han quedado fosilizados ciertos aspectos de la religión practicada en Arabia durante el califato de los cuatro *rašid n*, una pervivencia de esa antigua religión pre-islámica, practicada por algunos personajes como ^cAbd al-Mu *alib*, el abuelo del Profeta. Pero el sentido que tiene en los textos cristianos de época islámica está mucho más próximo a la etimología de la palabra siríaca, tal y como se señaló en el capítulo anterior. Cuando se emplea, se hace según los esquemas de la polémica anti-islámica, con el sentido de «infiel» o «idólatras» y siempre como sinónimo de musulmán¹²³⁵. Más que una alusión (cierta) a las costumbres y usos de los árabes durante los primeros tiempos del Islam, lo que habrían conservado los escritores cristianos en lengua árabe es el sentido etimológico de determinadas voces, desprovistas de cualquier aura religiosa.

Como propuso Richard Bell, cabría distinguir entre El Corán (*ár. Qur' n* <recitación>), compuesto a base de pequeños pasajes de carácter oral destinados al culto y que habrían cobrado cuerpo para la batalla de Badr, es decir hacia 624, y el Libro, a imitación de la Torah judía y el Evangelio cristiano, que iría más allá que El Corán¹²³⁶ y posiblemente fuera conocido bajo el nombre de *Furq n* (=criterio, discernimiento o salvación)¹²³⁷. Este término aparece en El Corán estrechamente ligado a la revelación de Mu ammad: «Él ha hecho descender el *Furq n*» (Q 3:4) o «¡Bendito sea quien hizo descender a sus siervos el *Furq n* para que fuese una amonestación para los mundos!» (Q 25:1). Posiblemente, este Libro al que se refieren, el *Furq n*, sea una mezcla de las aleyas jurídicas, en las que se establecen los preceptos legales islámicos y las conductas morales de los musulmanes, contenidas en las *s ras* de La Vaca, La Familia de Abraham y Las Mujeres, es decir, las tres primeras *s ras* si exceptuamos la *F ti a* (=La Apertura a Dios).

Éste sería el núcleo originario de lo que actualmente conocemos como El Corán, creado con toda probabilidad en Medina, como texto legal para regir la teocracia impuesta por Mu ammad desde su llegada ca. 16 de junio de 622. A este *corpus* legislativo se le añadirían posteriormente las diatribas contra judíos, cristianos y ese ente nebuloso al que llaman

¹²³² D. F. SULLIVAN; A.-M. TALBOT; St. MCGRATH, *The Life of Basil the Younger*. Washington, 2014 [cit.: *Vida de Basilio el Joven*], *Vida de Basilio el Joven*: IV § 35, p. 412, trad. 413

¹²³³ Ch. HØGEL, «An early anonymous Greek translation of the Qur' n. The fragments from Niketas Byzantios' *Refutatio* and the anonymous *Abjuratio*». *Collectanea Christiana Orientalia*, 7 (2010), pp. 65-119, espec. 67 n. 8 y 68.

¹²³⁴ B. A. T. EVETTS y A. J. BUTLER, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries. Attributed to: Ab *li*, the Armenian. Anecdota Oxoniensa*, Oxford, 1894 [cit.: Ab *li*]: Ab *li*: p. 172.

¹²³⁵ W. MONTGOMERY WATT, « *an f* », *EF* vol. 3 (1986), pp. 165-166, espec. 165.

¹²³⁶ *Id.*, «The Dating of the Qur' n: a Review of Richard Bell's Theories», en W. Montgomery Watt, *Early Islam. Collected Articles*, Edimburgo, 1990, pp. 24-33, espec. 28.

¹²³⁷ R. PARET, «*Fur n*», *EF* vol. 2, Leiden-Londres, 1991, pp. 949-950.

«politeístas».

Gracias a un estudio crítico del contenido de El Corán se logró determinar cuáles pudieron ser las primeras aleyas «reveladas» que conformarían ese *corpus* cultural al que hacíamos referencia anteriormente. Para W. Montgomery Watt –inscrito en una tradición que arranca con los estudios de Richard Bell y Theodor Nöldeke– estas aleyas tendrían una serie de características comunes: reconocimiento del poder de Dios, la proximidad del Juicio Final, la actitud del hombre frente a Dios y sus semejantes, y la vocación de Muhammad¹²³⁸. Por tanto, las primeras predicaciones del Profeta, que siguiendo la cronología establecida por la tradición islámica fecharíamos entre 610-622, tendrían un fuerte componente milenarista de carácter judeocristiano. La forma de expresarlo sería por medio de sentencias cortas y fáciles de memorizar y transmitir. Un mensaje claro y conciso.

El carácter de «revelación divina» de El Corán, el texto «bajó» del cielo ya escrito en árabe culto (=fu a), ha impedido que se lleve a cabo un estudio acerca de la procedencia de su contenido. Quizá el más evidente sea el origen judío de muchas de las historias de los profetas veterotestamentarios, aunque se haya afirmado que parten de un conocimiento erróneo del judaísmo, extremo este sobre el que trataremos más adelante. En este sentido, podemos argüir que más bien se trata de una adaptación posterior de las tradiciones judías a las necesidades de la nueva religión. Asimismo, una buena parte del léxico empleado en El Corán es ajeno al mundo árabe, con una presencia importante de palabras en ge'ez –ej, Šaytan (=Satán)– teniendo en cuenta que el árabe en el que está escrito probablemente no era el usado en el día a día, sino que se trataba de una realización escrita del mismo. Pero quizás lo más destacado sea la presencia de evidencias de himnos cristianos en determinados pasajes de El Corán, cuyo origen se remontaría al menos a un siglo antes de su aparición¹²³⁹.

Las menciones a los cristianos en El Corán, (i.e. Na r => n r, la misma raíz que an r) las hallamos en las s ras de Medina, mientras que se sospecha que las que hay en las mequenses son interpolaciones hechas en Medina. Es difícil distinguir entre la polémica contra los paganos y las que se dirigen contra los cristianos:

- Ahl al-In l: Gente del Evangelio.
- Al- aw riyy n: los apóstoles.
- Ruhb n/rahb niyya: monje/monacato.
- nif/pl. unaf ', sir. anp : proto-monoteísmo de Abraham o «renegado»/«pagano» para la acepción siríaca.
- Al-Mas ibn Maryam/Al-Mas c s ibn Maryam.
- Mušriks: asociadores (¿crítica a los trinitarios/diofisitas?)¹²⁴⁰

No menos importantes son las leyendas cristianas en El Corán:

- Los 7 durmientes de Éfeso (18: 9-26).
- Los mártires de Na r n (85: 4).
- La derrota de los R m (30: 2).
- Sobre los monjes y el monacato (5: 82; 9: 31-34).
- Modelo de cristiano que podría estar inspirado en Sofronio (5: 82).

La historia de los Siete Durmientes de Éfeso es el ejemplo más claro de inclusión de una leyenda cristiana en El Corán, pasando a la tradición islámica como los A b al-Kahf, «aquéllos de la caverna». El origen de esta leyenda se halla en el medio siríaco, recogida por

¹²³⁸ W. MONTGOMERY WATT, *Mahoma: Profeta y hombre de Estado*. Barcelona, 1967, pp. 28-37.

¹²³⁹ J. HÁMEEN-ANTTILA, «Christians and Christianity in the Qur' n», en D. Thomas-B. Roggema (eds.), *Christian-Muslims relations. A biographical History*. Leiden-Boston, 2009, vol. 1 (600-900), pp. 21-30, espec. 27.

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 22.

Zacarías de Melitene en su *Historia Eclesiástica* donde habla de la resurrección de siete jóvenes en el distrito de Éfeso, que tuvo lugar durante el reinado de Teodosio II. El acontecimiento está ligado al contexto en el que supuestamente se produjo el milagro: el Concilio de 431 y las discusiones –como ya se ha señalado– en torno a María como madre de Dios o sólo como madre de Cristo. La inclusión en el corpus coránico de esta historia se debería a la influencia de la hagiología siríaca traducida al árabe. Una versión, la siríaca, que debió ser conocida en Occidente, ya que la versión de la leyenda que recoge Gregorio de Tours es la más cercana a la versión árabe. El marco temporal es la persecución ordenada por Decio y la vuelta a la vida tiene lugar durante el reinado del hijo de Arcadio. Se hace eco de la tablilla de plomo en la que se cuenta la historia de los siete jóvenes. Hay una crítica a la secta de los saduceos, que negaban la resurrección, encabezada por los obispos Teodoro y Gayo. Es la misma versión que plasma en árabe Sa^c d ibn Ba r q/Eutiquio patriarca de Alejandría, con una modificación: el despertar no se da en tiempos de Teodosio II, sino en los de su abuelo, quizás por algún error de transmisión del siríaco al árabe o simplemente, se trata de otra variante. La historia que recoge El Corán introduce un elemento que no estaba en las otras. Según el Libro sagrado de los musulmanes, a los pies de los durmientes se hallaba un perro, al que en la tradición islámica se conoce como *al-Raqim*. Esta historia viajará hasta al-Andalus al punto de situar, según algunos polígrafos, la caverna de los Durmientes en la ciudad de Loja.

Para conocer el proceso de formación del texto coránico es fundamental recurrir a los textos de los polemistas cristianos. Las disputas entre cristianos y musulmanes comenzaron entre finales del siglo VII y comienzos del VIII, cuando el Islam se proclama religión verdadera y el árabe quedó como lengua franca, proceso que comenzó a finales del Califato omeya y se asentó con el gobierno ^cabb sí¹²⁴¹. La base de este género fue la confrontación de distintos versículos de la Biblia y El Corán¹²⁴². Para estos polemistas, la *s ra* La Vaca es considerada una obra aparte e independiente¹²⁴³. Hasta el siglo IX, el conocimiento que se tendrá en la Romania del Islam y El Corán provendrá en gran parte de los escritos polemistas¹²⁴⁴, fruto de la experiencia directa. El caso de Juan Damasceno es paradigmático, ya que ejerció como funcionario califal. No obstante, para leer las primeras traducciones de algunas *s ras* coránicas, habrá que esperar hasta *ca.* 830, de la pluma de Nicetas de Bizancio¹²⁴⁵.

Una de esas primeras polémicas de la que tenemos constancia es la mantenida por el Patriarca jacobita de Antioquía Juan I (631-648) y el General Árabe, escrita en siríaco. Contiene los mismos puntos acerca de los cuales se sustentó posteriormente el género polémico: la multiplicidad de Iglesias cristianas cuando todas dicen basarse en el Evangelio, la divinidad de Cristo, la relación con el Antiguo Testamento... Es una pieza extraña, ya que el cristiano no resulta finalmente triunfador de su encuentro dialéctico y, si bien hay un reconocimiento de la fe cristiana, no se produce la conversión del adversario¹²⁴⁶. No obstante, sobre la cronología de este escrito existe cierta controversia, dado que los hechos se retrotraen al siglo VII, si bien posiblemente pudo haberse redactado entre los siglos VIII-IX. Quienes defienden su redacción más temprana, *ca.* 640', se basan precisamente en la ausencia de

¹²⁴¹ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 457.

¹²⁴² M. BELTRÁN, «Los atributos divinos en Juan Damasceno y su influencia en el Islam». *Collectanea Christiana Orientalia*, 2 (2005), pp. 25-42, espec. 30.

¹²⁴³ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 471.

¹²⁴⁴ P. BÁDENAS DE LA PEÑA, «El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno», en M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*. Barcelona, 2005, pp. 9-23, espec. 14.

¹²⁴⁵ A. ABEL, «Le chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité». *Studia Islamica*, 19 (1963), pp. 5-25, espec. 12; Ch. HÖGEL, «An early anonymous...», *op. cit.*, pp. 65-119; R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 485.

¹²⁴⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, pp. 459-461.

mención a El Corán¹²⁴⁷, como por otra parte se observa en el resto de fuentes más tempranas, según hemos señalado.

Como prueba de que lo que realmente le interesa es redactar una obra profiláctica, los polemistas se centran exclusivamente en aquellos pasajes en los que se aluden a Jesús y a María como medio de ridiculizar, por medio de la ironía, las ideas expuestas sobre ellos, como se observa en este pasaje de Juan Damasceno: «[...] no crucificaron [los judíos] más que su sombra»¹²⁴⁸. Esta idea, que aparece reflejada en El Corán: «siendo así que no lo mataron ni lo crucificaron, sino que les pareció así» (Q 4:157), la habrían tomado los musulmanes de los maniqueos. Como ya se ha indicado anteriormente, Jesús para el Islam, no es más que un profeta, un servidor (*ʿabd*) por el cual Dios sentía una especial predilección, tanto que lo subió al cielo junto a él, con lo que la cuestión de la Resurrección quedaba zanjada. Pero negarla era socavar el fundamento principal del cristianismo, que se fundamenta en esa esperanza; de ahí que rebatir esa opinión sea vital para Juan Damasceno. El modo de hacerlo, una vez más, es recurriendo al texto coránico (Q 5:116) que en su momento pudo haberse transmitido de modo similar a una *qisa al-anbiya'* (=historias de los profetas), en la que el propio Jesús se defiende frente a Dios de las acusaciones de haber sido él el que le hubiese indicado a los hombres que lo adorasen como a un Dios junto a su madre¹²⁴⁹. Su conocimiento de la «tradicón coránica» tiene una clara finalidad: refutarla.

En este mismo sentido es muy interesante traer a colación la parte final de la recensión siríaca-oriental de la *Leyenda de Sergio Ba ́ra*. Esta obra anónima, compuesta en Iraq plausiblemente durante el reinado de al-Ma'm ́n (813-833), contiene una historia llamativa acerca de cómo se compuso El Corán. Obviamente, estamos ante un texto cristiano jacobita militante, es decir, cuestiona el carácter de «revelación divina» del mensaje de Mu ́ammad, al que presenta como un simple muchacho. Según esta obra, El Corán es la creación del monje cristiano Sergio Ba ́ra quien lo escribió para los árabes. Aquí también aparece mencionada la *Escritura de la Vaca* como el Libro de la nueva Iglesia, que recibe el nombre del lugar en el que el monje dejaría sus escritos: en el cuerno de una vaca cada viernes, estableciendo así el día sagrado para los musulmanes¹²⁵⁰. La razón que llevó a este eremita a «crear» el Islam fue el deseo de ver cumplidas las palabras de Jesús acerca de la llegada del Paráclito. No obstante, las enseñanzas de Sergio fueron tergiversadas por un judío al que se le da el nombre de Ka'b, quien añadió lo que de judaísmo hay en el Islam. El autor de este relato de corte apocalíptico sostiene que Sergio Ba ́ra dio a los árabes el conocimiento del Nuevo Testamento y Ka'b el Judío, el del Antiguo.

Pero donde realmente reside la importancia de lo contado en este texto es en el reconocimiento de que El Corán que circulaba a comienzos del siglo IX bien podría no ser el original. Trae a colación una historia interesante, que vendría a indicar algo que hemos aventurado anteriormente: que el texto coránico no se fijó en una fecha tan temprana como mediados del siglo VII. Según esta versión, un grupo de sabios musulmanes se reunió en la región iraquí de Wa ́t durante el mandato de al- ́a ́ ibn Y ́suf († 714)¹²⁵¹, para revisar el contenido de El Corán y lo encontraron lleno de errores. No había nada de lo que enseñara Sergio Ba ́ra, por lo que se ordenó una quema de estos «coranes apócrifos» para proceder a una reescritura del mismo. Esta sería la versión canónica vigente hasta nuestros días, en base a

¹²⁴⁷ B. ROGGEMA, «The disputation of John and the Emir», en D. Thomas – B. Roggema (eds.) *Christian-Muslims Relations*, vol. 1, pp. 782-785, espec. 783.

¹²⁴⁸ R. LE COZ, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*. París, 1992 [cit.: Juan Damasceno, *Diálogo*]: Juan Damasceno, *Diálogo*: pp. 212-213.

¹²⁴⁹ Juan Damasceno, *Diálogo*: pp. 212-213.

¹²⁵⁰ B. ROGGEMA, *The Legend of Sergius Bar ́r*. *Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden-Boston, 2009 [cit.: Sergio Ba ́ra], Sergio Ba ́ra: pp. 281-285.

¹²⁵¹ Sobre este personaje, *vid.*: A. DIETRICH, «Al- ́adjdj dj ibn Y ́suf», *EF*², vol. 3, Leiden-Londres, 1986, pp. 39-43.

las enseñanzas de la Torah, el Evangelio y los Profetas, haciéndose patente la importancia de la sira de La Vaca, al ser ésta la que abre el nuevo y definitivo Corán.

No podemos pensar –como se afirma en el texto– que fueron teólogos cristianos quienes confeccionaron la recopilación coránica canónica, pero sí debemos al menos plantearnos la posibilidad de que para estas fechas se concluyese una parte del proceso de conformación del cuerpo canónico del Islam y que fuese en esta fecha, tras las turbulencias de la «segunda *fitna*». Tampoco es baladí que esta «purga» sea atribuida a un personaje como al-*Asad*. La depuración de los textos sagrados y la unificación de los mismos, estaría estrechamente vinculada a las revueltas de los *khawarij*-es, quienes pretendían volver a la pureza inicial de la predicación de Muhammad frente a la conducta de los gobernantes omeyas de Damasco, que ellos consideraban una desviación, rechazando también a ‘Alī ibn Abī al-*Mu‘allib*. Desde su nacimiento tras la batalla de *Jiffīn* (656), los *khawarij*-es agruparon en torno a ellos no sólo a los elementos más extremistas, sino también a los descontentos con el califato. Pero no será hasta la «segunda *fitna*» cuando logren demostrar todo su poder y capacidad para poner en jaque al poder de los Omeyas, tanto en Mesopotamia como en la Península Arábiga¹²⁵², siendo precisamente al-*Asad* quien acabó con la revuelta.

La redacción de un nuevo Corán, que nada tuviera que ver con las versiones que circularan anteriormente, podría inscribirse dentro del proceso de construcción de un Islam estatal y ortodoxo que legitimara el califato de los omeyas frente a quienes negaban su validez recurriendo al pasado mitificado de los primeros tiempos de Mahoma. Era arrebatárles a estos grupos el mensaje profético, como medio para deslegitimarlos. Este proceso habría comenzado con la edificación de la Mezquita de La Roca en Jerusalén por orden de ‘Abd al-Malik (*ca.* 684-687), con el fin de arrebatár la supremacía a las ciudades de La Meca y Medina, en ese momento bajo control del rebelde Zubayr que se autoproclamó califa en el *hijaz*¹²⁵³. Este episodio también está ligado a la figura del gobernador de ‘Iraq, ya que también fue al-*Asad* quien puso fin a este pseudo-califato mediante el bombardeo de La Meca¹²⁵⁴.

Uno de los hitos más destacados en lo que podríamos llamar «la construcción del Islam» sería la redacción de la *Sira Rasūl Allāh*, que contiene una revelación encriptada en la que el creyente halla elementos que le sirven de guía¹²⁵⁵. De hecho, muchos de sus pasajes son pequeños ejercicios de *tafsir*, de exégesis coránica, como se ve sobre todo en el episodio de la disputa entre los judíos de Medina y los cristianos de Nairīn frente a Muhammad¹²⁵⁶. ¿Estarían creando una «tradición coránica» basada en la vida del Profeta? La obra de Ibn Is‘āq serviría ante todo para contextualizar la revelación de determinadas aleyas, dotándolas de significado en el contexto de la biografía de Muhammad. La Historia (ár. *al-tārīkh*) es, ante todo y sobre todo, una ciencia auxiliar para la exégesis, que no se entiende si no sirve para clarificar el texto sagrado, otorgando a su mensaje, creado y compilado a partir de comienzos del siglo VIII, de una antigüedad.

¹²⁵² G. LEVI DELLA VIDA, «Khawarijites», *IE* vol. 4, Leiden-Londres, 1997, pp. 1074-1077.

¹²⁵³ Agapios: p. 498/238; G. R. HAWTING, *The first Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, AD 661-750*, Londres-Nueva York, 2000, p. 60; HUMPHREYS, Stephens, “Syria”, en C. F. Robinson (dir.), *The New Cambridge History of Islam. Vol. 1: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge, 2010 pp. 506-540, espec. 520-521. Sobre Zubayr, *vid.*: Eutiquio de Alejandría: pp. 359-360.

¹²⁵⁴ G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, *op. cit.*, p. 49.

¹²⁵⁵ B. ROGGERA, *The Legend...*, *op. cit.*, 18.

¹²⁵⁶ Ibn Is‘āq: 373 ss., p. 252 ss. Este pasaje recuerda en buena medida la descripción hecha por el obispo galo Arculfo sobre el papel del califa Mu‘awiyah como mediador en las disputas entre cristianos y judíos. *Vid.* J. ROSE MACPHERSON, *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land about the year 670 AD*, Londres, 1885 [cit.: Arculfo], Arculfo: I, § 11. Podríamos aventurar que el relato de la *Sira* al que nos referimos no es más que una traslación a la vida de Muhammad de una función posterior de los califas omeyas. Lo que se buscaría con esto era crear una tradición por la que los gobernantes musulmanes se erigían en jueces en las disputas entre los dos grupos religiosos, del mismo modo en el que Muhammad lo había hecho.

A ello se sumaría la reforma monetaria de ^cAbd al-Malik. En las nuevas acuñaciones sólo aparecerían loas al califa y a Mu ammad, en sustitución de los modelos persas y romanos que habían estado vigentes hasta este reinado¹²⁵⁷. El cambio monetario no se hizo sin resistencia por parte de los cristianos, reflejada en el *Apocalipsis del Ps.-Anastasio*, compuesto en el medio copto, en el que se dice que «la imagen de la Cruz del Señor Nuestro Dios» fue sustituida por «el nombre de la bestia», es decir, por el de Mu ammad—en copto *Mametios*— y cuyo valor numérico es 666¹²⁵⁸. Es en estas monedas donde se incluyeron por vez primera aleyas coránicas, como un modo de propaganda no sólo del nuevo Estado islámico, sino de la nueva fe ortodoxa que se estaba forjando.

En base a esta argumentación, podemos explicar las «interpolaciones» en ese primer texto del *Furq n*, referidas a la derrota de U ud (ca. 625) en las *s ras* de «La Vaca» (Q 2:153-152) y al final de «La Familia de Abraham» (Q 3:148-174). Inscritas en el proceso de formación comenzado hacia 683, dichas interpolaciones podrían estar relacionadas con la derrota de los ejércitos islámicos frente a las puertas de Constantinopla entre 668-669 y 674-678, pero quizás antes del asedio de 717-718¹²⁵⁹. Ambos acontecimientos, las dos derrotas, venían a poner en entredicho la legitimidad del Islam como religión, en el caso de U ud, y como entramado estatal, en el caso de los asedios de Constantinopla, toda vez que ésta se basaba en las victorias militares de los ejércitos elegidos por Dios. Una vez más, se crea una tradición, inserta en El Corán, para explicar las derrotas: el alejamiento de los mandatos divinos. La derrota como expiación de los pecados de los musulmanes. Y el retrotraer el descalabro a los tiempos del Profeta, elegido por Dios, era descargar también de responsabilidades a su sucesor, el califa, dotándose de un modelo que le permitiría hacer frente a su posible cuestionamiento.

2.2. Creando la figura de un Profeta

a) El Mu ammad de la tradición cristiana

Las primeras fuentes cristianas orientales se refieren a Mu ammad como «un predicador en el camino de la verdad»¹²⁶⁰, que nos indica que estamos ante un movimiento que difiere en poco de lo que ha venido sucediendo a lo largo del tiempo en la región. Es visto como un hereje más, muy similar a los ya existentes¹²⁶¹. Cuando vaya pasando el tiempo y sus doctrinas tomen cuerpo, se le calificará de «falso profeta»¹²⁶² o de «blasfemo y obsceno»¹²⁶³, lo que sigue abundando en el sentido peyorativo en contraposición con el cristianismo. Sin embargo, no todas las menciones que se hagan al Profeta fueron negativas. La *Crónica Bizantino-Arábica*, se refiere a él en un tono elogioso: «nacido en el seno de una tribu de nobilísimo linaje entre las

¹²⁵⁷ G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, op. cit., p. 64; F. G. MAIER, *Las transformaciones...*, op. cit., p. 299.

¹²⁵⁸ F. J. MARTÍNEZ, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Washington, 1985 (2 vols.), vol. 2, pp. 462-555, espec. 529-530 [cit. en adelante: *Apocalipsis de Ps. Atanasio*]; R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, op. cit., 283 y 284 n. 77.

¹²⁵⁹ F. G. MAIER, *Bizancio*. Madrid, 1979, pp. 72 y 87.

¹²⁶⁰ Sebeos: § XXX, p. 95.

¹²⁶¹ Esta visión viene motivada por no existir un pluralismo religioso en la región objeto de nuestro estudio; de ahí que no pueda haber conciencia del nacimiento de una nueva religión. Son unos heterodoxos más dentro del Cristianismo, que se suman a los ya existentes. Vid.: R. FLETCHER, *La Cruz y la Media Luna. Las dramáticas relaciones entre el cristianismo y el islam, desde Mahoma hasta Isabel la Católica*. Barcelona, 2005, p. 30.

¹²⁶² Teófanos: AM 6122, 334; A. DUCCELLIER *et alli*, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^e-XV^e siècle*. París, 1996, pp. 146-147.

¹²⁶³ Constantino Porfirogeneta: § 14, p. 76-77.

de su pueblo, varón muy sabio y conocedor de *antemano* de todo lo que había de ocurrir»¹²⁶⁴. Esta última parte es la que nos pone ante la misión divina de Mu ammad, que el autor de la obra reconoce.

Las crónicas con las que hemos trabajado hacen mención a la situación religiosa que se vivía en Arabia en el período pre-islámico, la «época de la ignorancia». Al parecer, existía una suerte de henoteísmo en el que se reconocía a un dios principal con una cohorte de divinidades menores de procedencia oriental. Se habla de un culto a los «demonios»¹²⁶⁵ que nos liga a una religión que era percibida desde un monoteísmo consolidado como el cristianismo, como primitiva, basada en «cultos vanos»¹²⁶⁶, con un trasfondo animista que rendiría culto a árboles y piedras junto a otros ídolos. También existía un culto a los cuerpos celestes, en especial a Kubar, que es mencionada junto al nombre de Dios¹²⁶⁷. Esto nos permite afirmar que estamos ante una religión propia de grupos tribales en la que los lazos de unión no iban más allá de los de consanguinidad. Por tanto, no estamos frente a un grupo social cohesionado –visto el maremagno religioso– que carece en todo momento de una Ley, tal y como era entendida desde la tradición judeo-cristiana.

La identificación del Islam con lo diabólico llevó a los autores cristianos a modificar algunos textos, como el *Testamento de Salomón*, escrito en griego entre los siglos III-IV, donde incluyeron a Mu ammad (μ) entre los demonios que el rey de Israel doblegó, un diablo capaz de hacer que la gente se comportase como si de animales salvajes se trataran. Como cabe suponer, esta interpolación tuvo lugar a partir de los siglos VII-VIII, con el fin de presentarlos como meros adoradores de ídolos satánicos¹²⁶⁸.

Pero Arabia en modo alguno era un mundo cerrado. Existen contactos comerciales a través del *maris* que permitían también el intercambio de las distintas corrientes culturales y religiosas, en ambas direcciones¹²⁶⁹. Se debe tener en cuenta la labor proselitista llevada a cabo por los monofisitas sirios, o la influencia ejercida por los exiliados a causa de las persecuciones religiosas, que encontraron refugio en los confines del Imperio¹²⁷⁰. Junto a esto, hay que añadir la influencia de las comunidades judías asentadas a lo largo de las rutas caravaneras. Tanto el judaísmo como los cristianismos heterodoxos desempeñaron un papel fundamental en la conformación de lo que posteriormente se conocerá como Islam.

Esta imagen que de Mu ammad y el surgimiento del Islam proporciona la mayoría de las fuentes cristianas, se ajusta al concepto acuñado por Funkenstein de «contrahistoria», que no es más que un proceso de reescritura de la historia del rival a partir de sus fuentes tenidas por verdaderas –en el caso del Islam, El Corán, la *Sura* y los *hadi-es*– con el fin de buscar las contradicciones internas y ofrecer una imagen distorsionada con respecto a la propia idea que la comunidad rival tiene de sí misma a través de la deconstrucción de su memoria¹²⁷¹. No obstante, la «contrahistoria» no es privativa de los cronistas cristianos orientales, sino que también fue utilizada por los musulmanes en su particular guerra dialéctica contra los romanos. Quizás el ejemplo más palpable sea la apropiación que hacen de Jesús en El Corán, en el que se

¹²⁶⁴ J. C. MARTIN, «La Crónica Bizantina-Arábica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada», *e-Spania* (en línea), 1 junio 2006 [cit.: *Crónica bizantino-arábica*]: *Crónica bizantino-arábica*: 13.33, p. 9.

¹²⁶⁵ *Crónica de Zuq'n n*: IV, p. 149, p. 141.

¹²⁶⁶ Sebeos: § XXX, p. 95.

¹²⁶⁷ Constantino Porfirogeneta: § 14, pp. 78-79.

¹²⁶⁸ J. P. MONFERRER SALA, «Un *Daimónion* llamado μ (TestSal[gr]^{10,3})», *Al-Andalus Magreb: estudios árabes e islámicos* 14 (2007), pp. 91-101, espec. 94; M. SMITH, «How magic changed by the triumph of Christianity», *Graeco-Arabica*, 2 (1983), pp. 51-58, espec. 54-55.

¹²⁶⁹ Juan Mosco: § 107, p. 127; M. GIL, *A History of Palestine. 634-1099*. Cambridge, 1996, pp. 16 y 26.

¹²⁷⁰ R. FLETCHER, *La Cruz...*, *op. cit.*, p. 22.

¹²⁷¹ B. ROGGEMA, *The Legend...*, *op. cit.*, p. 31.

reinterpretan su vida y la de su madre¹²⁷².

b) Mu ammad en la escatología judía

No se podría entender la labor llevada a cabo por el Profeta sin tener en cuenta el mesianismo judío, si bien éste no es una corriente homogénea¹²⁷³. Dentro del judaísmo cabe distinguir entre el «rabínico», que se caracteriza por su aceptación de la *Misná*, el *Talmud* y el *Midrás*, y el «caraítico» –del hebreo *qara'ut* (=interpretación literal de las Escrituras)–, basado en una interpretación individual de la *Torah* sin la interferencia del rabino¹²⁷⁴. A ellos hay que unirles los samaritanos, considerados por los judíos como extranjeros, ya que los veían como descendientes de los pobladores originarios de Mesopotamia que asentaron los asirios después de haber puesto fin al reino de Israel. Este grupo tenía una larga tradición de rebeliones contra el poder romano; sin embargo, hubo samaritanos que los apoyaron para hacer frente a los invasores sarracenos¹²⁷⁵.

Es por todos conocido que los judíos esperaban un *mesías* (=ungido), título que fue otorgado en ocasiones a reyes no-judíos como fue el caso de Ciro el Grande o, en fechas más próximas a los hechos que nos competen, a Cosroes II. Este anhelo fue aprovechado por Mahoma quien fue considerado como *mesías* por parte de las comunidades judías árabes¹²⁷⁶, lo cual nos presenta a este personaje imbuido por la religiosidad judía, de la que tendría algún conocimiento. En un pasaje de la *Didascalia de Jacob* se menciona la llegada de un profeta que «viniendo con los sarracenos», «anunciaba la venida de Cristo, el Ungido que había de venir»¹²⁷⁷, pero los actos que él y sus seguidores estaban cometiendo les hacía sospechar que se trataba del anuncio del Anticristo. La forma en la que entró en Jerusalén, ciudad a la que se refiere el relato, es la de un conquistador militar¹²⁷⁸, en contraposición con el modo en el que lo hizo Jesucristo.

Sin embargo, lo que más llama la atención acerca de esa reivindicación que hace de la «herencia judía» es su constante apelación al mito de Abraham, pretendiendo la restauración de la pureza original¹²⁷⁹. Al igual que este patriarca, los árabes también buscaban una tierra propia y propicia para la vida. Los cronistas cristianos se refieren a ellos como la prole «no del hijo libre, sino de aquél que nació de una esclava»¹²⁸⁰ e incluso el propio Mu ammad se presentará a sí mismo como descendiente de Ismael¹²⁸¹, situándose así en pie de igualdad con los patriarcas bíblicos. Esta identificación le sirvió para argumentar la reclamación de la Tierra Prometida¹²⁸².

En la *Crónica Bizantino-Arábica*, se cita: «[...] en Macca, la patria de Abraham, según creen los propios sarracenos, lugar que se halla en el desierto entre Ur, ciudad de los caldeos, y Carras, ciudad de Mesopotamia»¹²⁸³. *A priori*, este dato podría ser tomado como un ejemplo de la desinformación del cronista acerca de los acontecimientos que tuvieron lugar entre los

¹²⁷² El Corán: 5: 110-119.

¹²⁷³ Para todo lo referente al mesianismo, *vid.*: L. H. SCHIFFMAN, «Mesianism and apocalypticism in rabbinic text», en St. T. Katz (ed.), *Cambridge History of Judaism*. Cambridge, 2004, vol. IV, pp. 1053-1072.

¹²⁷⁴ *Vid.*: M. ZAWANOWSKA, «Rabbanites», en *Encyclopedia of the Jews in the Islamic World*. Leiden, 2010 (5 vols.), vol. 4, pp. 145-146; J. BEININ, «Karaism», *Encyclopedia of the Jews...*, vol. 3, pp. 104-113.

¹²⁷⁵ W. E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*. Cambridge, 2000, p. 63.

¹²⁷⁶ Teófanos: AM 6122, 333; Constantino Porfirogeneta: § 17, pp. 80-81.

¹²⁷⁷ *Didascalia de Jacob*: V.16.

¹²⁷⁸ *Didascalia de Jacob*: V.16.

¹²⁷⁹ E. GIANNAKIS, «The concept of the term *umma* during the life of the Prophet Mohammed». *Graeco-Arabica*, II (1983), pp. 99-111, *vid.*, pp. 107-108.

¹²⁸⁰ Sebeos: § XXX, p. 95.

¹²⁸¹ Dionisio de Tel-Ma r : § 45, p. 239.

¹²⁸² Sebeos: § XXX, p. 95.

¹²⁸³ *Crónica bizantino-arábiga*: 34.54, p. 11.

árabes. Sin embargo, entre los nestorianos de Mesopotamia hubo una identificación de Abraham y Mu ammad; de ahí que se hubiera producido una transposición del relato de Gn. 12, 5-9, en el que se alude a la construcción del primer altar a Yahvé después de la Alianza¹²⁸⁴ y que luego sería adaptado por los musulmanes, llevando la acción a La Meca, con el patriarca y su hijo Ismael como protagonistas.

No obstante, la identificación de Mu ammad con Abraham está también presente en la *S r t Ras l All h*, siendo quizás el episodio más significativo el de su viaje nocturno a Jerusalén a lomos de al-Bur q. En este periplo se encontrará en varias ocasiones con el padre de Ismael, la primera de ellas en el Templo de Jerusalén, en compañía de los otros dos profetas: Moisés y Jesús. Quizás, lo más curioso sea el hecho de afirmar que Abraham y Mu ammad era similares físicamente¹²⁸⁵; que está en el séptimo cielo, cerca de Dios y quien da la mano a Mu ammad para visitar el Paraíso¹²⁸⁶. Quizás sea un paso lógico por parte de los tradicionalistas islámicos: Abraham es el patriarca compartido por los dos monoteísmos a los que suma el Islam y, por tanto, el menos problemático para reivindicar como parte de una tradición propia. Pero al mismo tiempo, es la figura que representaría el verdadero monoteísmo, el directamente transmitido por Dios, el mismo que el propio Mu ammad pretendía recuperar.

Otra analogía con el judaísmo que podemos encontrar en las fuentes es la existencia de las «Doce Tribus de Ismael» en las que se encuadraron también los judíos, mil por cada tribu¹²⁸⁷. Es, por tanto, el principio de una vertebración social del mismo modo en que lo hizo la figura de Moisés, el líder carismático, que se puede identificar con Mahoma. Esta comparación fue usada por el cristianismo oriental como un medio para hacer ver los vicios del profeta árabe y su falsedad¹²⁸⁸. Algunos autores, como es el caso de Ducellier o más recientemente Howard-Johnston, atribuyen esto a la judeofobia de los cronistas cristianos¹²⁸⁹, teniendo en cuenta que es con los judíos con quienes se disputan los Santos Lugares. Más que de judeofobia, cabría aludir al carácter expansivo del Islam, que lo ha convertido en el principal enemigo de la Romania¹²⁹⁰.

La conexión con el judaísmo también queda reflejada en las fuentes islámicas. Es interesante en este sentido la información aportada por la *S r t Ras l All h*, en la que se

¹²⁸⁴ A. DUCELLIER *et alii*, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, p. 35.

¹²⁸⁵ Ibn Is q: 266, pp. 183-184. Junto a esa asimilación Abraham-Mu ammad, podemos leer una descripción física tanto de Moisés como de Jesús. Del primero dice que era rubicundo, alto, de pelo rizado y nariz aguileña. Sin embargo, los rasgos que señala en el fundador del Cristianismo no son tan halagüeños: era un hombre rojizo, de mediana estatura, pelo lacio y pecoso. Como se puede comprobar, la descripción de Jesús hijo de María es muy similar a la de Esaú –sólo le faltaba decir que era peludo–, epónimo de los edomitas, nombre con el que se conocía a los romanos en la apocalíptica judía. Es un indicio que podría apuntar a una más que probable influencia de ciertas ideas del Judaísmo en la escatología musulmana, junto a la mención de un Templo que había sido destruido en el año 70 d.C. y sólo habrían intentado reconstruir a partir de 614, bajo gobierno persa. *Vid.* C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Construyendo el Reino de Dios en la Tierra. Los judíos en la gran guerra romano-persa, 603-628», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Hebreo*, 63 (2014), pp. 147-178, espec. 165.

¹²⁸⁶ Ibn Is q: 270, p. 186. En esa gradación celestial, Jesús y Juan el Bautista estaban en el segundo cielo; el tercero lo ocupaba José, hijo de Jacob; el cuarto, un profeta coránico, Idr s (v.: Q 19: 57-58); en el quinto y el sexto están Aaron y Moisés respectivamente, los hijos de Imr n según la tradición islámica. Muy posiblemente, este episodio del escalafón celeste y su particular reparto haya que leerlo como una respuesta a las tensiones entre cristianos y musulmanes. De ahí que tanto Jesús como el Bautista ocupen un escalón tan bajo con respecto a otros profetas como el propio Moisés: es un modo por el cual los tradicionalistas musulmanes pretenden rebajar la importancia de Jesús, haciendo hincapié en su carácter secundario con respecto a otros personajes, incluido el misterioso Idr s.

¹²⁸⁷ Sebeos: § XXX, p. 96.

¹²⁸⁸ A. DUCELLIER y otros, *Chrétiens d'Orient...*, p. 159.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 32; J. HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World in Crisis...*, *op. cit.*, p. 335.

¹²⁹⁰ N. A. KOUTRAKOU, "The image of the Arabs in Middle-Byzantine Politics. A Study in the Enemy Principal (8th-10th Centuries)". *Graeco-Arabica*, vol. V (1993), pp. 213-224, *vid.* p. 216.

establece un nexo de unión entre el Yemen judío y el santuario de la Ka'ba¹²⁹¹. Según la «Historia mítica» de la Península Arábiga recogida por la tradición islámica, el rey yemení Tib n As'ad Ab Karib hizo un viaje acompañado por dos rabinos judíos¹²⁹² que cubrieron el templo sagrado¹²⁹³. Podríamos ir un poco más allá en esta «judaización de la Ka'ba» y presentar la prohibición de sacrificios cruentos como parte del tabú de la sangre y la pureza ritual, presentes en el judaísmo¹²⁹⁴. Una religión que se convirtió en la oficial de Yemen, donde se llevó a cabo una política de eliminación de todo rastro de paganismo mediante la demolición de los templos, a instigación de los consejeros judíos de Tib n, lo que provocó una rebelión entre los paganos, que sólo pudo ser salvada gracias a la milagrosa salmodia de la *Torah*¹²⁹⁵.

Lo que queda claro es que los judíos ven en el nuevo movimiento una oportunidad de resarcirse por las pérdidas ocasionadas durante la guerra romano-persa y la política llevada a cabo por Heraclio. Con la irrupción de los árabes y especialmente tras la conquista de Jerusalén durante el reinado del califa °Umar, será cuando los judíos vieron la oportunidad de reconstruir el Templo de Salomón inaugurando así la Historia del Tercer Templo, que será impedida por los propios musulmanes¹²⁹⁶. Pero las fricciones entre los antiguos aliados aparecieron «cuando lo vieron comer carne de camello»¹²⁹⁷, lo cual fue motivo de ruptura. Sin embargo, según Agapios, los judíos estaban entre aquéllos que se oponían a Mu ammad, pero aceptaban su protección¹²⁹⁸.

En estos primeros momentos no estaríamos ante un monoteísmo *sensu stricto* ya que no propugna la supresión del resto de religiones, aunque sólo sea por motivos económicos. Para la total islamización de los territorios conquistados habrá que esperar al período °abb sí. Sin embargo, esta «tolerancia» quedó en suspenso cuando entró en juego el derecho de conquista. En el siguiente capítulo se entrará a analizar algunos casos concretos.

Se llega a tal identificación con el judaísmo, que se reclamó incluso como centro religioso la propia Jerusalén, ciudad en la que tuvo lugar el famoso viaje de Mu ammad y el primer lugar hacia el que se orientó la oración (ár. *al-qibla*) antes del traslado definitivo a La Meca, hecho que marcó la ruptura definitiva con el judaísmo¹²⁹⁹. Según la tradición recogida por la *S r t*, el cambio se produjo inmediatamente antes de la batalla de Badr (ca. 624), en el marco de una disputa entre los cristianos de Na r n y los rabinos de Ya rib ante Mu ammad. Se trataba de determinar la preeminencia de Jesús sobre Moisés o viceversa, ante la autoridad – superior– que representaría el Islam, en tanto que última religión revelada. Es en ese momento cuando el Profeta decidió cambiar la *qibla* y lo hizo basándose en la omnipotencia de Dios, al que le pertenecen el Oriente y el Occidente, pero sobre todo, al derecho de cada pueblo a tener

¹²⁹¹ Ibn Is q: 12, p. 6

¹²⁹² Es una constante en las fuentes islámica la mención a «dos rabino judíos» como embajadores ante los soberanos o como consejeros de éstos. Una posible explicación a esto podría ser que se trate de figuras asimilables al *nasi* y el *ab bet din* aunque nada indica que las comunidades judías de Arabia no se regían por las mismas instituciones que el resto de los judíos de las provincias de Palestina Prima y Secunda.

¹²⁹³ Ibn Is q: 13, p. 7.

¹²⁹⁴ «Ordenó [el rey yemení Tubba'] a sus guardianes urhum es que lo [el templo de la Ka'ba] mantuvieran limpio y no permitieran la sangre, cadáveres ni telas de menstruantes que entren, por lo que hizo una puerta y una llave». *Vid.*: Ibn Is q: 15, p. 9.

¹²⁹⁵ Ibn Is q: 17-18, pp. 10-11.

¹²⁹⁶ Sebeos: § XXXI, p. 102. Posiblemente, la figura de °Umar sea la que mayores simpatías despertase entre los judíos. *Vid.*: M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 70.

¹²⁹⁷ Teófanos: AM 6122, 333.

¹²⁹⁸ Agapios: p. 196, fol. 84. En este intento por entroncar con los patriarcas y profetas de la tradición judeocristiana es donde aparece la figura del arcángel Gabriel, responsable de la revelación del texto sagrado, quien es enviado por Dios para comunicarse con los elegidos, por lo que en la tradición islámica aparecerá bajo el nombre de N m s, del gr. *nomos* <ley.

¹²⁹⁹ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 65.

su propia dirección en la oración, sin tener que compartirla con ningún otro pueblo¹³⁰⁰.

Pero la relación entre los judíos y los seguidores de Mu ammad era cambiante. Por un lado, las esperanzas mesiánicas dentro del judaísmo ayudaron a que un buen número de ellos aceptara el Islam¹³⁰¹. En la línea de las «pruebas de veracidad», la tradición islámica hace que sean algunos judíos (en este caso un judío emigrado desde Siria perteneciente a los Ban Qurayza) quienes reconozcan al nuevo –y definitivo– profeta enviado por Dios¹³⁰².

Fueron muchos, sin embargo, los rabinos que se opusieron al Islam. Una de las razones que alegaban para rechazar al Profeta era la de que se presentaba con las manos manchadas de sangre¹³⁰³, lo cual no se diferencia mucho de la alusión presente en la *Didascalia de Jacob* mencionada anteriormente. La imagen que se traslada de los judíos en las fuentes islámicas es la de unos hipócritas que aceptan la predicación de Mu ammad para salvarse, pero que en el fondo mantienen su apego al politeísmo de sus padres, niegan la resurrección y desconocen qué es el Paraíso y el Infierno¹³⁰⁴, si bien la escatología islámica está muy próxima a la del judaísmo¹³⁰⁵. Se acusa a los rabinos de considerar a Mu ammad un farsante e irritarlo con cuestiones que no venían más que a sembrar la confusión en el seno de la *Umma*, la comunidad de creyentes¹³⁰⁶. Sobre la base de esta información, se podría plantear una más que es la posible existencia de escuelas sinagogales en el *il*. Así pues, una de las ideas más extendidas y que quedaría en entredicho, a la luz de lo anterior, es la de que los judíos de la Península Arábiga tenían un conocimiento más bien superficial del judaísmo¹³⁰⁷. De hecho, hubo una adopción por parte del Profeta de la *teología del herem* –el exterminio total del enemigo– judía¹³⁰⁸, que tiene su traslación en Q 8: 68-72, donde se indica que «no es propio de un Profeta tener prisioneros hasta que haya cubierto la tierra con los cadáveres de los incrédulos».

¿Por qué esa predilección o empeño por convertir a los judíos, por convencerlos de la veracidad del mensaje de Mu ammad? Esgrimamos tres posibles explicaciones:

1. Quizás, porque en un principio, el Islam no fue más que un movimiento de reforma del judaísmo arábigo encabezado por un Mahoma que chocó frontalmente con las autoridades de la sinagoga.

2. Los judíos representaban un importante sector de la población, con una cierta relevancia económica, pero su religión no era la oficial de ningún Estado, por lo que resulta menos problemático incorporarlos como base para la creación de las estructuras del naciente califato.

3. Es un intento *a posteriori*, de finales de época omeya o del período ‘abbasí, por justificar determinadas políticas hacia los grupos minoritarios, en este caso los judíos, puestas en marcha por los califas.

La ruptura con el judaísmo, cuyo primer punto –según la tradición islámica más temprana– fue el ya mencionado cambio en la *qibla*, vendría marcada por el reconocimiento por parte de Mu ammad de Jesús bint Mariam como profeta, algo que para los rabinos es adoración. En base a esto, acusan al Profeta de desviarse del monoteísmo que está predicando y choca frontalmente con el judaísmo. El argumento que esgrimió Mu ammad en su defensa es que él

¹³⁰⁰ Ibn Is q: 380-382, pp. 258-259.

¹³⁰¹ Ibn Is q: 134, p. 93.

¹³⁰² Ibn Is q: 136, p. 94.

¹³⁰³ Ibn Is q: 383, p. 260.

¹³⁰⁴ Ibn Is q: 373, p. 252. Hay una referencia en ese mismo pasaje de la obra de Ibn Is q a las primeras aleyas de la *sura* de La Vaca, en las que se ataca directamente a los judíos de Medina por oponerse a los musulmanes, que se repiten en las dos *suras* siguientes.

¹³⁰⁵ Ibn Is q: 135, p. 94.

¹³⁰⁶ Ibn Is q: 351, p. 239.

¹³⁰⁷ W. MONTGOMERY WATT, *Mahoma...*, *op. cit.*, p. 89.

¹³⁰⁸ Ibn Is q: 484, pp. 326-327.

no adoraba a un simple mortal¹³⁰⁹. Las 115 primeras aleyas de la s ra tercera, «La Familia de Imr n», constituyen un buen ejemplo de los intentos por parte de los musulmanes por integrar el cristianismo y la figura de Jesús en el Islam, reflejando en Q 3: 93-115 el debate que se recoge en la *S r t Ras l All h*.

Buena parte del rechazo de los judíos hacia el Profeta vendría motivado por la forma con la que alcanzó el poder en Medina. Fue un proceso que denota la visión que Mu ammad tenía de su propia comunidad, como si de una tribu se tratara¹³¹⁰. Siguiendo esta lógica, irá atrayéndose a los *an r* (=ayudantes) por medio de pactos de hermandad con los *muslims* (=creyentes). Como era de esperar, hubo ciertos sectores, tanto árabes como judíos que empezaron a ver con recelo a los emigrados desde La Meca. Para explicar el comienzo de esa desconfianza, la tradición islámica recurre a la historia de la muerte del creyente Ab Umama y a la idea que tenían los medineses acerca de que todos los amigos del Profeta de Dios serían inmortales¹³¹¹.

El asalto al poder tuvo como primer acto el pacto de *imma* (i.e. de protección); es precisamente el acuerdo al que llegó Mu ammad con los judíos de Ya rib. Los *muslims* se convirtieron en una comunidad (=umma) a parte, formada por los miembros emigrados de los Ban Qurayš y aquéllos que habían aceptado a Mu ammad como Profeta¹³¹². Los musulmanes conservaron sus costumbres, rigiéndose por ellas, pagando por cada delito el precio vigente en La Meca. El hecho de prohibir el uso de libertos contra sus antiguos amos, si eran musulmanes¹³¹³, es muy significativo. Tal vez está poniendo de manifiesto la existencia de tensiones internas; de ahí que se haga especial hincapié en la unidad de la *umma* y la paz entre los emigrados.

Interesante es asimismo la apostilla que se hace en el texto del pacto acerca de que los judíos tienen su religión y los musulmanes la suya, haciendo una división tajante entre ambas comunidades. De hecho, a los judíos se les reserva el papel de sostenedores del esfuerzo de guerra. Y cuando se vaya al combate, se hará porque así lo ha decidido el Profeta Mu ammad¹³¹⁴. A pesar de esa separación, existe un acuerdo para luchar contra aquéllos que ataquen a unos u otros, judíos o musulmanes; alianza que queda en suspenso cuando se trate de la guerra santa¹³¹⁵.

Como se adivina, Medina se ha convertido en la primera ciudad-Estado islámica. En ella se construye una mezquita, instituyen la oración, fijan la limosna y el ayuno. En lo tocante a la aplicación de la ley, Mu ammad se erigió en juez en tanto que intérprete de la voluntad de Dios, por lo que la administración de justicia se hizo en base a lo que estaba permitido o no en el Islam¹³¹⁶. Esta idea enlaza con lo ya apuntado acerca del Furq n como el primitivo código legislativo de la *Umma Mu ammedyya*. Sin embargo, aunque se está viviendo una aparente islamización –así lo muestran las fuentes islámicas–, en Medina/Yathrib se mantienen ciertas costumbres judías, que venían practicando los *muslims*. La más importante quizás sea la llamada a la oración por medio de una trompeta, lo cual fue sustituido por palmadas, hasta que finalmente se instituyó la figura del muecín, cargo que recayó sobre Bil l, liberto de Ab

¹³⁰⁹ Ibn Is q: 384, p. 261.

¹³¹⁰ Algunos estudiosos han señalado que la figura de Mu ammad es al Islam lo que Constantino supuso para el Cristianismo. En él irían de la mano política y religión: la ley religiosa es la ley civil. Vid. F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham...*, op. cit., p. 65.

¹³¹¹ Ibn Is q: 346, p. 235.

¹³¹² Ibn Is q: 341, p. 232.

¹³¹³ Ibn Is q: 342, p. 232.

¹³¹⁴ Es gracias al Segundo Pacto de al-‘Aqaba con las gentes de Medina por el cual se le permite a Mu ammad verter sangre. Es este contexto además el que se da para la revelación de Q 22: 40-42. Vid. Ibn Is q: 313-314, pp. 212-213.

¹³¹⁵ Ibn Is q: 343, p. 233.

¹³¹⁶ Ibn Is q: 346, p. 235.

Bakr¹³¹⁷.

No se puede pasar por alto los intentos por asimilar a Mu ammad con otros personajes del Antiguo Testamento, siempre con el fin de dotar de legitimidad al poder ejercido por el Profeta. En la batalla de Badr (624), al SO. de Ya rib/Medina, se hará un paralelismo con el rey Saúl¹³¹⁸, el primer monarca de Israel ungido, es decir, el primer rey sagrado de la tradición judía. Asimismo, Badr es la primera batalla que emprende Mu ammad contra los mequenses, que podría ser interpretada como el enfrentamiento entre Saúl y los amonitas que se recoge en el primer libro de Samuel. Lo mismo que Dios en aquella ocasión salvó a su pueblo, haría lo mismo con quienes había establecido una nueva alianza. Tras esa batalla –continúa el relato bíblico– se inauguró la realeza en presencia de Yahvé¹³¹⁹. En el caso árabe, también hay un importante componente sagrado. En Badr tenía lugar un importante festival pre-islámico, en el que se celebraba un mercado anual durante tres días, ya que era una de las etapas en la ruta caravanera hacia Siria. Se trataba de una celebración cívico-religiosa en la que se sacrificaban camellos, se daba comida y se bebía vino, acompañado por los espectáculos que daban las cantoras¹³²⁰, lo que incide en el carácter sacro del lugar. El valor simbólico, ideológico, de la victoria de los musulmanes sobre los mequenses, queda reforzado. Los ídólatras son derrotados en uno de sus santuarios, por lo que se hace aún más patente el triunfo del Islam sobre sus enemigos.

Frente a la imagen del monoteísmo triunfante que transmitirá al- abar, la que transmite Ibn Isaq en la biografía canónica es muy diferente, o al menos introduce un matiz importante. Según es descrita en la *Sira Rasul Allah*, Mu ammad aparece en el campo de batalla llevando en la mano una flecha¹³²¹, como insignia de la autoridad que ostentaba, ¿por su papel como profeta? Las flechas eran empleadas por el *kahin* en sus rituales, que era una de las figuras más importantes en la Arabia pre-islámica. Es ese carácter el que queda subrayado –no sin cierta sorna– en el hecho de quedarse dormido en la cabaña desde la que Mu ammad dirigió la batalla. Es durante ese sueño cuando se le revela la victoria de los musulmanes en Badr¹³²².

Al ser una batalla fundamental para el recién nacido movimiento islámico, leída en clave providencialista, el nexo de unión entre la antigua Alianza con el pueblo de Israel y la nueva Alianza con el pueblo de Ismael, no lo representó sólo el Profeta. En la (re)construcción posterior de los acontecimientos de los primeros años hecha ya en época *abbasi*, el resto de compañeros del Profeta serán comparados con otros personajes veterotestamentarios. Así, Ab Bakr es asimilado a Abraham y Jesús, mientras que *Umar* lo es con Noé y Moisés, en relación a la actitud que ambos adoptaron con respecto a los prisioneros de guerra tras Badr¹³²³. Ahora bien, la construcción que da el tradicionista perso-musulmán al- abar se ciñe a la actitud que se les atribuye a estos mismos personajes en El Corán; por tanto, la veracidad de este relato queda muy condicionada por lo que posteriormente sería el texto coránico. Lo que elabora al- abar es la legitimación del Libro por medio de un precedente histórico y viceversa. La legislación islámica, la *Šar'ah*, se dota así de una continuidad: no sería algo *ex novo*, sino que sus planteamientos ya tendrían su origen en aquéllos personajes cuya veneración compartían con judíos y cristianos. Se dotaban de una tradición de la que se apropiaban, islamizándola. La prueba fehaciente del apoyo de Dios a Mu ammad y al Islam como la nueva religión

¹³¹⁷ Ibn Isaq: 347, pp. 235-236.

¹³¹⁸ M. V. McDONALD y W. MONTGOMERY WATT, *The History of al- abar*. Vol 7: *The foundation of the Community: Muhammad at al-Madina*. Nueva York, 1987 [cit.: Al- abar : 7], Al- abar : 7, 1298-1299, pp. 39-40.

¹³¹⁹ 1 Sam 11, 13-15.

¹³²⁰ Al- abar 7: 1307, p. 45.

¹³²¹ Ibn Isaq: 442-443, pp. 298-300.

¹³²² Ibn Isaq: 444, p. 300.

¹³²³ Al- abar 7: 1356-1357, pp. 82-83.

verdadera, es la revelación de la s ra *al-Anf l* (i.e. los botines de guerra) inmediatamente después de la batalla¹³²⁴. Se trataría de la respuesta inmediata a los problemas que surgen en la recién nacida comunidad islámica, otorgando al Profeta un papel como legislador. Este sería un buen ejemplo para visualizar el carácter teocrático del ente –no podemos hablar en puridad de Estado en estos momentos– creado por Mu ammad y el carácter de su poder.

La victoria de Badr descubre otra faceta aún más importante. Tras la batalla con los mequenses, los musulmanes emprenden una campaña para desposeer a los judíos de Medina de sus posesiones. Esta iniciativa pone de manifiesto que la presencia del judaísmo no era algo residual en la Península Arábiga o en el i z, sino que era una comunidad político-religiosa a tener en cuenta y que podría hacer sombra al poder que estaba concentrando en sus manos Mu ammad. La derrota de los Ban Qurayš supuso un espaldarazo para sus pretensiones políticas, ya que fortaleció su papel como líder tribal, atreviéndose a reclamar la sumisión de la tribu judía de los Ban Qaynuq c. La tradición islámica se esfuerza por presentar a estas tribus judías como las únicas responsables de que el Profeta las atacara. Las primeras tradiciones, recogidas por Ibn Is aq y al-Bal ur , acusan a los miembros de esta tribu de ser los primeros en romper el pacto con Mu ammad¹³²⁵; al- abar señala la prepotencia de los Ban Qaynuq c para justificar la actuación del Profeta contra ellos, recogiendo la respuesta que le dieron cuando se les pidió la conversión al Islam:

Mu ammad, ¿piensas que somos como tu pueblo? No has deducido por los hechos que te encuentras ante un pueblo sin conocimiento de la guerra y hacéis buen uso de la oportunidad. ¡Por Dios, si lucháis así, sabréis lo que son hombres de verdad!¹³²⁶.

En la (re)construcción hecha por el tradicionalista perso-musulmán se observan dos tendencias habituales en la «Historiografía islámica» en lo tocante a esta época de formación. En primer lugar, hay un intento por parte de al- abar de establecer una distinción entre *ellos* – en este caso los musulmanes– y *nosotros*, es decir, los judíos, en tanto que cita las palabras textuales del líder de los Ban Qaynuq c. Se busca romper con cualquier tipo de identificación entre ambos colectivos, lo cual indicaría que en época del Profeta las diferencias entre los dos grupos serían inapreciables. En ese proceso de creación del Islam como religión autónoma emprendido con mayor fuerza durante el Califato cabb sí, habría que eliminar cualquier reminiscencia de la influencia del judaísmo ya en los primeros tiempos del Islam. La razón de ello sería justificar el poder ejercido por los musulmanes sobre el resto de confesiones, legitimando el estatuto de la *imma*. Por otra parte, juega con otro tópico repetido hasta la saciedad incluso por historiadores modernos, como es el que hace a los árabes un pueblo ajeno al arte de la guerra. Es un lugar común que pretende resaltar la pureza inicial de los beduinos, sobre la que se sustentó un Islam inmaculado, convirtiendo la Península Arábiga, en general, y el i z en particular, en una suerte de jardín aislado de cualquier influencia externa. Ambas imágenes no son excluyentes, sino que se complementan articulando la que sería una de las líneas maestras del pensamiento islamista cabb sí.

A pesar de todo lo anterior, debió ser, sin embargo, un asunto controvertido. Los tradicionalistas tratarían de hacer ver que Mu ammad actuaba en todo momento de acuerdo con la voluntad divina usando otro de los lugares comunes de esa «Historiografía islámica»: cada vez que emprendía una acción dudosa, tenía una revelación.

Ibn Is aq es plenamente consciente de la ilegitimidad de la acción emprendida contra los Ban Qaynuq c. En ese relato atípico –aunque pertenezca al canon– que hace de la vida del Profeta, presenta este episodio como un arrebató de Mu ammad a pesar de las reiteradas

¹³²⁴ Ibn Is aq: 476-485, pp. 321-327.

¹³²⁵ Ibn Is aq: 545, p. 363; al-Bal ur : I, 1.17, p. 33.

¹³²⁶ Al- abar 7: 1360, p. 85.

peticiones de paz hechas por la tribu judía. Obviamente, el personaje que se puede entrever en la *S r t Ras l All h* tiene poco de compasivo con sus enemigos, y mucho de venal y guiado por sus apetencias en cada momento. Quizás ahí esté la importancia de esta obra: el Mu ammad que aparece en ella aún no se ha recubierto con el aura profética-mesiánica que ostentará posteriormente. La revelación de la aleya Q 5, 56 en la que se le advierte contra judíos y cristianos¹³²⁷ es el único recurso que encuentra Ibn Is aq para insertar el episodio en el esquema providencialista en el que se inscribe el surgimiento del Islam. Esquema que respeta al- abar , pero ofreciendo una curiosa variante. Según este tradicionista, lo que le fue revelado fue: «Aquellos con quienes has hecho un pacto y lo rompen a cada paso y no temen a Dios. Si logras cogerlos durante la guerra, dispersa con el espectáculo de su suplicio a los que les sigan, a fin de que reflexionen»¹³²⁸, cuyo sentido es más o menos similar a la aleya citada por Ibn Is aq, pero que en este caso advierte acerca de la impiedad de quienes rompen un pacto.

Cuando se expulsó a los Ban Qaynuq ° de Ya rib no se repartieron tierras, porque no se trataba de una tribu dedicada a la agricultura o a la ganadería. Su principal dedicación era la orfebrería, en concreto, el trabajo del oro¹³²⁹. Así, el botín que se adquirió no serían bienes inmuebles, sino que lo que se repartiría entre los guerreros musulmanes sería el oro. Se trata de un matiz a tener en cuenta, estableciéndose una distinción con las conquistas de Siria-Palestina y Egipto, en las que se buscó, fundamentalmente, nuevas tierras en las que asentarse como colonos. La mención a este hecho por parte de un tradicionista como al- abar tendría como objetivo sentar el precedente de una práctica: el quinto (ár. *ums*) que se reservaba para el califa, en tanto que sucesor del Profeta, de todos los botines. Mu ammad habría instaurado esta ley tras la expulsión de esta tribu judía de Medina¹³³⁰. Una de las cuestiones que han quedado solapadas, ocultas tras el halo religioso que cubre a la formación y expansión del Islam como entidad política, es precisamente el impacto económico que sin duda tuvo. Este episodio de los Ban Qaynuq ° lleva a pensar que, igual que sucedió durante las invasiones germanas o los ataques vikingos en el Occidente, en el Oriente del siglo VII también se produjo un incremento en la masa de metales preciosos, fruto del saqueo de los tesoros guardados por las distintas comunidades. Ese oro, probablemente, sería utilizado por los musulmanes en determinadas transacciones comerciales, quizás con la Palestina ocupada por los persas. Si esto fuera así, los sarracenos habrían sido uno de los dinamizadores económicos de la región. De ser válida esta hipótesis, debería replantearse la imagen de una Palestina empobrecida por la guerra (recordemos que ha transcurrido una década entre la conquista persa de Jerusalén y la batalla de Badr, 614-624), por lo cual es posible que existiera una recuperación económica, con una reactivación de los mercados.

2.3. *El Estado del Fin de los Días: la teocracia del Profeta*

La concentración del poder en manos de Mu ammad, por más que la tradición islámica se esfuerece por presentarlo como un hecho pacífico, sin reticencias, provocó fuertes tensiones en Medina. El modo arbitrario con que actuó contra los Ban Qaynuq ° tuvo que dejar profundas huellas entre los judíos de la ciudad en forma de resentimiento hacia los musulmanes. El hecho de que se haga a los judíos responsables por la derrota de U ud (ca. 625), a 5 km. al N. de Medina, es una consecuencia directa de esa animadversión: los judíos de Ya rib no cumplieron con su deber en el campo de batalla porque era sábado¹³³¹. Tal vez, lo que enmascara esta excusa de Ibn Is aq sea el deseo de una parte de la comunidad judía medinesa –otros sí

¹³²⁷ Ibn Is aq: 546, pp. 363-364.

¹³²⁸ Al- abar 7: p. 86; El Corán: 8, 58-59

¹³²⁹ Al- abar 7: 1361, p. 87.

¹³³⁰ Al- abar 7: 1362, p. 87.

¹³³¹ Ibn Is aq: 578, p. 384.

marcharon al combate con sus aliados¹³³²— de librarse de la larga mano de Mu ammad. Del mismo modo que la victoria en Badr había supuesto la consolidación ¿momentánea? de su liderazgo, siguiendo con la inercia de las costumbres tribales, una derrota como la de U ud debería haber servido para acabar con su poder, ya que no era capaz de mantener a sus hombres. Asimismo, como se ha señalado en todos los estudios hechos sobre la figura del Profeta, esta derrota significó un duro varapalo para la credibilidad del movimiento religioso, ya que suponía que si las victorias se debían al favor de Dios, las derrotas significaban que se habían apartado de su senda, invalidando el papel desempeñado por Mu ammad como profeta, es decir, su calidad de intérprete de la voluntad divina en tanto que su elegido y enviado. En resumidas cuentas: demostraba ser un falso apóstol, como venían denunciando muchos rabinos que contemplaban cómo su poder en la comunidad iba decreciendo a medida que se afianzaban los musulmanes.

Señalar a los judíos como chivo expiatorio por parte del Profeta no debería ser entendido como una actuación equiparable a la de las autoridades cristianas en la Romanía. Hay una diferencia abismal entre ambas situaciones que no deriva de la mayor o menor tolerancia de una u otra confesión —en este sentido, el Islam no es más tolerante hacia el judaísmo de lo que pudiera serlo el cristianismo—. Todo estriba en una correlación de fuerzas completamente distinta. Mientras que en ciudades romanas como Antioquía u otras, los judíos eran una minoría, en la Medina que asistió a los primeros pasos del Islam, eran la abrumadora mayoría, frente a unos musulmanes que se hallaban en desventaja numérica, pero que contaban con la ventaja de ser una minoría armada, la elite guerrera. Tomando esto como punto de partida, la lucha contra los Ban Na r fue un golpe de Estado para afianzarse frente a quienes quisieron aprovechar la derrota militar para acabar con el poder de Mu ammad en Ya rib. *A posteriori*, se le dió una pátina religiosa a lo que no era sino un episodio —por lo demás, común— en las luchas internas por el control de las distintas facciones de las tribus, a través de la consiguiente revelación que venía a legitimar, una vez más, lo que no era más que la sed de poder de un individuo. En este caso, quiere la tradición islámica que le fuera revelada la s ra “La reunión”¹³³³.

La batalla del Foso contra los judíos de Medina (*ca.* 626-627) y el posterior pogromo llevado a cabo por instigación de Mu ammad dejan patente —sobre todo este último— su débil posición tras U ud, necesitado de un gesto que le devolviera la credibilidad como líder tribal válido y la poca o nula predisposición de las tribus judías a aceptar su autoridad. Necesitaba asimismo reafirmarse ante los suyos, ante sus partidarios. Los lazos establecidos entre Mu ammad y quienes lo habían seguido desde La Meca o aquéllos que posteriormente se habían unido a su movimiento, se estrecharon por la promesa de ganancias materiales. Tras la derrota, debía buscar un medio de compensar a los *emigrados*¹³³⁴ que habían participado en la

¹³³² Entre estos judíos que sí cumplieron con el pacto, la tradición islámica recuerda el nombre de Mu ayr q, de los Ban a'labá, que murió en U ud [al- abar 7: 1424, p. 136]. Este mismo personaje aparece en la *S r t*, pero sin ninguna filiación tribal, sólo se dice de él que era un sabio rabino que sentía predilección por el mensaje de Mu ammad, al cual legó sus palmerales como limosna tras morir en la batalla. El Profeta lo reconoció como «el mejor de los judíos» al ser el único que rompió el tabú del Sabbat para ir al combate [Ibn Is q: 354, p. 241]. *Vid.* además W. MONTGOMERY WATT, *Muhammad, op. cit.*, p. 257. No será la única tradición referente a este personaje.

¹³³³ Ibn Is q: 654, p. 438.

¹³³⁴ El término que emplea la tradición islámica para designar a quienes acompañaron al Profeta Mu ammad en la Hégira es, como se sabe, el de *muh ir n*. Fue a partir del año 640 cuando empezó a utilizarse esta voz, que daría en griego $\mu \tilde{\omega}$ y en siríaco *mhaggr*. No menos curioso es el uso de una cronología en base al gobierno de los *muh ir n*, con la creación de un calendario del que se ignora qué acontecimiento se toma como punto de partida. En origen, el término *muh ir n* fue aplicado a aquéllos que emigraron a las tierras conquistadas en Siria-Palestina, emigrados entre los que prima un componente militar, de colonización de nuevos territorios más que el sentido religioso con el que posteriormente se recubriría. *Vid.*: R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, pp. 547-548.

batalla y acallar las posibles voces que cuestionaran su autoridad.

Toda la cuestión de los Ban Na r gira en torno a los palmerales que éstos explotaban, los camellos y caballos, además de las armas, que poseían¹³³⁵. Una de las tradiciones recogidas por al-Bal ur acerca de este episodio, menciona a uno de los rabinos de esta tribu medinesa, Mu air q, al que ya se ha citado en un contexto diferente, y miembro de otra tribu, incidiendo en la oscuridad que rodea a los acontecimientos que tuvieron lugar durante el primer período del Islam. En este caso, el cronista iraquí lo presenta como uno de los judíos que habían aceptado a Mu ammad como profeta, quien le entregó siete palmerales que fueron tomados como tierras de *adaqa*¹³³⁶, es decir, que se ofrecían como limosna para el mantenimiento de la comunidad. No es casual. U ud constituyó un gran descalabro para los musulmanes que culminó con la mutilación de los cadáveres por parte de los qurayšies, siendo especialmente significativa la profanación del cuerpo de amza, el tío de Mu ammad, por Hind bint °Utba¹³³⁷. Habían quedado muchas viudas y huérfanos a los que mantener, y de ahí que se quisiera confiscar los bienes de los judíos. Una de las cuestiones que explicarían la acusación de «romper el pacto» tal vez fuera la negativa de una parte de los Ban Na r a mantener a esas viudas y huérfanos; a seguir sosteniendo a una elite guerrera que había demostrado su inutilidad. Se había quebrado el contrato entre las dos partes: manutención a cambio de protección, jugando con la misma dinámica que las tribus (semi)nómadas en las ciudades romanas.

Es en el enfrentamiento con los judíos de Medina cuando se tiene que legislar acerca de cómo se reparten las nuevas tierras. Y no deja de resultar llamativa esta particularidad, ya que para los tradicionalistas musulmanes, el modelo para los pactos posteriores con las poblaciones de Siria-Palestina y Egipto, será el establecido por Mu ammad con las tribus judías. Tras la conquista del oasis de aybar (ca. 628), a 150 km. de Ya rib, otro de los puntos clave en el tráfico comercial, se dio el primer reparto de tierras entre los musulmanes. Se trata de un eslabón más en la cadena de acontecimientos que se suceden desde 622, tendentes a la creación de un nuevo grupo tribal. Con el asentamiento de una parte de los emigrados en un territorio concreto, en una ubicación estratégica, se buscaba acrecentar el control económico en pugna con La Meca. Al mismo tiempo, la nueva tribu debía tener un territorio con el que identificarse, además de contar con sus propios recursos para mantenerse. Coincide en el tiempo con la segunda oleada de retornados desde Abisinia (ca. 628)¹³³⁸, a los que habría que asentar y asegurar su mantenimiento.

Con todas las prevenciones que se quiera, la fuente más «fiable» acerca del contenido exacto de los pactos es la serie de tradiciones recogidas por al-Bal ur en su *Fut al-Buld n*. Las precauciones nacen de las distorsiones originadas por el tiempo y el carácter de la propia obra del cronista iraquí, que en ciertos pasajes rompe con lo que sería la tradición posterior encarnada, principalmente por al- abar, como el producto genuinamente islámico. Parece como si no importara presentar a Mu ammad como un ambicioso líder, que se reserva la mitad de los lotes en los que dividió el territorio, participando también en el reparto del resto¹³³⁹, ambición que trataría de ser mitigada con la ya citada tradición del quinto. Asimismo, los judíos que se quedaron debían entregar la mitad de su producción al Profeta, una costumbre que se mantuvo hasta el califato de °Umar, que expulsó a los judíos de aybar a Siria-Palestina para dividir sus tierras entre los musulmanes¹³⁴⁰. Una de las reclamaciones de los árabes que conquistaron las antiguas provincias romanas de Levante, en su mayoría Compañeros del

¹³³⁵ Al-Bal ur : I, 2.18, p. 34.

¹³³⁶ Al-Bal ur : I, 2.18, p. 35.

¹³³⁷ Ibn Is q: 584, p. 387; al- abar 7: 1416, p. 130.

¹³³⁸ Ibn Is q: 781-788, pp. 526-530.

¹³³⁹ Al-Bal ur : I, 2.26, p. 47.

¹³⁴⁰ Al-Bal ur : I, 2.25, p. 46.

Profeta, era que se procediera del mismo modo que en *aybar*¹³⁴¹. Una posibilidad que en modo alguno puede descartarse, máxime si tenemos en cuenta el contenido de los acuerdos posteriores entre los conquistadores musulmanes y las ciudades romanas, es que en un primer momento, la *imma* hubiera tenido un mero carácter económico, ya que la «protección» no revestía sino un carácter tributario, sometiendo a los judíos a una situación muy similar a la de los colonos del mundo romano. Ese «pacto» no venía más que a asegurar la continuidad de las explotaciones, convirtiendo a los musulmanes en un estamento terrateniente. Una situación de inferioridad que, repetimos, poco o nada tiene que ver con la religión; antes al contrario, es una situación que nace de una derrota militar.

En Medina prima la cuestión material por encima de la religiosa, puesto que en ningún momento se les plantea a los judíos la posibilidad de convertirse al Islam para salvar sus vidas o acogerse al pago del tributo, conservando su religión. La forma de actuar de Mu ammad deja poco lugar a dudas, expresando a las claras el hambre de riquezas de sus seguidores, pero al mismo tiempo –y tal vez sea lo más importante– no permite establecer una diferenciación tan clara y tajante entre judíos y musulmanes, más allá del reconocimiento o no de su misión profética. Más que una cuestión de índole religiosa, lo que se produjo fue un enfrentamiento entre el nuevo Profeta y las autoridades de la sinagoga, el *nasi* y el *ab bet din*, por el control de la comunidad, por una parte, y por el control de los recursos, por otra. Es una lucha por el poder político, social y económico. Teniendo en cuenta que tanto las batallas de Badr como la de Uud tuvieron lugar en las cercanías de Yatrib/Medina, en puntos clave de las rutas caravaneras entre el Yemen y Siria-Palestina, y que tras ellas el nuevo líder trató de acabar con cualquier atisbo de oposición interna, es difícil afirmar que lo que más adelante se conociera como Islam fuera algo más que un movimiento de reforma del judaísmo árabe, circunscrito a un área geográfica concreta, lo que podríamos describir, *mutatis mutandi*, como una ciudad-Estado, sobre la que el Profeta Mu ammad y su tribu, la *Umma*, quería erigirse en único dirigente. Los pasos que fue dando iban encaminados hacia ese fin último, logrando subvertir en unos pocos años su posición: de ser una banda de mercenarios, a convertirse en la elite dirigente de Medina. Todo el halo del que se recubrió su figura formaría parte de ese proceso de construcción de Mu ammad como el enviado de Dios; como el «creador» de un nuevo monoteísmo autónomo que entroncaba con los otros dos, convirtiéndose en el sello de las revelaciones.

3. EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM FUERA DE LA PENÍNSULA ARÁBIGA: PRIMEROS CONTACTOS

La rapidez de la expansión árabe se basó en buena medida en las divisiones existentes en el seno de las comunidades cristianas sirio-palestinas, a causa fundamentalmente de los deseos de imponer una determinada orientación político-religiosa desde Constantinopla. Lo que más interés despierta, son las misiones evangelizadoras enviadas desde las Iglesias heterodoxas siríacas a las tribus próximas a las fronteras romanas¹³⁴², como parte de un intento por parte de los jacobitas por extender su poder. No hay que olvidar que han establecido su propia Iglesia, con su propia organización y jerarquía, en competencia con la calcedoniana. Pero por su vida nómada, esta tarea era muy difícil, por lo que los misioneros hicieron especial hincapié en ayuno y limosna. Los árabes sintieron gran atracción por la vida ascética de los monjes, lo que queda patente en las hagiografías de Mu ammad en las que se habla de sus retiros al desierto. Sin embargo, existen testimonios en fuentes como el *Prado Espiritual* de Juan Mosco, que

¹³⁴¹ Ab Yusuf, *Kitab al-*ar**, 15 [apud.: D. R. HILL, *The termination of hostilities...*, op. cit., § 189, p. 75].

¹³⁴² De esta manera encontraron en tribus como los Banu *Ass* a unos de sus principales valedores en la región, enfrentándose a los persas junto a los romanos en calidad de aliados.

registran asesinatos de monjes a manos de los sarracenos¹³⁴³ que se prolongan durante el tiempo de la conquista, como lo atestigua una entrada de la *Crónica Miscelánea de 724*:

Año 947 AG, IX indicción [enero-septiembre 636]. Los árabes invaden toda Siria y bajan hacia Persia y la conquistan; los árabes subieron la montaña de Mard n y asesinaron a muchos monjes en (el monasterio de) Qedar y Bnotho. Murió el santo varón Simeonn, ostiario del monasterio de Qedar, hermano de Tomás el presbítero¹³⁴⁴.

Los actos de resistencia que protagonizaron las comunidades cristianas, fuesen heréticas u ortodoxas, que desencadenaron las escenas de matanzas indiscriminadas que acabamos de señalar, estuvieron motivados en buena medida por un sentimiento de pertenencia a un colectivo diferenciado de los invasores, a pesar de que en algunos casos compartiesen un mismo origen semítico, que se habría visto acrecentado por las persecuciones, acentuando una identidad propia frente a los extraños¹³⁴⁵.

Los monasterios eran la avanzadilla de todos los movimientos de reforma, convirtiéndose en un poder aparte dentro de la organización eclesiástica, no sometidos a ninguna autoridad superior, aunque estuviesen –en teoría– sometidos al obispo. Los monjes, y en concreto los eremitas, tuvieron un gran impacto en la vida de Mu ammad. De nuevo debemos recurrir a la obra de Ibn Is aq para relatar este aspecto. Según esta hagiografía, el Profeta solía retirarse durante un mes para llevar a cabo la práctica de la *ta annu*, habitual entre los qurayšíes, que él solía realizar en el Monte ́ir ́, en la ruta caravanera hacia Iraq¹³⁴⁶. Su vida durante este mes de retiro no era muy diferente a la de un monje cristiano, dando incluso de comer a los pobres que se acercaban a él. Cuando terminaba ese mes, regresaba a la Ka'ba y daba siete vueltas alrededor del templo antes de regresar a su hogar¹³⁴⁷. En torno al significado del término *ta annu* existe una enorme controversia¹³⁴⁸ y la elaboración de unas teorías u otras, depende en buena medida de la imagen que se tenga sobre cuál era el clima religioso que se respiraba en la Península Arábiga entre los siglos VI-VII.

Posiblemente no fuera una práctica endógena de los Ban ́Qurayš, desarrollada por ellos mismos, sino aprendida de los monjes eremitas cristianos. Y tenemos un ejemplo que podría servirnos para ilustrar esto en la *Vida de Santa María Egipciaca*. Según esta hagiografía, los monjes solían abandonar su monasterio en Cuaresma, cruzando el Jordán e internándose en el desierto palestino para prepararse para la Pascua, regresando al monasterio el Domingo de Ramos¹³⁴⁹. Por tanto, no sería descabellado pensar que Mu ammad llevase a cabo una práctica similar de preparación para la Pascua. No obstante, también es una práctica presente en el judaísmo, en el que se prescribe igualmente un mes de ayuno antes de la Pascua¹³⁵⁰.

El santuario de La Meca tendría carácter pan-árabe. Es la conclusión a la que llegamos ante la noticia de la peregrinación que emprende una mujer de los Ban ́ass n. Podemos ir un poco más allá y afirmar que, si atraía a miembros de esta tribu cristiana, posiblemente albergara algún tipo de culto ligado al Cristianismo. No hay que olvidar que en el momento en el que el Profeta entra en el santuario de La Meca, éste albergaba 360 ídolos –¿uno por cada día del año lunar?– que mandó destruir salvo dos iconos de Jesús y María, que se salvaron de su ira iconoclasta¹³⁵¹. Asimismo, se menciona la peregrinación a este mismo santuario de veinte

¹³⁴³ *Prado Espiritual*: § 99, p. 121.

¹³⁴⁴ *Crónica Miscelánea 724 AD*, p. 114.

¹³⁴⁵ A. DUCÉLLIER y otro, *Chrétien d'Orient...*, p. 40.

¹³⁴⁶ W. MONTGOMERY WATT, « ́ir ́ », *EI*² vol. 3, p. 462.

¹³⁴⁷ Ibn Is aq: 152, p. 105.

¹³⁴⁸ Puede servir de guía: G. R. HAWTING, «Ta annuth», *EI*² vol. 10, pp. 98-99.

¹³⁴⁹ *Vida de Santa María Egipciaca*. Edic. de J. L. CHARCÁN y S. URRACA, Madrid, 2002, vv. 798-889, pp. 58-62.

¹³⁵⁰ Lv 6: 19.

¹³⁵¹ Ibn Is aq: 821, p. 552.

cristianos de Ax m, que se entrevistaron con Mu ammad antes de proseguir con su viaje hacia Na r n¹³⁵². Esto indicaría que la Ka'ba era, en cierto modo, un foco de atracción para los árabes cristianos tal vez por la fama de los iconos que custodiaba en su interior, rebajando asimismo la importancia del paganismo antes de la aparición del Islam. No en vano, la propia *S r t Ras l All h* –que no olvidemos, forma parte de la *Sunna*– alude a la existencia de monjes eremitas en Ya rib que visten pieles de camello, practican rituales de purificación, que rechazan el culto a los ídolos y finalmente aceptan el Islam¹³⁵³. Por tanto, no es descartable que el propio Mu ammad siguiera este tipo de espiritualidad; lo que sí se demuestra completamente falsa es la aseveración que muchos autores han hecho acerca del aislamiento completo en el que se hallaba la Península Arábiga hasta su predicación¹³⁵⁴.

Es asimismo llamativo el hecho de que el cristianismo esté ligado con los esclavos. La condición servil de personajes como abr el cristiano –citado por Ibn Is q– es usada como una crítica por parte de los enemigos de Mu ammad. Para los qurayšies, este esclavo de los Ban al- a ram era realmente el inspirador de las enseñanzas del Profeta; de ahí que la tradición islámica sitúe en este contexto la revelación de Q 16, 105¹³⁵⁵, en el que se defiende el Islam de cualquier tipo de influencia externa, más allá de su origen divino. El texto coránico deja poco lugar a dudas de su arabidad, pero abre la puerta a la existencia en La Meca de múltiples lenguas. La acusación que hacen contra Mu ammad de ser discípulo de abr y la defensa aludiendo a que «la lengua de quien sospechan es extranjera» (Q 16, 105) indica que el Profeta hablaría con este personaje en una lengua que no sería el árabe. Con los datos de los que disponemos, no nos atrevemos a afirmar que ambos personajes se entendían en griego, a pesar de la presencia también de esclavos de este origen. Sin embargo, no sería descabellado pensar que la lengua que emplearan fuese alguna variante del arameo –¿el siríaco?– que sin duda Mu ammad conocería de sus viajes comerciales a Palestina.

La influencia del cristianismo heterodoxo en el Islam inicial queda puesta de manifiesto en el nombre del monje al que ad a¹³⁵⁶ relata las visiones de Mu ammad: «Arriano»¹³⁵⁷.

¹³⁵² Ibn Is q: 260, p. 180.

¹³⁵³ Ibn Is q: 348, pp. 236-237.

¹³⁵⁴ Tal vez la prueba más evidente la hallamos en la mención a un naufrago griego que llega hasta las costas de udda, el puerto de La Meca, o la presencia de un carpintero copto en esta misma ciudad, artífices ambos de la reconstrucción del templo de la Ka'ba, *vid.* Ibn Is q: 122, p. 84. No obstante, la presencia de artesanos griegos en la Península Arábiga no parece ser algo anormal. Según algunas tradiciones, entre los primeros que se rindieron a Mu ammad cuando sitió la ciudad-santuario de ʿif se encontraba al-Azraq (¿Zacarías?) del que se dice que era un herrero esclavo de origen griego [al-Bal ʿur : I, 10.56, p. 86.]. Esto indica el tráfico de mano de obra esclava especializada existente entre Arabia y la Romania.

¹³⁵⁵ Ibn Is q: 260, p. 180.

¹³⁵⁶ ad a es presentada por la tradición islámica como la viuda rica que se prenda de un joven Mu ammad al que pone al frente de sus negocios y, según se ha señalado, fue la primera en creer en su Revelación. Sin embargo, es más que probable que no fuera una viuda y que lo que recogen todos los cronistas musulmanes posteriores no sea más que una invención que no provendría del medio islámico. Si tomamos como punto de partida la que sería la primera biografía islámica del Profeta, la de Ibn Is q, no hay ninguna referencia al estado civil de ad a, sólo se dice de ella que era una mercader noble y rica [Ibn Is q: 119, p. 82]. Da idea de la libertad de la que gozarían las mujeres en la Arabia pre-islámica, sin sujeciones a ningún hombre; un situación con la que la sociedad musulmana de época omeya (Ibn Is q escribe inmediatamente después del golpe de Estado ʿabb sí y por tanto, no habían experimentado los cambios que llegarían más adelante) no tendrían ningún tipo de problema, quizás por la influencia del Derecho romano. Hay que salir fuera del ámbito islámico para que la identifiquen como viuda. Es la *Crónica* de Teófanos el Confesor donde por vez primera se dirá que ad a contrajo segundas nupcias con Mu ammad [Teófanos: AM 6122, 334]. Formaría parte de la batería de argumentos contrarios al Islam y a su Profeta que crearon los apologetas cristianos entre los siglos VIII-IX, tratando de presentarlo como un mantenido libidinoso que se habría aprovechado toda su vida de las mujeres. Posiblemente, esta variante de la historia habría sido adaptada por los tradiconistas musulmanes, restando –en la medida de lo posible– la libertad de la que habría gozado ad a y dándole al joven Mu ammad una iniciativa que no habría tenido. Esta sí era una situación más acorde con el sistema de relaciones sociales vigente en época ʿabb sí, en el que la mujer tenía un papel subordinado en todo al varón.

Encontramos a este personaje en Arabia, exiliado a causa de las persecuciones motivadas por su oposición al dogma calcedoniano¹³⁵⁸. Es posible que existiesen comunidades arrianas dispersas o a lo sumo, algunos individuos fieles a las doctrinas de Arrio. No en vano, la alusión a un Dios no asociado que encontramos en el Islam es una negación del dogma niceno, lo que abunda aún más en la idea de que las prédicas de Mu ammad eran vistas como una herejía más. Aún a mediados del siglo X, el Islam sigue siendo una herejía más, como así lo indica el que μ sea citado junto a \mathcal{A} (Arrio) y el resto de heresiarcas¹³⁵⁹. De hecho no se menciona por su propio nombre ni a Nestorio, Eutiques u otros heterodoxos notables, sólo a ellos dos: quizás porque son los únicos que pusieron en duda la divinidad de Jesús y, por tanto, todo el entramado del cristianismo.

El equivalente a ese Arriano en la literatura islámica lo hallaríamos desdoblado en dos figuras clave: Waraqa ibn Nawfal y Sergio Ba r (=el elegido)¹³⁶⁰.

Waraqa ibn Nawfal, según la tradición islámica, fue uno de los primeros habitantes de La Meca que se convirtieron al monoteísmo antes de la aparición de Mu ammad, junto con otros cuatro personajes mecánicos quienes abandonaron el paganismo en busca de una religión que satisficiera sus necesidades espirituales¹³⁶¹. Tradicionalmente, ha sido considerado como primo de μ , la primera esposa del Profeta; sin embargo, en la *S r t* se dice que era el hermano de μ mina bint Wahab, madre de Mu ammad, y a la que anunció que un profeta estaba a punto de llegar a los árabes, según había leído en las Escrituras¹³⁶². Muy posiblemente no se trate realmente de hermanos, sino de un posible vínculo espiritual: que la madre del Profeta pudiera ser cristiana o al menos cercana a esta religión. Esto no descartaría la consanguinidad propia de las relaciones entre clanes y tribus, por lo que el apelativo «hermano» debería ser entendido dentro de las relaciones tribales. En la última mención que se hace de Waraqa ibn Nawfal en la primera vida del Profeta, se da una vuelta de tuerca al personaje al decir que era un seguidor de la Torah y el Evangelio, de las leyes de Moisés y Jesús¹³⁶³, ¿un judeocristiano?

El tratamiento de la figura de Sergio Ba r representa algunas variaciones. Si bien sus orígenes están ligados a la tradición islámica, va a ser desarrollado por la posterior apocalíptica cristiana que lo adoptó como personaje central en el siglo IX. La primera mención que tenemos de él la hallamos en la *S r t*, donde Ba r es descrito como un eremita en Bostra, que sacaba su conocimiento de un libro que había pasado de unos monjes a otros de generación en generación¹³⁶⁴. Es él el primero en reconocer a Mu ammad como enviado de Dios, después de ver ciertos signos, como la nube que lo protegía del Sol, lo que colocaría a Ba r en una situación análoga a la del anciano Simeón con respecto al Jesús niño¹³⁶⁵. Pero quizás lo más llamativo sea el hecho de que buscara en el cuerpo del joven Mahoma las señales que aparecían consignadas en los libros cristianos y que lo confirmarían como el elegido por Dios. En este caso, una marca entre los hombros¹³⁶⁶ que nos conduce a un pasaje del libro de Isaías¹³⁶⁷ y a considerar que fuera éste, en un contexto apocalíptico y mesiánico, el libro que el eremita tenía consigo.

Lo que buscaban los tradicionistas islámicos era equiparar Islam y cristianismo, buscando los paralelismos entre el Profeta y Jesús. Del mismo modo que en el Antiguo Testamento,

¹³⁵⁷ Constantino Porfirogeneta: § 14, p. 436, trad. 437.

¹³⁵⁸ Teófanos: AM 6122, 334.

¹³⁵⁹ *Vida de Basilio el Joven*: V § 2, p. 436, trad. 437.

¹³⁶⁰ Sobre Sergio Ba r, vid. J. P. MONFERRER SALA, «Un Daimónion...», *op. cit.*, p. 96.

¹³⁶¹ Ibn Is q: 143-144, pp. 98-103.

¹³⁶² Ibn Is q: 100-101, pp. 68-69.

¹³⁶³ Ibn Is q: 153, p. 107.

¹³⁶⁴ Ibn Is q: 115, p. 79.

¹³⁶⁵ Lc 2: 25-35.

¹³⁶⁶ Ibn Is q: 116-117, pp. 80-81.

¹³⁶⁷ Is 9: 5

según la tradición cristiana, se anunciaba el nacimiento de Cristo, en la *S r t* Ibn Is q también se alude a las profecías que vaticinaban la llegada al mundo de Mu ammad y su misión profética, remontándose al reinado del yemení Rabi'a ibn Nasr, en tiempos del rey persa Sapor III (383-388)¹³⁶⁸. Una de las principales preocupaciones de los primeros autores musulmanes fue presentar a Mu ammad como el cumplidor de lo anunciado en el Evangelio. Un topos literario será el del mandatario cristiano –clérigo, civil o militar– que en secreto reconoce la veracidad del Islam, pero que en público se muestra contrario. Tanto en El Corán como en la exégesis islámica hay ambigüedad en el trato del cristianismo y los cristianos. Los «buenos cristianos» son aquellos sospechosos de practicar un cripto-islamismo, reconociendo la validez de Mu ammad como elegido por Dios.

Los cronistas cristianos que escriben bajo el gobierno islámico, como Agapios, integran el cristianismo dentro del Islam desde el momento en el que, en su opinión, el Profeta propugna que se crea en Jesús como «hijo de María y decir que es el enviado de Dios y su Palabra, su servidor y su espíritu»¹³⁶⁹. De esta forma, siguiendo con lo que veíamos con las figuras de Abraham y Moisés, Mu ammad se inscribía en una lista de profetas en la que él sería el último eslabón. En El Corán se recogen múltiples historias acerca de Jesús que no proceden de los Evangelios Canónicos sino de los Apócrifos. Una posible explicación a esto la podemos encontrar en la pervivencia de estos relatos en la tradición oral o en el hecho de que cada comunidad cristiana tuviese su propio evangelio y en ocasiones desconociese los demás. La ortodoxia por tanto, no habría penetrado totalmente en las regiones periféricas del Imperio. Hay toda una serie de hitos recogidos en la obra de Ibn Is q que permiten pensar que la figura de Mu ammad como profeta se construyó, en buena medida, teniendo como modelo al Jesús cristiano, sobre todo en lo referente al nacimiento de ambos.

En este sentido, las tradiciones populares islámicas equipararían el embarazo de Amina, la madre del Profeta, con el de María. La primera habría oído una voz anunciándole que estaba embarazada del señor de los árabes y que su hijo sería puesto bajo la protección del único, frente al mal, y que debería llamarlo Mu ammad; esa misma voz predijo la muerte de su esposo °Abdala. Tras el nacimiento, °Abdu 'l-Mu alib reza a Dios ante la estatua de Hubal, al que presentó a Mu ammad para darle las gracias por su nacimiento¹³⁷⁰. También hay una estrella que señala el alumbramiento del Profeta, que es vista por los judíos de Ya rib, que la interpretaron como el nacimiento de una estrella bajo cuyo signo nació A mad¹³⁷¹. En este sentido, la *S r t Ras l All h* funciona como si de un Evangelio islámico se tratara, probando la influencia del cristianismo en la elaboración de ciertos aspectos de la vida del Profeta, que no se puede separar de las polémicas entre las dos religiones. Ese intento por asimilar a Mu ammad con Jesús tenía como base las acusaciones que los musulmanes hacían a cristianos y judíos de haber alterado sus respectivas Escrituras para ocultar el anuncio acerca de la venida de un profeta de los árabes. Asimismo, las historias del nacimiento de ambos personajes forman parte de un sustrato común, constituyendo un lenguaje inteligible para todos en el Oriente. Y en ese caso común estaría la adaptación de la visita de los magos al elegido recién nacido. Para la tradición islámica, quien visitó al pequeño Mu ammad y a su madre Amina, fue un grupo de cristianos abisinios¹³⁷². Con estos elementos, queda fuera de toda duda que Ibn Is q tomara como modelo el *Evangelio árabe de la Infancia*, adaptándolo. No se trataría tanto de desvirtuar el texto cristiano, como de establecer unos paralelismos con el suyo de modo que fuera reconocible para los cristianos. Podría aventurarse la hipótesis de que, antes de ser incorporada al *corpus* del Islam ortodoxo, la *S r t* hubiera sido un texto bastante difundido en el Califato y

¹³⁶⁸ Ibn Is q: 12, p. 6.

¹³⁶⁹ Agapios: p. 196.

¹³⁷⁰ Ibn Is q: 102-103, pp. 69-70.

¹³⁷¹ Ibn Is q: 102, p. 70.

¹³⁷² Ibn Is q: 107, p. 73.

que no fuera sólo escrito para los musulmanes, sino teniendo como objetivo ¿secundario? defenderse de los ataques desde el cristianismo.

Las misiones «diplomáticas» que envió Mu ammad (ca. 6 AH / 627-628 d.C.) –según recoge la tradición islámica– durante su ofensiva contra los judíos de Ya rib/Medina para consolidar su poder, deben ser puestas en relación con las pruebas de validez de su misión profética. El modelo es el pasaje evangélico en el que Jesús envía a sus discípulos a predicar su mensaje, pero sobre todo la correspondencia que mantuvo con el rey Abgar de Edesa¹³⁷³, que constituyen el primer reconocimiento del Jesús como Mesías, si bien se trata de dos cartas apócrifas creadas en el medio siríaco cristiano en torno al siglo III. En el caso islámico, el Profeta escribe a las principales personalidades del momento, aunque sea más acertado decir que las envió a los centros de poder de su época: a la Romanía, en la que gobernaba el César; al gobernador de Alejandría, al-Muqawqas; a los árabes cristianos de Siria-Palestina comandados por al-ri; a la Persia de Kisra y al Negus de Abisinia. Todos ellos son cristianos salvo el persa Kisra/Cosroes¹³⁷⁴ que, aunque merecerían algunas puntualizaciones, exceden sin embargo a los objetivos de este trabajo. Lo que pretendían los tradicionalistas –y en este caso al-abar vuelve a servirnos de guía– era justificar la caída o pervivencia de esos reinos e imperios en función de la posición adoptada ante los enviados de Mu ammad, en un claro ejercicio de «historiografía monoteísta» al presentar el surgimiento y expansión del Islam como la culminación del proceso histórico.

Por medio de esta lógica se permiten ciertas licencias que nos ponen ante obras cuyo objetivo no era presentar la Historia como una análisis del pasado, ciñéndose más o menos a una documentación o a testimonios orales, sino como un relato ejemplarizante que no es sino el trasunto de los tiempos en que vivía el cronista. Una de esas licencias se encuentra en la carta que el Profeta envía a los árabes cristianos y se percibe en las dos versiones que da al-abar, que hacen dudar de la veracidad y verosimilitud de las misivas. En una primera versión, el destinatario era al-ri ibn-ab-Šamir al-ass ni, mientras que en la otra, lo era su hijo al-Munr, y ambos en calidad de *mulk*, es decir, señores de Damasco. Tanto en un caso como en otro, la respuesta a la proposición que les hacen para convertirse al Islam es una negativa tajante. Además, el tradicionalista perso-musulmán los presenta como beligerantes defensores de su reino, cuando en la carta se les permite generosamente seguir rigiéndolo. El belicismo que representa el *malik* cristiano contrasta con la actitud relajada con la que el profeta Mu ammad se limita a certificar la muerte del reino ass ni¹³⁷⁵.

El hecho de que haya dos o más versiones de un mismo hecho, más o menos contradictorias, no es algo extraño en la «Historiografía islámica». Lo realmente destacable de la tradición recogida acerca de la carta enviada a los árabes cristianos son sus destinatarios. No habrá pasado desapercibido algo crucial: tanto al-ri como su hijo al-Munr pertenecen a la etapa anterior. Como se recordará, el primero había muerto ca. 570, mientras que el segundo fue condenado al exilio en Sicilia aproximadamente en 581. Difícilmente podrían haber recibido al emisario del Profeta hacia 627. Sin embargo, este anacronismo tiene una justificación, en tanto que ambos personajes funcionan como símbolos del poder árabe en la región, ya que fueron ellos quienes lideraron la confederación tribal más importante,

¹³⁷³ El intercambio epistolar entre Abgar y Jesús queda recogido en el capítulo XIII del primer libro de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Vid. Eusebio de Cesarea *HE*: pp. 53-59.

¹³⁷⁴ Las misivas que envió el Profeta a los más destacados líderes de su época inauguraba una tradición que seguirían después los sucesivos califas, consistente en escribir a los emperadores romanos conminándolos a convertirse al Islam. Fue una costumbre iniciada en el siglo IX, repetida con motivo de la ascensión al trono de un nuevo califa [vid.: D. THOMAS, «Introduction», *op. cit.*, pp. 11-12]. Se trataría de un nuevo ejemplo de (re)creación de la Historia para justificar las prácticas diplomáticas de época ʿabb si a partir del supuesto ejemplo de Mu ammad, dotando a sus prácticas de la legitimidad de la antigüedad.

¹³⁷⁵ M. FISHBEIN, *The History of al-abar*. Vol. VIII: *The Victory of Islam*, Nueva York, 1997 [cit.: Al-abar 8], Al-abar 8: 1568, pp. 107-108.

alcanzando un grado de autonomía que los la mías no llegaron a ostentar. Otra cuestión no menos importante es el hecho de que en época del Profeta ya no existía el reino *ass ní*, disuelto en 50 *filarquías*, por lo que el anuncio de su final carece de sentido aparente. Y sin embargo, siguen siendo una fuente de legitimidad para los nuevos señores musulmanes. Este sería el sentido que tendría recoger el incidente de Laila, la hija de un jefe *ass ní*, al- *di*, secuestrada por *lid* y entregada a uno de los hijos de Ab *Bakr*¹³⁷⁶. Además, encontraría su justificación –si tenemos en cuenta la actitud adoptada por los conquistadores musulmanes frente a las tribus árabes cristianas– en la actitud de sus líderes ante la posibilidad de aceptar el Islam.

Los árabes cristianos fueron tratados como árabes, y no como *ahl al-kit b*, es decir, como «gente del libro», por lo que no se les aplicaría el estatuto de *imm -es*. Los miembros de estas tribus podían ser forzados a la conversión llegando incluso a prohibírseles, durante el califato de *Umar ibn al- a b*, que bautizaran a sus hijos. La resistencia a esta política de islamización forzosa llevó a duras campañas de represión por parte de los musulmanes, sobre todo contra las tribus árabes del Sinaí¹³⁷⁷. Esta actitud describe perfectamente cuáles eran las motivaciones del primer Islam, muy alejadas de una religión universal con un carácter proselitista muy atenuado. Era una fe –una ideología– mediante la cual aglutinar a los árabes en una gran tribu, en la *Umma Mu ammedyya*. Este rasgo mostraba uno de los nexos comunes con el judaísmo, ya que el Islam nace –al igual que éste– no sólo como una religión nacional, sino como una religión étnica: todos los árabes, por el mero hecho de serlo, deben aceptar las enseñanzas del Profeta que Dios les había enviado. Entronca así con los intentos de al- *ri* y al- *Mun r* de crear un reino árabe, pero en este caso, con una ideología propia y no sometida a otros poderes extraños, es decir, no-árabes, como los patriarcas de los que en última instancia dependía el nombramiento de los obispos.

Al resaltar que la sede de este reino era Damasco, unido al anuncio de su fin por parte de *Mu ammad* y al contexto en el que al- *abar* escribe, es difícil no hacer una transposición entre los *Ban ass n* y los *Ban Omeya*. Una de las principales acusaciones que se lanzaron contra la primera dinastía del Islam fue la romanización del Califato¹³⁷⁸, unos usos y costumbres que estarían también presentes entre los árabes federados de la *Romania*. Ambos grupos se habrían alejado de las que, se suponía, eran las formas propias de su cultura. Debemos recordar que entre los motivos que se esgrimieron para acabar con los Omeyas de Damasco fue el haberse alejado del verdadero Islam, del mismo modo que los reyes *ass n* lo rechazaron. La tradición islámica resaltaría el castigo por la ambición política, que llevaba a obviar la fe verdadera, sentando un paralelismo –más que precedente– de lo que pasaría con los sucesores de *Mu^c wiya ibn ab -Sufy n*, con la capital siria como nexo de unión.

Los cronistas de época *abb sí* tenían que justificar la supervivencia de un Estado que, como la *Romania*, no había aceptado el Islam como religión y que era el principal enemigo del Califato; que persistía, a pesar de todos los intentos por parte de los califas, en acabar con él. A ojos de los tradicionalistas, era complicado explicar por qué Dios no había permitido a los musulmanes su conquista. Este es el trasfondo que hay en la «leyenda» de la carta de *Mu ammad* a César (*Heraclio*). No deja de ser significativo que para muchos estudiosos contemporáneos, como *M. amidullah*, sea ésta la única carta verdadera, mientras que otros optan por considerarla una falsificación posterior, en base a una serie de anacronismos, como el de presentarse como «señor de Arabia» cuando aún le faltaban algunos años para entrar en *La Meca*¹³⁷⁹.

¹³⁷⁶ Al-Bal *ur* : I, 13. 63, pp. 96-97.

¹³⁷⁷ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, pp. 352-354.

¹³⁷⁸ N. M^a EL-CHEIKH, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 70.

¹³⁷⁹ Sobre la discusión acerca de la autenticidad o falsedad de las cartas, *vid.*: N. M^a EL-CHEIKH, *Byzantium...*, *op. cit.*, pp. 43-44; E. MOTOS GUIRAO, «Sobre la carta del profeta Mahoma al emperador bizantino Heraclio», en *La*

El punto de inicio elegido por al- abar es el sueño que tuvo el emperador romano, previendo su derrota a manos de un pueblo de circuncisos¹³⁸⁰, una leyenda que habría tomado de la *S r t Ras l All h*¹³⁸¹, en la que se refiere esta misma anécdota, pero en un contexto diferente. La obra de Ibn Is aq a su vez habría bebido de otras fuentes, en este caso occidentales, concretamente de la *Crónica* del Pseudo-Fredegario, escrita en la segunda mitad del siglo VII, donde se cuenta por vez primera el episodio del sueño premonitorio de Heraclio¹³⁸². Se trata de una leyenda occidental perteneciente al «ciclo heracliano» que habría viajado hacia Oriente, vía al-Andalus; un caso claro de trasvase cultural entre ambas esferas que es aceptado por el Islam en tanto que lo justifica como religión. La capacidad adivinatoria que se le achaca a Heraclio no era objeto de censura, ya que servía para legitimar la misión profética de Mu ammad y las conquistas islámicas como parte del plan de Dios¹³⁸³. Pone de manifiesto el interés que siente el emperador hacia los enviados del Profeta, que son testigos de la «gira» triunfal emprendida por Heraclio para devolver a Jerusalén las reliquias recuperadas tras la derrota de los persas. Se interesa por ellos, de dónde vienen, quiénes son sus seguidores... Lo más llamativo son las palabras tranquilizadoras que le dirige el enviado de Mu ammad: son poco importantes para inquietar a un Imperio tan poderoso¹³⁸⁴. Vuelve al- abar a jugar con uno de los recursos literarios ya mencionados: resaltar la debilidad de partida de los primeros musulmanes. Rodeados de enemigos mucho más poderosos –en este caso, la Romania– la gesta que llevaron a cabo es mucho más grandiosa, resaltando así el favor divino del que gozaban. Asimismo, es una visión teleológica: aún no le han dado la oportunidad de convertirse al Islam, por lo que tampoco son enemigos formales, como lo serán, efectivamente, más tarde.

Representa uno de los anacronismos que esconde esta carta. De haber tenido lugar durante la peregrinación de Heraclio a Jerusalén portando la Vera Cruz, habría que fechar la carta hacia la primavera de 630 y no en 627-628, como pretende la tradición islámica. En ese caso, la entrevista no habría tenido lugar en Jerusalén –aún no evacuada por los persas– sino en algún lugar de la Mesopotamia persa: el año 627 (diciembre) fue el de la decisiva batalla de Nínive. Asimismo, las palabras del emisario resultan contradictorias. Si aceptamos que la escena tuvo lugar en 630, el emisario estaría pasando por alto el encuentro de Mu'ta el año anterior, 629, por lo que ya los sarracenos habrían comenzado a presionar el *limes*; y sin embargo, no habría resultado ningún contratiempo para los romanos, ya que los musulmanes habían sido derrotados. La expedición que partió contra la Romania en el año 8 AH no partió liderada por el Profeta, encontrándose con un ejército romano más los federados árabes, entre los que se encontraba un grupo de los Ban La m, al SE. del Mar Muerto. El lema con el que partieron los musulmanes al combate fue «victoria o martirio»¹³⁸⁵, remarcando el carácter religioso, no exento de apocaliptismo, que se les quería dar a las campañas anuales emprendidas por la Umma Mu ammediyya. La guerra emprendida por parte de los seguidores del Profeta, tenía un carácter de fanatismo toda vez que estaban llevando a cabo la realización del Apocalipsis¹³⁸⁶.

Si tomamos como fuente obras ajenas a la tradición islámica, como es la *Crónica de Miguel el Sirio*, patriarca jacobita de Antioquía, la afirmación del enviado del Profeta es desmentida. El principal escenario de las razias de los musulmanes no habría sido Arabia, sino

Carta: I Congreso Internacional de la Facultad de Filosofía y Letras, Granada, 15-17 de junio de 2016 (en prensa).

¹³⁸⁰ Al- abar 8: 1562, p. 101.

¹³⁸¹ Ibn Is q: p. 654

¹³⁸² J. M. WALLACE-HADRILL, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegario with its continuations*. Londres, 1960 [cit.: Fredegario]: Fredegario: § 65, p. 53.

¹³⁸³ N. M^a EL-CHEIKH, *Byzantium...*, op. cit., p. 43.

¹³⁸⁴ Al- abar 8: 1563-1564, pp. 102-103.

¹³⁸⁵ Ibn Is q: 793, p. 533.

¹³⁸⁶ M. GIL, *A History...*, op. cit., p. 12.

Palestina, donde llevaron a cabo la mayoría de sus ataques, regresando cargados de botín y atrayendo a nuevos miembros¹³⁸⁷. Las fuentes coinciden en señalar el régimen de terror instaurado por Mu ammad para afianzar su poder, eliminando a todo aquel que se le opusiera, de lo cual se han dado suficientes muestras al hablar de las tribus judías. Asimismo, esas mismas crónicas ofrecen la imagen de un ejército compuesto por gentes ávidas de botín y que habían convertido el pillaje en su modo de vida¹³⁸⁸. Según la perspectiva que estamos siguiendo, es esta fuerza militar la que aupará al Profeta al poder en la ciudad de Ya rib. Se ha operado un cambio sustancial en la organización de los sarracenos. En torno al Profeta se está creando una confederación teocrática en base al concepto de *mu' h* (=hermandad)¹³⁸⁹. Hay constancia de la existencia de fuertes luchas entabladas contra los distintos caudillos árabes para hacerse con el control en Arabia¹³⁹⁰. Una vez consolidada la teocracia en Ya rib/Medina tras haber silenciado cualquier atisbo de oposición en la ciudad-Estado, según señalan las fuentes escritas por cristianos que vivían en el medio islámico, Mu ammad dejó de encabezar las expediciones de saqueo¹³⁹¹, afirmación que –como se verá en el capítulo siguiente– es puesta en entredicho por otras fuentes escritas cuando aún el Islam no se había configurado como sistema político-religioso.

El denominador común dentro del primer Islam era la creencia en un Dios único y en el Último Día, en el que Mu ammad, como profeta, sería el intermediario. La Umma Mu ammediyya se constituyó como una sociedad guerrera, dirigida por los primeros califas en una especie de Estado- ih d en el que tenían cabida individuos de todas las confesiones, a pesar de que las tradiciones posteriores afirmen que acabaron por convertirse. Lo que hemos dado en llamar primer Islam fue un maremagno de creencias, en el que encontraron acomodo expresiones neutras como «siervo de Dios» o «guía de los creyentes» para referirse al Profeta y sus inmediatos sucesores¹³⁹².

Por encima de las posteriores reelaboraciones míticas que le dieron un halo de religiosidad a este personaje y a su movimiento, en un principio los cronistas pusieron de manifiesto su carácter armado, como lo demuestran los siguientes ejemplos:

los árabes se levantaron en Ya rib y nombraron como jefe a un hombre que se llamaba Mahoma¹³⁹³.

[...] reunió a aquellos quienes estaban dispuestos en una banda y se lanzaron en incursiones por la tierra de Palestina, volviendo *ilesos* con cautivos y botín¹³⁹⁴.

Son dos ejemplos que nos transmiten la escasa importancia que debió darles el ejército imperial, un desprecio propio del espíritu romano que minusvaloraba la acción de estas bandas de salteadores que atacaban periódicamente el otro lado del *limes*, pero sin ninguna intención de instalarse en el lado bizantino. Las crónicas también nos transmiten imágenes de gran virulencia en los ataques:

Viernes 4 de febrero, a la hora nona, tuvo lugar una batalla entre los romanos y los árabes de Mahoma en Palestina, a 12 millas al Este de Gaza. Los romanos se dieron a la fuga, dejando atrás al patricio, el Hijo de YRDN {Syr. BRYRDN}, a quien los árabes mataron¹³⁹⁵.

¹³⁸⁷ Miguel el Sirio: II, XI, § II, pp. 403-404.

¹³⁸⁸ *Crónica de 819*: AG 932; N. A. KOUTRAKOU, «The image of the Arabs...», *op. cit.*, p. 219.

¹³⁸⁹ E. GIANNAKIS, «The concept of the term *umma*...», *op. cit.*, pp. 103-104.

¹³⁹⁰ Agapios: p. 196, fol. 84.

¹³⁹¹ Agapios: p. 196; Miguel el Sirio: II, XI, § II, p. 404.

¹³⁹² R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, pp. 554-555.

¹³⁹³ Agapios: p. 196, fol. 84.

¹³⁹⁴ Dionisio de Tel-Mahr : 23, AG. 933, p. 228. La cursiva es del autor.

¹³⁹⁵ *Crónica de 640 AD.*: AG 945.

Durante el séptimo año del citado príncipe [Heraclio], los sarracenos, enemigos de las provincias de los romanos, rebelándose atacan éstas mediante rápidas e inesperadas incursiones más que por medio de una guerra abierta¹³⁹⁶.

Tras reunirse una numerosísima multitud de sarracenos, invadieron las provincias de Siria, Arabia y Mesopotamia, ejerciendo el principado entre ellos Mahmet [...] ¹³⁹⁷

El desprecio inicial comienza a convertirse en miedo ante un enemigo que está devastando las provincias más prósperas del Imperio. Esta preocupación se evidencia en el envío del *sacellarios*¹³⁹⁸, una de las principales figuras de la cancillería bizantina. Pero no todos los árabes se han levantado en armas. Hay una parte importante de ellos que mantienen su relación amistosa con Bizancio, encargándose de la defensa de los pasos del desierto, empleados como tropas mercenarias¹³⁹⁹. Esta situación sufrió, sin embargo, un gran deterioro a causa de la actitud de los funcionarios imperiales de menosprecio a estas tropas¹⁴⁰⁰ que motivó su deserción en masa por falta de paga.

El tercer fragmento que se cita, extraído de la *Crónica Bizantino-Arábica*, plantea una cuestión esencial, como son los problemas de cronología. Generalmente, siempre se han resuelto achacándolos a un error del cronista, ya que el séptimo año del reinado de Heraclio es el 617, año en el que una revuelta de los sarracenos hubiese sido el menor de los problemas del emperador que estaba atravesando por los momentos más delicados en la guerra contra la Persia de Cosroes II. Sin embargo, nuestra percepción cambia radicalmente si tomamos como inicio de una nueva era el año 622, cuando el emperador inició la contraofensiva romana contra los persas, poniéndose al frente de sus tropas, con la reliquia más importante tras la Vera Cruz la *Achiropita*, «la imagen no pintada por mano», como estandarte, según afirma la tradición cristiana, tras dirigirles un discurso en Edesa el 5 de abril de ese año¹⁴⁰¹. Esta «era triunfal» era muy empleada por los autores de lengua siríaca, por lo que la fecha que tendríamos sería la de 629, coincidiendo con los primeros ataques.

La posterior «Historiografía islámica» no trató de ofrecer los hechos de manera fehaciente, sino que acabó por magnificar unos acontecimientos que tuvieron escasa repercusión durante los inicios¹⁴⁰², pero resultaban imprescindibles en el contexto en el que ésta surgió. De este modo, volviendo al asunto de las cartas, lo que interesa a al- abar es el reconocimiento del Profeta que pone en boca de Heraclio: sus seguidores son mujeres, jóvenes y pobres, aquéllos que siempre han seguido a los verdaderos profetas que Dios ha elegido entre los mejores de las mejores naciones¹⁴⁰³. Lleva un doble reconocimiento implícito. Por un lado, reconoce a Mu ammad como uno de los profetas enviados por Dios, pero al mismo tiempo reconoce a los

¹³⁹⁶ *Crónica bizantino-arábica*: 12.32, p. 9.

¹³⁹⁷ *Ibidem*: 13.33, p. 9. Se está refiriendo a las dos expediciones que Mahoma lanzó contra el territorio de la Romanía (la de t A l y Mu`ta, a lo largo del año 629) y que según la tradición islámica no comandó, aunque a partir de las fuentes siríacas se nos plantea la duda. *Vid.*: M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, pp. 22-24.

¹³⁹⁸ *Fragmento de 637 AD.*: 15.

¹³⁹⁹ Teófanos: AM 6123, 335; W. E. KAEGI, *The Early Islamic...*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁴⁰⁰ Véase la nota anterior.

¹⁴⁰¹ El poeta Jorge de Pisidia describe este momento en su poema épico sobre la guerra contra la Persia de Cosroes II: «Y los haces, haciéndote acompañar de la./por excelencia, divina y venerable/pintura no pintada, la que no pintó mano/humana alguna –que, por contra, fue el Verbo/que todo lo conforma y lo modela [...]», G. ESPEJO JÁIMEZ, *Estudio, traducción, anotaciones y comentarios de los «Panegíricos Épicos»*. *Obra poética de Jorge de Pisidia*. Trabajo de Investigación defendido en la Universidad de Granada, 2005 [cit.: Jorge de Pisidia, *Expeditio Persica*] Pisidia, *Expeditio Persica*: p. 156 y p. 301 n. 43; J. SOTO CHICA, «La política heroica de Heraclio. Un puente entre el héroe grecorromano y el caballero cristiano», en J. Alonso Aldama y O. Omatos (eds.). *Cultura neogriega. Tradición y modernidad*. Bilbao, 2005, pp. 671-684, *vid.* pp. 681-683.

¹⁴⁰² R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 559.

¹⁴⁰³ Al- abar 8: 1564, p. 103.

árabes como «pueblo elegido», al mismo nivel que los judíos o los romanos. Supone la inclusión de los árabes-musulmanes entre las naciones civilizadas de la época, dotándolos de un pedigrí: no son un objeto extraño como podían serlo otros pueblos bárbaros, sino que comparten unos nexos comunes, lo que convierte al Califato en un Estado que puede medirse en pie de igualdad con la Romania.

En el relato de Al- abar , hay un pasaje poco claro, en el que el tradicionista perso-musulmán alude a una carta enviada por Heraclio a un hombre en Roma que conocía el hebreo y la respuesta que éste le da al emperador es tajante: debe creer en Mu ammad porque es a quien habían estado esperando¹⁴⁰⁴. La mención a Roma, que podría tomarse como una confusión del cronista, por Constantinopla, quizás ayude a corroborar la hipótesis del origen occidental de la fuente en la que se basa el tradicionista oriental. Tampoco es gratuita la alusión a ese hombre conocedor del hebreo. ¿Está haciendo referencia a la lengua? Si es así, sería lógico pensar que la carta fue escrita en hebreo, que ésta era usada en la Península Arábiga, fundamentalmente en el contexto sinagoga y que por tanto, el Profeta y/o su entorno sabían usarla, lo que inmediatamente lo convierte en un rabino. Por otra parte, con «hebreo» podría estar aludiendo a una persona que conocía las tradiciones judías, especialmente las escatológicas, lo que viene a incidir en la identificación que los romanos hicieron de los primeros musulmanes con los judíos. Heraclio consulta con un «experto hebraísta» porque quienes se presentan ante él le parecen judíos y el mensaje que le transmiten le suena a judaísmo; de lo contrario, habría recurrido a un padre de la Iglesia. Dentro del género islámico de las pruebas de validez del Profeta, se trata de entroncar con el pasado común que representan las tradiciones judías, en las que no sólo se habría anunciado la venida de Jesús, sino también la de Mu ammad.

Ahora bien, si estamos en lo cierto y al- abar se basa en una fuente de procedencia occidental, lo que se estaría subrayando sería, en primer lugar, la preeminencia de Roma sobre Constantinopla, ya que el emperador tendría que dirigirse al patriarcado romano para dirimir sobre la validez o no de una nueva corriente religiosa. Tampoco debe olvidarse que el Oriente está inmerso en los primeros compases de la querrela monotelita y que hablar de un hebreo equivaldría a hablar de un hereje, incidiendo en la impiedad del emperador Heraclio. Podría pertenecer a una obra apologética ¿anti-monotelita? en la que el surgimiento del Islam y su expansión serían consecuencia de la errada política religiosa del emperador, escrita por alguno de los emigrados que encontraron refugio bien en el norte de África o en Italia. Esta fuente habría sido conocida en Occidente del mismo modo en que lo era el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio de Patara* y habría sido adaptada al medio árabo-islámico en al-Andalus antes de pasar a Oriente.

Como señalara Nadia M^a El-Cheikh, los tradicionistas musulmanes ignoran el papel del emperador como vicario de Cristo, limitándose a indicar la superioridad del Islam¹⁴⁰⁵. Es esta actitud la que lleva a al- abar a presentar a Heraclio aceptando la validez del mensaje de Mu ammad, pero no se atreve a dar el paso de la conversión por el miedo que siente ante la mala reacción de sus súbditos¹⁴⁰⁶. Es una explicación que se convertirá en otro de los lugares comunes habituales de los tradicionistas/cronistas islámicos cuando tienen que evaluar a determinadas figuras históricas. Se ve también en el caso del Negus de Abisinia. La supervivencia del Imperio romano de Oriente se explica por el cripto-islamismo de sus dirigentes, ya que no fueron pocos los autores musulmanes que dibujaron una corte imperial muy próxima al Islam¹⁴⁰⁷.

¹⁴⁰⁴ Al- abar 8: 1565-1566, p. 105.

¹⁴⁰⁵ N. M^a EL-CHEIKH, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴⁰⁶ Al- abar 8: 1566, p. 105.

¹⁴⁰⁷ N. M^a EL-CHEIKH, «Mu ammad and Heraclius...», *op. cit.*, p. 14; *Id.*, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 48.

Quiere la tradición islámica que el emperador siga interesándose por el Islam, abundando en su filoislamismo, más allá de la muerte del Profeta. Según el tradicionista perso-musulmán al-Bayhaq († 1169-1170), hubo una serie de embajadas enviadas por Heraclio a Ab Bakr¹⁴⁰⁸, que más que ir en la línea del reconocimiento de Mu ammad iban más bien destinadas a dotar al primero de los califas rašid n de una nueva dimensión, más allá de la asignada como el vencedor de las guerras de *ridda*. En cierto sentido, el ponerlo en contacto con Heraclio, con el emperador de la Romanía, suponía asimismo legitimarlo; igual que señaláramos en relación con el Profeta, sus sucesores también habrían pasado por ese proceso de (re)creación de sus figuras, adaptándolos a las circunstancias sociales y políticas en las que se llevó a cabo la recopilación y puesta por escrito de las historias del primer período del Islam.

Heraclio es el gran héroe romano para los musulmanes. Junto con Alejandro Magno, el u 'l-Qarnayn (i.e. el Bicornes), es el único personaje citado en El Corán, ajenos a la tradición religiosa judeo-cristiana, si bien no aparece citado con su nombre¹⁴⁰⁹. Es adornado en las obras islámicas con las mayores virtudes y sus derrotas son justificadas en base a los pecados de sus súbditos¹⁴¹⁰. Buscan equiparar los momentos cumbres de Mu ammad y Heraclio: ambos alcanzan su cénit en 630, el primero en enero, cuando la tradición islámica fecha la conquista de La Meca; el segundo, como ya se ha dicho, en la primavera de ese mismo año. La puesta en escena que lleva a cabo el Profeta juega con su doble función, religiosa y político-militar. Mu ammad se comporta siguiendo el modelo de los profetas-guerreros del Antiguo Testamento, pero sin separarse demasiado de los otros dos estereotipos en los que se basan los tradicionistas para crear al personaje. Por un lado, se busca equipararlo con el Jesús que entra en Jerusalén, como queda patente en el hecho de que Mu ammad entrara en La Meca montado sobre una mula blanca¹⁴¹¹. El otro modelo que se sigue es el del Heraclio triunfal que entra en la Ciudad Santa, cuyo correlato arabo-islámico lo tenemos en los escuadrones del Profeta entrando en la ciudad-santuario del i z con los estandartes desplegados¹⁴¹².

La otras figuras que aceptaron a Mu ammad como profeta fueron los monjes, junto con los rabinos judíos, y que se diferencian de los *k hin*, quienes en tanto que representantes de la religión tradicional, en contacto con los *inn*, los genios, trataban de alejar a los árabes del monoteísmo. Esos monjes habían leído en sus libros sagrados que debía venir un profeta entre los árabes¹⁴¹³. En este contexto de discusión entre los distintos grupos religiosos existentes en la Península Arábiga que presenta Ibn Is aq en su biografía del Profeta, haría la primera mención a la existencia del Corán, pero con el sentido de recitación, prédica: «Hemos escuchado un maravilloso Corán [¿sermón?] que conduce por el buen camino y creemos en él y no asociaremos a ninguno con Dios»¹⁴¹⁴. Constituye uno de esos ejemplos que se citaban más arriba sobre la aceptación del Islam embrionario por parte de los eremitas cristianos como un modo de legitimar la nueva religión. Asimismo, el empeño por diferenciar a Mu ammad de los *k hin* se convierte en una de las principales preocupaciones de los tradicionistas que afirman que jamás lo vieron convulsionarse¹⁴¹⁵. Lo que en un primer momento fue un elemento empleado por los árabes que se oponían al Profeta para descalificarlo, pasaría a la tradición cristiana, donde se aludirá a la epilepsia como principal causa de las experiencias místicas de Mu ammad, que sería tanto como hablar de posesión demoníaca para explicar el nacimiento

¹⁴⁰⁸ *Id.*, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 52

¹⁴⁰⁹ El Corán: 30, 1.

¹⁴¹⁰ *Id.*, «Mu ammad and Heraclius...», *op. cit.*, p. 8.

¹⁴¹¹ Ibn Is q: 812, p. 547.

¹⁴¹² Ibn Is q: 814, p. 548.

¹⁴¹³ Ibn Is q: 130, p. 90.

¹⁴¹⁴ Ibn Is q: 130, p. 90.

¹⁴¹⁵ Ibn Is q: 171, p. 121.

del Islam¹⁴¹⁶.

Hay una extraordinaria presencia de anacoretas en la Península Arábiga procedentes no sólo de las provincias romanas. El papel de estos eremitas, igual que se puede observar en la tradición cristiana, es el de servir como intermediarios entre los hombres y Dios, transmitiendo su voluntad. Se asume en la tradición islámica el rol del «hombre santo», de ese excéntrico acomodado del que hablaba P. Brown presente en el cristianismo¹⁴¹⁷. Se trata de un estereotipo que podría aplicarse al propio Muhammad por varios motivos:

- 1) pertenece, si no a la elite, sí a los estratos medios de la sociedad como muchos de los monjes de los inicios del movimiento monacal.
- 2) no encontraba su lugar en la sociedad árabe de comienzos del siglo VII, inmersa en profundos cambios.
- 3) representa la anticultura, entendiendo esto último como una oposición a un modo de vida con el que no está de acuerdo; de ahí que inicie lo que en un principio –antes de su marcha a Yatrib/Medina– fue un movimiento de reforma.

Del mismo modo que se ha pasado de hablar de la «crisis del siglo IV» a las «transformaciones del siglo IV», sería oportuno llevar a cabo el mismo proceso al abordar los acontecimientos del siglo VII. Se aprecia un rebrote del eremitismo en esta última centuria, quizás alentado por esos cambios que están teniendo lugar en todo Oriente. Más allá de la guerra romano-persa, las alteraciones políticas que se están viviendo indican el nacimiento de un nuevo modelo cultural que a la vez es político, y al que ya se ha hecho mención: la imposición de la tradición greco-ortodoxa que arrincona a las demás tradiciones. Tampoco se puede dejar de lado la inseguridad de la vida material y el consiguiente apocaliptismo como expresión de una época. En el siglo VII se hizo necesario volver a contar con esos «hombres santos» que sirvieran de intermediarios y amortiguaran, en la medida de lo posible, las desgracias de lo cotidiano. Es un fenómeno interesante, ya que los caminos de Egipto, Siria y Palestina –como se verá– volvieron a llenarse de eremitas, un fenómeno que se extenderá hacia Arabia.

En paralelo, se aprecia en las fuentes un proceso de conversiones al cristianismo. En su mayoría son persas que abandonan la fe zoroástrica, la religión oficial de la Persia sasánida, que castigaba la apostasía con la muerte¹⁴¹⁸. Se ha citado el ejemplo de la madre de Moschion/Máximo como una de esas conversiones, en este caso con el fin de denigrar al oponente. Ahora bien, se trata más bien de casos aislados, magnificados por la hagiología cristiana en un momento como era la guerra contra Cosroes II, en el que necesitaban reforzar la identidad romano-cristiana. Muchas *pasiones* de mártires cristianos persas fueron traducidas del siríaco al griego¹⁴¹⁹. Este interés deriva del hecho de que la comunidad cristiana de Mesopotamia fuera vista como una potencial aliada de la Romanía, susceptible de ser utilizada como quintacolumna. Frente a la inexistencia de una persecución a gran escala en Persia durante los siglos VI-VII, los hagiógrafos echan mano de martirios individuales, o presentados como tales, en su mayoría de mujeres. Los casos más sobresalientes serían los de Golindouch o Anastasio el Persa.

Es posible hallar ecos de estas historias en la tradición islámica, adaptadas obviamente a

¹⁴¹⁶ Teófanos: AM 6122, 334. El primero en hacer referencia a los ataques epilépticos para explicar el origen de la revelación fue el polemista Teodoro Ab Qurrah († 830). *Vid.: A. DUCELLIER, Chrétiens d'Orient..., op. cit., p. 109; J. P. MONFERRER SALA, «Un Daimónion llamado μ (TestSal[gr]^{TC}10,3)», Al-Andalus Magreb: estudios árabes e islámicos, 14 (2007), pp. 91-101, espec. 99.*

¹⁴¹⁷ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad..., op. cit., p. 120.*

¹⁴¹⁸ Sobre este tema, *vid. N. RAHIMI JAAFARI, Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media.* Tesis doctoral defendida en Granada, octubre 2014, p. 117.

¹⁴¹⁹ M. DETORAKI, «Greek Passions...», *op. cit., p. 73.*

sus propias necesidades. Las historias de los conversos persas debieron estar muy en boga durante los comienzos del siglo VII, sobre todo a causa de la derrota militar: el abandono del zoroastrismo por el cristianismo era certificar la derrota también en el plano ideológico. Las conversiones ponían de relieve la superioridad de la Romanía sobre Persia en todos los aspectos. La inclusión de este tipo de noticias recogidas en obras como la *S rat Ras l All h* ponen de manifiesto la inclusión de la Arabia pre-islámica y el nacimiento del Islam como partes indisociables del mosaico cultural y político del Oriente. Estas leyendas, junto con las contenidas en El Corán, formarían parte de ese acerbo compartido entre el cristianismo siríaco y el Islam, cuyo vehículo sería el uso de sendas lenguas con un tronco común.

Ibn Is q recopila una de esas historias para incorporarla como prueba de la validez de Mu ammad como profeta de Dios. Se basa en unas tradiciones que conocería por vía familiar, ya que –según algunos tradicionalistas– era nieto de Yas r, uno de los primeros prisioneros enviados por lid ibn al-Walid tras la batalla de °Ayn al-Tamr (ca. 633-634), en la que las tropas musulmanas se enfrentaron a miembros de Kinda e Iy d, unidas a los °a am, en clara referencia a los persas junto a los que combatieron estas dos tribus árabes cristianas¹⁴²⁰. Es su procedencia cristiana la que hace que la obra de Ibn Is q se enriquezca con estas aportaciones. Por cronología, no es descartable que el abuelo del biógrafo del Profeta, conociera este tipo de relatos, que seguirían vivos, sin embargo, entre los cristianos de Mesopotamia.

Naturalmente, la versión recogida por el tradicionalista musulmán no podía quedarse sólo en la conversión del zoroastrismo al cristianismo, sino que tenía que ir un paso más allá. De este modo, Salm n el persa¹⁴²¹, que tras su conversión lleva una vida eremítica, parte en busca del profeta anunciado, pero es vendido como esclavo a un judío y llevado a Medina, donde conoce a Mu ammad, al que lleva la comida, reconociéndolo como el hombre justo del que todos hablan. Este gesto –según la tradición sunní– es lo que le vale la liberación de manos del Profeta y, convertido al Islam, será uno de los combatientes en la batalla del Pozo del lado de los musulmanes¹⁴²².

Corremos el riesgo de pensar que el cristianismo, igual que el judaísmo en la Península Arábiga, era un movimiento fundamentalmente de raíz popular, sin ningún tipo de organización jerárquica. Se puede atisbar en el mero hecho de existir una serie de centros de peregrinación como La Meca o °if –si se acepta la hipótesis planteada en estas páginas de que albergaban cultos cristianos– que deberían contar con un clero organizado. Lo que deja de ser una hipótesis para convertirse en una evidencia es el testimonio de Ibn Is q. No resulta nada novedoso afirmar que Na r n era el principal núcleo del cristianismo árabe peninsular y dicho así, lo es menos. La óptica cambia cuando se observa el sistema organizativo de la ciudad, dividido en tres grandes funciones, desempeñadas por tres magistrados:

- 1-. ° qib: que vendría a ser el principal magistrado.
- 2-. Sayyid: el administrador, el encargado de los negocios, la traslación al mundo árabe del *eparca*.
- 3-. *Obispo*: líder espiritual de la ciudad. Y aunque dicen que son de rito bizantino (¿usaban la lengua griega en lugar del árabe en la liturgia?), discrepan con ellos en algunas cuestiones, apuntando hacia el monofisismo o al menos hacia posturas heterodoxas; buena parte de los argumentos que exponen provienen del apócrifo *Evangelio árabe de la Infancia*, lo cual prueba la hipótesis anteriormente planteada acerca de su importancia en el

¹⁴²⁰ Al-Bal ur : II, 2.110, p. 169; F. MCGRAW DONNER, *Early Islamic Conquest*. Princeton, 1981, p. 184; J. M. B. JONES, «Ibn Is q» *EF* vol. 3 (1986), pp. 810-811. Sobre el término *al-°a am* y sus posibles traducciones, *vid.*: C. MARTÍNEZ CARRASCO, «El último patricio romano de *Spania*. Una relectura de la figura del “conde don Julián”» (en prensa).

¹⁴²¹ Obsérvese que remite a la raíz trilitera s-l-m < paz, sumisión.

¹⁴²² Ibn Is q: 136-142, pp. 95-98.

cristianismo árabe y por ende, en el Islam.

En el contexto en el que se mencionan a estos tres personajes, la embajada de Na r n a Mu ammad, se dice que quien tenía una mayor preeminencia era el obispo¹⁴²³. Esta característica podía achacarse al contexto: se trataba de dirimir una cuestión meramente teológica como era, una vez más, la validez del mensaje predicado por el Profeta, razón por la que el obispo llevara todo el peso de la acción, en tanto que único versado en esta materia. Aun siendo plausible esta hipótesis, deberíamos conectar Na r n con esos cambios que se están produciendo en el sistema urbano del Mediterráneo oriental, en el que los metropolitanos gozan cada vez de mayores prerrogativas en el gobierno de las ciudades. En el Oriente de los siglos VI y VII, los obispos eran consejeros municipales de cierta relevancia. El clero había ido asumiendo buena parte de las funciones municipales, ya que no fueron pocos los aristócratas que «compraron» el hábito con el fin de gozar de un mayor prestigio social, un medio por el cual conseguir privilegios a nivel local. El poder del obispo, del clero en general, se configura en contraposición –cuando no en oposición– al poder de los magistrados laicos. Es el obispo el representante directo del emperador, llegando a delatar a los gobernadores corruptos o incapaces. El palacio episcopal se erigió en el eje central de la vida política urbana¹⁴²⁴.

Se trata de una realidad constatable para las ciudades de Siria y Palestina, y sería un tanto arriesgado por nuestra parte hacerla extensiva a otras regiones. No obstante, si partimos de la teoría que venimos sosteniendo, la de la interrelación entre Arabia y el resto de la Romania, posiblemente se pueda aseverar que estos mismos cambios se produjeron en lugares tan apartados del *limes* como Na r n: el obispo de esta ciudad árabe como el principal magistrado a raíz de un proceso de «aristocratización» del alto clero. Quizás no podamos atribuirle la representación de un poder ajeno a la comunidad local en tanto que delegado del emperador, pero sí de alguien cuya autoridad provendría de la *traditio apostolica*, lo que lo situaba por encima de los demás magistrados. Una posición que quedaría avalada –a su vez– por el hecho de pertenecer a la Iglesia monofisita, que contaba con una organización en paralelo a la Iglesia melquita (calcedoniana o monotelita), por lo que la autoridad de este obispo no dependía del emperador. Al hilo de esta cuestión, aceptando nuestra hipótesis, es pertinente hacernos la pregunta acerca del Patriarcado del que dependería el nombramiento del obispo de Na r n. Si tenemos en cuenta los nexos con Ax m, no se puede descartar que dependiera de ésta, lo que a la postre la convertían en una sede dependiente de Alejandría. Todos estos matices aparte, Na r n podría ser considerada como una ciudad episcopal más del Oriente cristiano, sin representar ninguna anomalía.

Los intelectuales cristianos van a ver en la doctrina de Mu ammad reminiscencias de maniqueísmo, corriente que fue mal vista e incluso perseguida por los romanos aun antes de la conversión. Esta acusación se basaba en la idea que los musulmanes tienen de Dios como creador del Bien y del Mal¹⁴²⁵. Una inscripción bilingüe hallada durante unas excavaciones en la antigua capital del reino la m , al- ra, y procedente de Palmira, datada entre 293-294, y en la que se citan los nombres de °Amr b. ° d (Amar) y la reina adam r (Zenobia) probaría la existencia de comunidades maniqueas árabes antes de la aparición de Mu ammad¹⁴²⁶.

¹⁴²³ Ibn Is q: 401-403, pp. 270-272.

¹⁴²⁴ P. Brown resume de manera lapidaria la situación en las ciudades dirigidas por los obispos: «La vida cristiana de la entidad política más grande del Mediterráneo [la Romania] se basaba en la concienzuda mediocridad de casi 2.000 obispos de esas características», *vid.*: P. BROWN, *El primer milenio...*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁴²⁵ A. DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁴²⁶ M. TARDIEU, «L'arrivé des manichéens...», *op. cit.*, pp. 15-24.

3.1. La «revolución» de la nueva moral

Donde se deja sentir la influencia de la tradición judeocristiana es en las costumbres, en cuya renovación se ve un intento por fijar unas señas de identidad propias del pueblo árabe, aunque hay que preguntarse hasta qué punto éstas lo son. Una de ellas es la circuncisión, cuya «recomendación» está vinculada a la reivindicación de la herencia de Abraham, si bien es una costumbre arraigada entre otros pueblos del Próximo Oriente.

En Occidente lo que más llama la atención es la pervivencia de la poligamia, si bien es algo que está contemplado en la Ley Judía, que es seguida en todo lo concerniente al matrimonio¹⁴²⁷. Existe un intento por ordenar estas conductas, creando una suerte de *corpus* legislativo. La institución matrimonial se convierte, por tanto, en un medio por el cual evitar el pecado de fornicación¹⁴²⁸, como única vía para poder determinar la filiación de los individuos. También se reconoce la figura de la concubina¹⁴²⁹, lo que supone, igual que en el resto de las sociedades mediterráneas contemporáneas, una sumisión de la mujer al hombre. Dentro de este «derecho de familia» está presente el divorcio¹⁴³⁰ siguiéndose en todo el precedente judío¹⁴³¹.

Las prohibiciones referidas a las cuestiones alimenticias deben ser puestas en relación con preocupaciones fitosanitarias ligadas a las condiciones ambientales en las que se desarrollaba la vida en Arabia¹⁴³². Sin embargo, fueron directrices que muchos musulmanes obviaron, en especial la referida a la prohibición de consumir vino¹⁴³³. Esto es achacado por los cronistas cristianos a la propia naturaleza de los árabes, que no respetaban ninguna ley, ni humana ni divina¹⁴³⁴.

La dimensión religiosa implica que se creen toda una serie de normas que pongan las bases para su ordenación. Una de las más importantes será el *awm* (=abstinencia) en el mes de Ramadán para los musulmanes y que vendría a marcar el inicio de la separación con el judaísmo en un intento por crear sus propias señas de identidad. Es un ayuno que se quiebra durante la noche, cuando les está permitido comer, beber, mantener relaciones sexuales, etc.¹⁴³⁵ También se hace alusión a la nueva dirección de la oración, hacia el sur, presentándose “puros” ante Dios¹⁴³⁶.

La idea del Paraíso transmitida por Mahoma fue lo que suscitó las mayores controversias por parte de nuestros cronistas. Dadas las condiciones de vida en Arabia, es normal que éste tenga un fuerte componente material¹⁴³⁷, lo cual es algo que contrasta con la mentalidad cristiana, máxime cuando la mayoría de los cronistas son clérigos. Lo que más les sorprende es su dimensión «sensual y grosera»¹⁴³⁸, en el que existe una gran abundancia, ejemplificada en los ríos de leche, vino y miel¹⁴³⁹ que se contraponen a la gloria en la sola contemplación de la divinidad en la que se basa la concepción del Paraíso cristiano.

Esta imagen quedaba reforzada por las huríes, que eran ofrecidas a los hombres que podían

¹⁴²⁷ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 29, p. 229. *Vid.* al respecto: Ex. 21, 10; Dt. 21, 15-17, entre otros.

¹⁴²⁸ Sebeos: § XXXI, p. 95.

¹⁴²⁹ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 29, p. 239.

¹⁴³⁰ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 29, p. 239.

¹⁴³¹ Dt 24, 1-4. Todos estos derechos sólo asisten a la parte masculina, nunca a la femenina: en ningún caso, ella puede divorciarse, como atestigua el lenguaje empleado en Q 2, 227-232; tampoco se permite la poliandria ni mucho menos que una mujer mantenga un harén particular. Sin embargo, sí puede pedir el *al q* (=repudio), siempre que exista una compensación.

¹⁴³² Para ver todas estas prohibiciones: Sebeos: § XXXI, p. 95; Agapios: p. 196, fol. 84v.

¹⁴³³ Agapios: pp. 242-243, fol. 108v.

¹⁴³⁴ *Crónica de Zuqn n*: 775 AD, AG. 932.

¹⁴³⁵ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 29, p. 229.

¹⁴³⁶ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 29, p. 229.

¹⁴³⁷ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴³⁸ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 28, p. 229; A. DUCCELLIER y otros, *Chretiens d'Orient...*, p. 106.

¹⁴³⁹ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 28, p. 229; Teófanos: AM 6122, 334; Constantino Porfirogeneta: 17, 34r.

yacer con ellas y les procuraban un placer infinito¹⁴⁴⁰, permaneciendo vírgenes, a lo que se une el marco lujoso¹⁴⁴¹ en el que se desarrolla la vida en el Más Allá. Pero éste sólo está reservado a los mártires que han perdido la vida en su lucha contra los enemigos¹⁴⁴². Las primeras referencias que tenemos acerca de la existencia del Paraíso en las fuentes cristianas orientales, datan de fines del siglo VIII e inicios del IX, no existiendo ninguna mención en las fuentes más primitivas, por lo que puede tratarse de una elaboración posterior con el fin de hacer más atractiva la idea de guerra santa.

Esta concepción puramente material del Más Allá se debe también a la ausencia de una mayor elaboración teológica como sucede en el cristianismo, gracias a la influencia de la filosofía grecorromana. Ello redundaría en el Islam como un mensaje destinado a un pueblo que no ha alcanzado una gran madurez cultural, pero que comienza a asomarse a otros mundos. Para los autores cristianos, la simplicidad de los sarracenos es lo que hizo que se adhiriesen a una religión con unos rudimentos teológicos tan pobres¹⁴⁴³, si se la compara con el bagaje que ya tenía la teología cristiana influenciada a su vez por la filosofía grecorromana y que llevó a los cristianos a adoptar un complejo de superioridad que los condujo a tratar a sus adversarios con actitud paternalista: «[...] muestra bien el complejo de superioridad de los cristianos, consistente en magnificar su lengua, en especial el siríaco, para despreciar el árabe, idioma sin títulos de nobleza»¹⁴⁴⁴. Y si existe un Paraíso, también existe un Infierno, del que no se dan muchos datos¹⁴⁴⁵, pero que al igual que en el cristianismo, es un lugar de expiación de los pecados. También se espera la llegada del Día del Juicio Final como fin de la Historia y la venida del Reino de Dios¹⁴⁴⁶.

4. EL APOCALIPTISMO COMO RESPUESTA

Todos los sucesos que se vivieron en el seno del Imperio fueron consecuencia de una reacción religioso-cultural que se materializó en la *literatura apocalíptica*, como una resistencia ante la posibilidad de que un Estado cristiano fuese ocupado de manera permanente por los musulmanes¹⁴⁴⁷. No sería tanto un género, sino una tipología/tipo que «a partir del esquema cronológico de la *septimania mundi* (la división en siete milenios que llevan desde la caída de Adán y Eva hasta la segunda venida de Cristo)»¹⁴⁴⁸, intenta revelar lo que sólo es conocido por la divinidad, lo que entronca con la concepción escatológica de la Historia, otro término que podría llevarnos a equívocos¹⁴⁴⁹. Los acontecimientos que se están viviendo son contemplados como anuncio del Juicio Final y la Parusía, por lo que se intenta maquillar los hechos adaptando el relato de las fuentes a la coyuntura histórica¹⁴⁵⁰. Lo que se busca es explicar la situación que están viviendo a causa de la conquista islámica y lo hacen intentando buscar los puntos en común con el pasado, pero, al mismo tiempo, tratando de convencer a los

¹⁴⁴⁰ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 28, p. 229; Teófanos: AM 6122; Constantino Porfirogeneta: 17, 34r.

¹⁴⁴¹ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 28, p. 229; A. DUCÉLLIER y otros, *Chrétiens d'Orient...*, pp. 157-158.

¹⁴⁴² Teófanos: AM 6122, 334; Constantino Porfirogeneta: 17, 34r.

¹⁴⁴³ A. DUCÉLLIER, y otros, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, p. 155.

¹⁴⁴⁴ A. DUCÉLLIER y otros, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹⁴⁴⁵ Dionisio de Tel-Mahr : § 28, p. 229.

¹⁴⁴⁶ Agapios: p. 196, fol. 84v.

¹⁴⁴⁷ A. CARIOTOGLOU, «Pseudo-Metodio de Patara. "Le temps d'Apostasie et du châtement des fils d'Ismaël"». *Graeco-Arabica*, II (1983), pp. 59-68, espec. 60.

¹⁴⁴⁸ J. P. MONFERRER SALA, «Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos 2001 (IV), pp. 51-74, *vid.* p. 55; A. CARIOTOGLOU, «Pseudo-Metodio de Patara...», *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁴⁹ J. P. MONFERRER SALA, «Tipología apocalíptica...», *op. cit.*, p. 55.

¹⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 59; A. DUCÉLLIER y otros, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

oyentes de que están ante un relato verídico¹⁴⁵¹.

Subyace una creencia en la intervención de Dios contra la que no se puede hacer nada, comparándose la fuerza de los árabes con un río¹⁴⁵². Son vistos como un castigo enviado por la divinidad para la expiación de los pecados¹⁴⁵³, tal vez en referencia a las distintas herejías que habían tenido lugar en el Imperio, entre las cuales, el monotelismo impulsado por el emperador Heraclio, tenía un lugar privilegiado. Se puede comprobar el miedo que existía entre las poblaciones ante los ataques de los invasores, aunque para algunos especialistas esto no sea más que una reacción exagerada, debida posiblemente a la confrontación entre las fuentes cristianas y las islámicas¹⁴⁵⁴.

Teniendo esto en cuenta, no es raro que se identifique a los árabes con el *Anticristo*¹⁴⁵⁵, figura que anuncia el establecimiento del gobierno de Cristo en la Tierra. Son todas claras señales que se interpretan como preludio del fin de los días, para unos autores que conocen los textos apocalípticos de las Escrituras, interpretados al albur de los acontecimientos contemporáneos. Cuando los cronistas, como es el caso de Teófanos, Agapios o Miguel el Sirio, se refieran a los desastres y fenómenos naturales que tuvieron lugar en Palestina durante y después de la conquista islámica, los conectaran con señales aparecidas en el cielo, como en los siguientes ejemplos:

En este mismo tiempo [i.e. 634], un terremoto ocurrió en Palestina; y allí apareció un signo en los cielos llamado *dokites*, en dirección Sur, mal presagio de la conquista árabe. Siguió moviéndose durante treinta días de Sur a Norte y tenía forma de espada¹⁴⁵⁶.

En el año 945 [i.e. 634] de los griegos, hubo un violento temblor de tierra, en el mes de *iloul*¹⁴⁵⁷, y después del terremoto apareció un signo en el cielo; se presentó bajo la forma de una espada, extendiéndose de sur a norte durante treinta días. A muchos les pareció que predecía la llegada de los *aiyoy* (i.e. los árabes)¹⁴⁵⁸.

Ese mismo invierno [666/667] hubo una inundación en Edesa y muchos hombres perecieron. Un signo apareció en el cielo¹⁴⁵⁹.

El patriarca Nicéforo hace mención a un fenómeno muy singular. Según cuenta, hubo un terremoto en Siria que causó una gran devastación, pero lo más reseñable de todo es que:

Algunos afirmaron que habían visto la tierra de Mesopotamia en Siria abrirse en una longitud de dos millas y emerger otra tierra desde el abismo como arenosa y blanquísima, y que de ésta surgió una mula hembra que con voz humana vaticinó la catástrofe de los árabes¹⁴⁶⁰.

Todo son anuncios de lo que está por venir. Por ello, no es baladí que se mencione una sima que conectaría con el Infierno, del que manó la arena del desierto en una provincia que se caracterizaba, justamente, por la riqueza de su suelo. Tampoco es por azar que el animal

¹⁴⁵¹ A. CARIOTOGLOU, «Pseudo-Methodio de Patara...», *op. cit.*, pp. 59 y 61.

¹⁴⁵² Agapios: p. 196, fol. 91v.

¹⁴⁵³ Dionisio de Tel-Mahr : AG 933, 26, p. 228; R. FLETCHER, *La Cruz...*, *op. cit.*, p. 29; N. A. KOUTRAKOU, «The image of the Arabs...», *op. cit.*, p. 217.

¹⁴⁵⁴ Juan de Nikiu: § CXI, 2; A. DUCELLIER y otros, *Chrétiens d'Orient...*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁴⁵⁵ A. CARIOTOGLOU, «Pseudo-Methodio de Patara...», *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁵⁶ Teófanos: AM 6124, 336. También alude este fenómeno Agapios: p. 194, fol. 83.

¹⁴⁵⁷ Último mes del calendario siríaco, equivalente al mes macedonio de Gorpaios, 19 agosto–17 septiembre.

¹⁴⁵⁸ Miguel el Sirio: II, XI, § IV, p. 414.

¹⁴⁵⁹ Teófanos: AM 6159, 351.

¹⁴⁶⁰ Nicéforo: § 69. Esta misma historia es recogida por Teófanos (AM 6241, 416), lo que prueba la existencia de una serie de imágenes comunes mediante las que se interpretan los acontecimientos que están viviendo en clave providencialista.

elegido sea una «mula hembra», teniendo en cuenta que esta especie híbrida se caracteriza por ser estéril. En el *Apocalipsis* de Sergio Ba ra se califica a los sarracenos de bárbaros y primitivos, como asnos salvajes¹⁴⁶¹. El asno estaba ligado en las culturas del Medio Oriente y Egipto con las divinidades del Inframundo. El Simún, el viento abrasador que sopla en los desiertos de esta zona, se decía que era provocado por el aliento del onagro¹⁴⁶². Se habría establecido el paralelismo con el Islam por esta identificación entre el animal con los espíritus malignos. Se trata de la simbología propia de la región, que no pierde su significado desde el paganismo, a pesar de la adopción del cristianismo como religión. El sustrato de las creencias semíticas previas a la cristianización no se había diluido, sino que continuaba siendo un marco de referencia para explicar la realidad.

Los fenómenos celestes pudieron darse en la realidad o no ser más que una invención *a posteriori* de los cronistas. Como fácilmente puede desprenderse de los fragmentos citados, estas señales son compartidas por autores de diverso origen e incluso adscripción religiosa. Unos son monofisitas siríacos, otros griegos ortodoxos, pero todos ellos tienen un punto en común: han sido derrotados por los árabes y algunos de ellos viven en el Califato. A pesar de que entre los autores musulmanes no hay mención a estos sucesos celestes, no quiere decir que fueran legos en la materia. Para interpretar la inclusión de estos fenómenos (sobre)naturales podemos echar mano de las teorías que en su momento aplicara el semiólogo y antropólogo Tvetan Todorov a la conquista española de América y a la relación entre los aztecas conquistados y los españoles conquistadores. Obviamente, su aplicación al contexto del Medio Oriente mediterráneo medieval podría ser visto como un anacronismo, pero creemos que las similitudes van más allá de la distancia temporal y geográfica entre ambos acontecimientos. Tanto la conquista española de América como la conquista islámica de Levante y Egipto supusieron la irrupción de un sistema ideológico que se impuso paulatinamente al preexistente, pero con una mezcla entre ambos.

Distingue T. Todorov dos niveles de comunicación: hombre-hombre y hombre-mundo. El primero de ellos se daría entre grupos que se consideran en pie de igualdad; sería el nivel de diálogo establecido, por ejemplo, entre las poblaciones grecoparlantes y las siríacas o coptas, porque se conocen los códigos que rigen a estos grupos. Sin embargo, el segundo nivel que señala el semiólogo franco-búlgaro, hombre-mundo, en el que las representaciones religiosas de la realidad tienen un papel fundamental, se entabla cuando el otro es un desconocido, al que no se sabe muy bien cómo calificar, por lo que no se dirigen directamente a ellos, sino a la divinidad, con el fin de encontrar alguna respuesta al desafío que plantean los invasores. Sería este el plano en el que se movieron los romanos ante la aparición de los musulmanes y de ahí que sea lícito pensar que se trate de elaboraciones posteriores: cuando el otro está definido, cuando goza de unos perfiles nítidos que permiten distinguirlos del propio grupo.

Pues bien. Es dentro de ese sistema hombre-mundo en el que cabe «traducir» la derrota, cuando hay que explicarla y acoplarla al conjunto de creencias propias, en este caso al lenguaje cristiano, labor de la que se encargaron los cronistas, muchos de ellos pertenecientes al clero. De este modo, lo que en un principio pudo aparecer como un acontecimiento singular, la conquista de una parte del Imperio por unos bárbaros o salvajes, ahora queda inscrito en una cadena de hechos, como parte del plan providencial. Por este carácter, por pertenecer a los designios divinos, la aparición de los árabes tendría que verse acompañada por toda una serie de signos anunciadores: presagios y profecías, en definitiva, el lenguaje con el que habitualmente Dios se había comunicado con sus fieles. De este modo, las derrotas romanas y las victorias de los árabes, en tanto que anunciadas y planeadas por Dios, eran algo inevitable, por lo que poco se podía hacer para evitarlo. Esta idea dejaba a salvo todo el sistema no sólo de creencias, sino de la articulación política y social nacida del cristianismo que regulaba en buena

¹⁴⁶¹ *Apocalipsis de Ba ra*: 1.4-5, p. 255.

¹⁴⁶² R. GRAVES, *La Diosa Blanca*, Madrid, 1983 (2 vols.), vol. 2, pp. 388-389.

medida la identidad no sólo de la Romania, sino también de aquellos cristianos que vivían bajo el Islam¹⁴⁶³. Es un determinismo que encaja dentro de lo que hemos dado en llamar «monoteísmo historiográfico», según el cual, todos los hechos están justificados en tanto que deben desembocar en el Juicio Final y la Salvación.

Fue el *Libro de Daniel* el que centró la atención de los cronistas en dos cuestiones claves: la desolación en lugar santo (Dn 9, 27) y la visión de las cuatro bestias (Dn 7), cuestiones que fueron extrapoladas al caso islámico, que fue visto como la señal última enviada por Dios antes del establecimiento de su reino eterno. Es la misma idea que encontramos en el *Apocalipsis* de San Juan (Ap 13) en el que aparecen los cuatro jinetes (Ap 6, 1-8), interpretados como el símbolo de todos los males que se cernirían sobre la Humanidad y que para los cristianos encarnaban los árabes. Otros libros que se tomaron como clave para interpretar los acontecimientos del siglo VII fueron los de Isaías y Jeremías, donde se habla también de la irrupción de los enemigos en Tierra Santa para su destrucción, tal y como se pone de manifiesto en la *Didascalia de Jacob*, donde el *Anticristo* recibe el nombre de *Hermolaos* que traería la «destrucción y el fin del mundo, y la grandiosa, gloriosa, terrible y erizante segunda Parusía del propio Cristo»¹⁴⁶⁴, y no sería difícil que fuese identificado con Mu ammmad, a la luz de lo que hemos venido refiriendo.

Sebeos hizo mención a las cuatro bestias en su *Historia de Heraclio*¹⁴⁶⁵ y por el tono en que se expresa debería llevarnos a reflexionar sobre el grado de colaboración que los invasores árabes encontraron entre los monofisitas una vez que se desvanecieron las primeras esperanzas. La llegada de los árabes es interpretada como un cataclismo que vino a acabar con lo existente. La fuerza con la que penetraron fue de una gran virulencia, lo cual es algo llamativo, en cierto modo, si tenemos en cuenta que está aún muy cercana en el tiempo la guerra romano-persa.

Entre los muchos textos apocalípticos, vamos a centrar nuestra atención en el *Apocalipsis del Pseudo-Methodio*. Vemos en él cómo se reitera la idea de la invasión como castigo por los pecados cometidos, incidiendo en las conductas sexuales desordenadas¹⁴⁶⁶. El castigo es extensible a toda la Cristiandad y de ahí que se presente un catálogo de todas aquellas tierras que han sufrido el azote del Islam¹⁴⁶⁷. Se detiene especialmente en la suerte sufrida por las poblaciones de Egipto, Siria y Palestina, que son las tierras que hacia fines del siglo VII habían sido conquistadas.

Son unos tiempos de incertidumbre, mencionando el pago al que estaban sometidos huérfanos y viudas¹⁴⁶⁸, dos de los sectores más débiles de la sociedad, abundando en la idea de que los árabes eran gentes ambiciosas y ávidas de botín. A lo que hay que sumar la obligación de tributar a la que son sometidos clérigos y monjes, que los convierten, además, en unos impíos. De resultas de todo esto, no es de extrañar que se refieran a ellos no como «hombres» sino como «hijos de la desolación»¹⁴⁶⁹. Que además profanan los templos al cohabitar en ellos con sus mujeres y celebrar sus ritos heréticos¹⁴⁷⁰. Hay que presuponerle al Pseudo-Methodio una cierta base histórica, lo que nos llevaría a preguntarnos acerca de si realmente los árabes respetaron o no los templos cristianos de las poblaciones conquistadas. Igualmente, en el *Apocalipsis del Pseudo-Anastasio* –un texto copto¹⁴⁷¹– hay una crítica a la reforma monetaria

¹⁴⁶³ T. TODOROV, *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid, 2010, p. 82.

¹⁴⁶⁴ *Didascalia de Jacob*: I.5.

¹⁴⁶⁵ Sebeos: § XXXII, p. 104.

¹⁴⁶⁶ *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XI, 6. f. 128b.

¹⁴⁶⁷ *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XI, 9. f. 129a.

¹⁴⁶⁸ *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XI, 14. f. 129b.

¹⁴⁶⁹ *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XI, 17. f. 130b.

¹⁴⁷⁰ *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XI, 18. f. 130b y 131a.

¹⁴⁷¹ Se le atribuye este Apocalipsis al patriarca Atanasio, el campeón contra la herejía arriana (§ II.). El arrianismo sigue constituyendo una de las bestias negras tanto para monofisitas como para ortodoxos, es la encarnación de todos los males, ya que niega la divinidad de Cristo, lo que supone su equiparación con el Islam.

llevada a cabo por el califa omeya °Abd al-Malik (ca. 690)¹⁴⁷² consistente en que «la imagen de la Cruz del Señor Nuestro Dios» fue sustituida por «el nombre de la Bestia», es decir, por el de Mu ammad, en copto *MAMETIOC*, cuyo valor numérico es 666¹⁴⁷³.

No menos interesante es la mención de cristianos apóstatas: «renegarán de Cristo, situándose por su propia voluntad junto con los infieles»¹⁴⁷⁴, incidiendo en la visión del Islam en sus inicios, más como una herejía cristiana que como una religión autónoma, en tanto que no parece haber ningún problema para que los monofisitas se acerquen a esta nueva confesión zafándose así de la presión ejercida desde Constantinopla. Lo que se está avanzando es el gobierno de los impíos¹⁴⁷⁵, que inaugurarán un período de catástrofes. Sin embargo, fueron aquellas zonas en las que existían comunidades que habían sufrido con mayor virulencia las persecuciones, las que se resistieron con mayor ahínco a la conversión, en tanto que era mucho mayor su espíritu de cohesión como comunidad que en zonas como, por ejemplo, los actuales Iraq o Irán¹⁴⁷⁶.

Frente a estas deserciones, los cristianos tuvieron que crear una nueva martirología con el fin de frenar esta hemorragia y de paso frenar la incipiente propaganda islámica¹⁴⁷⁷. Y es que fueron los prisioneros de guerra los primeros que apostataron. Jorge el Negro quizás sea uno de esos ejemplos de conversión al Islam siendo niño, para volver al cristianismo siendo adulto, con lo que se certificaba la superioridad de la fe de Cristo sobre la de Mu ammmad. Debemos señalar que esta historia se data en 650' aproximadamente¹⁴⁷⁸. Pero también tenemos el ejemplo contrario, el de aquellos soldados que pagaron con sus vidas la fidelidad a su fe. Este fue el caso de los conocidos como *60 mártires de Gaza* hechos prisioneros por °Amr ibn al-° después de la conquista de esta ciudad, quienes fueron llevados a Jerusalén para que apostataran y, ante su negativa, fueron ejecutados¹⁴⁷⁹.

Cuando el fin de los tiempos llegase, el emperador se pondría al frente de sus ejércitos para enfrentarse a los enemigos¹⁴⁸⁰. Habrá un avance por parte de los cristianos, que no será más que un espejismo, traducándose en la expulsión de los infieles y la restauración de la Iglesia, sobreviniendo un período de paz. Destruyéndose las tierras de Hebrón y Egipto, bases territoriales del monofisismo, junto con la cuna de los «Hijos de la Devastación», Arabia. Habrá una nueva oleada de enemigos que se cernirán sobre la Cristiandad, en este caso, oriundos del norte. «Antropófagos»¹⁴⁸¹ que podríamos asimilar a los eslavos y ávaros que en el 626 pusieron sitio a Constantinopla. Pero el Imperio será salvado por la voluntad divina, quien enviaría a un ángel para detenerlos¹⁴⁸². Es el preludio para el resurgimiento de los «Hijos de la Devastación», ya que entre ellos nacerá el «Falso Mesías»¹⁴⁸³ que vendrá al mundo en las ciudades malditas de Galilea¹⁴⁸⁴, mientras que el emperador estará en Jerusalén, donde tendría lugar la Parusía. Todo está envuelto en el simbolismo: el Gólgota, la reliquia de la Santa Cruz y la corona imperial, todos estos elementos tendrán su papel en la ascensión del emperador

¹⁴⁷² G. R. HAWTING, *The first dynasty...*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁷³ *Apoclipis de Ps. Atanasio*: IX.9, pp. 529-530; R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, pp. 283 y 284 n. 77.

¹⁴⁷⁴ *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XII, 3. f. 131a y 131b; A. CARIOTOGLOU, «Pseudo-Metodio de Patara...», *op. cit.*, p. 63.

¹⁴⁷⁵ *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XII, 8. f. 132a.

¹⁴⁷⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 342.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 347.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 351.

¹⁴⁷⁹ D. WOODS, «The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem», *ARAM Periodical*, 15 (2003), pp. 129-150, espec. 144-150.

¹⁴⁸⁰ *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XIII, 11. f. 133a.

¹⁴⁸¹ *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XIII, 18 y ss. f. 134a.

¹⁴⁸² *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XIII, 21. f. 134b y 135a.

¹⁴⁸³ *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XIII, 21. f. 135a.

¹⁴⁸⁴ Mt 11. *Apoclipis de Ps.-Metodio*: XIV, 1. f. 135^a; A. CARIOTOGLOU, «Pseudo-Metodio de Patara...», *op. cit.*, p. 64.

romano al cielo¹⁴⁸⁵.

Una vez más, se echa mano de las profecías veterotestamentarias. Jacob hace una predicción acerca de los descendientes de Dan, uno de los doce hijos del patriarca, a los que se identifica con los árabes. Menciona también a un «Mentiroso»¹⁴⁸⁶, que no cuesta mucho identificar con la figura de Mu ammmad, que es capaz de realizar milagros como si del verdadero Mesías se tratase. Esto será lo que los ayude a entrar en Jerusalén arrastrando a su paso a todos los demonios, ocasionando grandes pesares a la gente, lo que sería motivo para que muchos alcanzasen la salvación de la mano de Cristo.

Este relato nos muestra cómo hay una mezcla de historias junto a un conocimiento de la Biblia, ya que todas las citas están encaminadas a demostrar que los acontecimientos que se están viviendo han sido anunciados anteriormente y todo indica que el fin del mundo estaba próximo. Habíamos aludido anteriormente a la idea de estar ante un fin de ciclo, que se va prolongando y hace que se justifique la conquista a partir de una revelación de Dios a Jacob, en la que le prometía que sus descendientes serían «reyes y profetas» hasta la llegada del Profeta de La Meca, que vendría a poner el sello a las revelaciones y que todo concluiría cuando sus seguidores construyesen un santuario, la mezquita de al-Aqá en Jerusalén¹⁴⁸⁷, una leyenda apócrifa como se desprende del relato de Gn, 28, 14-15, en el que hace alusión al sueño del patriarca y a la promesa de Dios de extenderlos por la tierra.

Los *Apocalipsis* del siglo VII se hacen eco de la desorientación en la que vivían los cristianos ante la irrupción de un poder desconocido, que encaran con una sensación de transitoriedad. En el siglo siguiente, esa sensación se esfuma, por lo que se pasa de la literatura apocalíptica a la polémica, lo cual no significa que aquella desaparezca. Aparecerán *Apocalipsis* cuando la situación política sea incierta para la comunidad cristiana¹⁴⁸⁸: las guerras civiles en el Califato o los momentos de graves crisis que se vivieron en el siglo X, con la pujanza de jefes militares turcos que amenazaban seriamente la estabilidad política, junto con los movimientos centrífugos que llevaron a la fragmentación del Califato ább sí. Podría esperarse una actualización del lenguaje en la tipología apocalíptica y, sin embargo, a lo largo del tiempo se aprecian los mismos motivos, con algunas variantes propias de la época en la que está escrita la obra. Forma parte de ese sustrato común la esperanza de que el fin de los ismaelitas estaba próximo. Es la idea que subyace, entre otros, en el *Apocalipsis del Ps.-Esdras*. Otro de los rasgos comunes será el de hacer protagonistas de la revelación a personajes bíblicos o pertenecientes a los primeros tiempos del cristianismo. Se trata ante todo de validar, de legitimar el mensaje escatológico cristiano: todo lo que estaba sucediendo ya había sido anunciado y entraba dentro del plan providencial que hacía de la Parusía y el Juicio Final una culminación.

Se mantiene la sucesión de las bestias como uno de los rasgos que definen el momento. En el *Apocalipsis del Ps.-Esdras* se identifica a la Persia de Cosroes II con un toro de tres cuernos «con el derecho lucha, con el izquierdo destruye y con el de en medio esparce los desechos»¹⁴⁸⁹. Heraclio es el cachorro de león que debe derrotar al toro/Cosroes, cumpliendo con el papel que la tradición cristiana y la propaganda áulica le habían reservado como el vencedor en una guerra sagrada contra el paganismo. En este *Apocalipsis* se le hace entrar con su ejército en la Tierra Prometida, remarcando el carácter de «pueblo elegido» que también se arrogaban los romanos, para ejercer como un gobernante severo pero justo. Jerusalén es, como

¹⁴⁸⁵ Encontramos aquí una fuerte reminiscencia antigua. Según las leyendas, los emperadores muertos ascendían a los cielos; en este caso vemos cómo los poderes celestiales y terrenales se unían de nuevo, ya que éste procedía de aquél. Podemos inferir que el emperador al que se refiere el relato del *Pseudo-Methodio* es Heraclio: es él quien reconquistó Jerusalén a los persas y con ella precisamente la reliquia de la Santa Cruz.

¹⁴⁸⁶ *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XIV, 8. f. 136a.

¹⁴⁸⁷ M. GIL, *A History...*, op. cit., p. 100.

¹⁴⁸⁸ B. ROGGEMA, *The Legend...*, op. cit., pp. 62-63.

¹⁴⁸⁹ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, op. cit., p. 276.

ciudad central de la Cristiandad, el culmen de toda la escenificación en torno a la figura de Heraclio; pero curiosamente, éste no será el punto y final. El Ps.-Esdras no hace ascender al emperador a los cielos desde el Gólgota, sino que hace que retorne a Constantinopla, la ciudad de las siete colinas. Con este detalle, se resta importancia al papel representado por el emperador en la escatología cristiana, sobre todo teniendo en cuenta todos los acontecimientos que se sucederían *a posteriori*. Con un Califato asentado sobre Siria-Palestina y Egipto, difícilmente se podía hablar del «fin de la Historia» con la restauración de las reliquias en Jerusalén¹⁴⁹⁰.

La entrada del Islam desde el Sur rompe con la tranquilidad temporal que representó la restauración romana: tres semanas y media, según el Ps.-Esdras. Establece una contraposición entre el carácter bélico que tiene –lo que presenta a todas luces– como una migración: «un guerrero con numerosa gente» y los beneficios que tuvo para Tierra Santa. La paz que representó ese nuevo gobierno también contrasta con el romano, del que no se dice que garantizara la prosperidad más allá del sometimiento al tributo o la reconstrucción de las murallas de Fenicia o la masacre de Damasco «por su revuelta»¹⁴⁹¹, que se citaban para el caso de Heraclio. Es un posicionamiento por parte del autor de este *Apocalipsis* que no deja de ser llamativo, ya que no carga las tintas sobre la maldad de ese pueblo venido desde el Sur. Una posible explicación a este hecho sería el acomodo que muchos cristianos encontraron en la nueva sociedad, sin la amenaza constante de las acusaciones de herejía. La duración de este gobierno de paz es incluso más prolongada que la restauración heracliaca. El Ps.-Esdras la fija en tres años y siete meses, cuando se cumple el ciclo antes de un nuevo cambio. Una guerra civil en el Califato se convierte en el punto de inflexión, en el que se producirá el Juicio: cuando todos se enfrenten contra todos, Dios bajará a la Tierra¹⁴⁹². Si se acepta la interpretación que hace Hoyland del *Apocalipsis* y que se ha seguido en estas páginas, la lucha a la que se refiere el autor sería la guerra civil desencadenada durante el califato de ^cAbd al-Malik o quizás sea una alusión a la revolución ^cabb si (ca. 749-750)¹⁴⁹³.

Este punto establece una característica que debería ser resaltada como propia de la apocalíptica escrita por los cristianos que vivían en el medio islámico. Los acontecimientos son interpretados a la luz de su propia Historia. Esa interpretación ya no la marcan los emperadores romanos y los hechos que tienen lugar en la Romania, sino que son los califas y sus políticas los que tienen un efecto más directo sobre estas comunidades. La figura del «emperador de los últimos días» carece de todo sentido para aquéllos que lo ven como un personaje completamente ajeno a su realidad. Sin embargo, esta afirmación no puede ser tomada como una regla invariable. En *Apocalipsis* posteriores vuelve la figura del «emperador de los últimos días», pero lo hace movido por el contexto de guerra abierta entre la Romania y el Califato. Es esa circunstancia, unida a otras, lo que hace que dentro del pensamiento apocalíptico, vuelva a cobrar protagonismo el emperador romano.

Es el caso del *Apocalipsis de Ba ra* en sus dos recensiones siríacas, la oriental y la occidental (nestoriana y jacobita, respectivamente). Sendas tradiciones textuales tienen una fuerte carga anti-islámica, fruto del momento en el que fueron escritas, el siglo noveno en Iraq, quizás como respuesta a la política religiosa del califa al-Mutawakkil (847-861). En el año 850 se produjo una rebelión en la ciudad siria de ^{im} por los abusos tributarios, sofocada a sangre y fuego, y que tuvo como sus principales víctimas a los cristianos. A esta revuelta le siguió una

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 277.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*

¹⁴⁹² *Ibid.*

¹⁴⁹³ Otra posible datación para este texto llevaría a los siglos XII-XIII, en el marco de las luchas entre ^fimíes y ^{sel}uquies o mamelucos. Otros, como J.-B. Chabot, optan por fechar el *Apocalipsis del Ps.-Esdras* en el siglo VIII, pensando que la mención al ataque a Constantinopla hace referencia a los fracasos árabes de 668-669 o 715-717. Vid.: M. DEBIÉ, «The Apocalypse of Pseudo-Ezra», en D. Thomas y B. Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations*, vol. 1, pp. 239-241, espec. p. 240.

serie de terremotos, entre 856/857-859/860, que afectaron a diversas regiones, especialmente al sur n¹⁴⁹⁴. Es significativo que Sergio Barera reciba la revelación en el Sinaí, uno de los principales centros de peregrinación del mundo cristiano y foco de la vida eremítica. Pero tampoco se puede perder de vista la gran carga simbólica del lugar, que conecta la figura de este monje con la de Moisés, estableciendo una correspondencia entre el tiempo bíblico y el tiempo al que se refiere el relato, es decir, el siglo VII; conectando la *Alianza* con el anuncio de la irrupción de los musulmanes en escena, con lo que volvemos a esa idea de culminación de la Historia a la que se hacía referencia anteriormente.

La sucesión de imágenes que evoca el autor del *Apocalipsis* para indicar la sucesión de las etapas hasta llegar al momento del Juicio y establecimiento del Reino de Dios, es muy similar a la evocada en otras obras del género. No obstante, a pesar de que juegue con una simbología más o menos similar a los *Apocalipsis* anteriores, hay algunos rasgos que le dan a este texto un aspecto particular. En primer lugar, señala una bestia blanca con doce cuernos simbolizando el reino de los hijos de Ismael, partiendo de la promesa que Dios le hizo a Abraham tras escuchar sus plegarias por el hijo tenido con Agar: «Doce jefes engendraré y haré de él un gran pueblo» (Gn 17, 20)¹⁴⁹⁵. Como se verá en el capítulo siguiente al tratar de la conquista islámica de Siria-Palestina, se establece un paralelismo entre las 12 tribus de Israel y las 12 tribus de Ismael, que nace de la necesidad de dar una explicación a lo que para la casi totalidad de cronistas fue la nueva conquista de la «Tierra Prometida», cuya legitimación era una nueva «Alianza» con un pueblo distinto por los pecados de judíos primero y cristianos después.

En busca del contraste, a la bestia blanca le sigue la bestia negra que se sitúa en Babel¹⁴⁹⁶, el lugar en el que Dios confundió las lenguas para castigar a los hombres que quisieron construir una torre (Gn 11, 1-9), ejemplo de obra inacabada y maldita¹⁴⁹⁷. El color negro era la enseña de los *ʿabbāsīs*; de ahí que se pueda pensar en Bagdad como la Babel islámica. La capital del Califato se había convertido desde su fundación en un foco de atracción comercial en el que confluían personas venidas de todo el mundo. La versión siríaca occidental es más explícita, al identificar a la bestia negra con los «hijos de Hāšim, hijo de Muʿammad»¹⁴⁹⁸. El término «*hāšimiyya*» se aplicaba en la época *ʿabbāsī* a la familia del Profeta y en especial a los Ban *ʿAbbās*, si bien en un principio tuvo connotaciones mesiánicas¹⁴⁹⁹ que no habría perdido del todo en el momento en que se redactó el *Apocalipsis de Barera*. Esta alusión lleva a plantear la influencia de la escatología islámica en la cristiana siríaca, fruto de la «convivencia» en un mismo espacio. Así, se confirma parte de la hipótesis planteada anteriormente: para los cristianos del Califato, la referencia deja de ser la Romania para ser el mundo islámico. No obstante, fueron estos cristianos quienes mantuvieron vivos los nexos de unión entre el pasado romano que conforma su identidad –en virtud de su religión– y el Islam, que marca el contexto social en el que viven¹⁵⁰⁰.

La influencia de la apocalíptica islámica no se queda ahí. En este *Apocalipsis* también tiene cabida el Mahdī, hijo de Fātima, bajo la forma de un toro con cinco cuernos y que se asienta en Assur. Con su aparición se iniciará un reinado de paz que marcaría el final del gobierno de los «hijos de Ismael»¹⁵⁰¹. La figura del Mahdī (=El Guiado) se convierte en un contrapeso al poder del califa; no obstante, al igual que el Mesías judío, acabará convirtiéndose en una esperanza para un futuro lejano. Esto está muy en relación con el Imanato que propugnan los *shīʿīs*, de corte eminentemente moral y religioso: el líder de la *Umma* debía ser el más piadoso de entre

¹⁴⁹⁴ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, pp. 296-297.

¹⁴⁹⁵ *Apocalipsis de Sergio Barera*: 3.12, p. 259 y 3.12, p. 323.

¹⁴⁹⁶ *Apocalipsis de Sergio Barera*: 3.12, p. 257.

¹⁴⁹⁷ M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona, 2005, p. 281.

¹⁴⁹⁸ *Apocalipsis de Sergio Barera*: 3.13, p. 323.

¹⁴⁹⁹ B. LEWIS, «*Hāšimiyya*», *ET* 3 (1986), p. 265.

¹⁵⁰⁰ G. FOWDEN, *Before and after...*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁵⁰¹ *Apocalipsis de Sergio Barera*: 3.14, (pp. 259-261); 3.14, p. 323.

los musulmanes. Muy poco a poco, hasta su culminación en el siglo IX, el Iman histórico acabaría por convertirse en la esperanza escatológica de la venida del Mahd ¹⁵⁰². El autor cristiano se hacía eco así de una tradición que estaba arraigando en el mundo islámico como soporte ideológico de los [°]abb síes. Echan mano de dos ^{ad} -es según los cuales, el Profeta habría sentenciado que el Mahd sería descendiente suyo a través de Fíma, como restaurador de la religión verdadera y la justicia ¹⁵⁰³. Con su aparición en escena, el autor del *Apocalipsis de Ba ra* está adoptando como propia la imagen que en el mundo islámico había de los omeyas como malos musulmanes. De un modo u otro, se asume como propia esta figura por parte de los cristianos, incorporándola a su ciclo escatológico.

Este mesías de la estirpe de Mu ammad forma parte de la cadena, pero no es el eslabón último. Aquí podría establecerse un paralelismo con la escatología judía y la espera de dos mesías. El tiempo del Mahd, hijo de Fíma, habría de pasar y ser sustituido –en esa sucesión que se le muestra a Sergio Ba ra en el Sinaí– por los «hijos de Sufy n» que debían aparecer por el Oeste, para resucitar el reinado de los hijos de Ismael. Si bien el fondo es común en las dos recensiones, divergen en las formas. Según la siríaca oriental, la aparición habría adoptado la forma de una pantera ensangrentada ¹⁵⁰⁴, mientras que en la occidental sería un cordero con piel de lobo ¹⁵⁰⁵. Esto último no deja de ser un contrasentido, ya que estaría indicando una bestia/poder en apariencia fiero pero que en realidad no lo sería; contrasta asimismo con el salvajismo que transmite la imagen de la pantera. Se podría concluir que existe una diferencia de fondo entre las dos versiones del *Apocalipsis* nacida de dos contextos muy diferentes. Con la expresión «hijos de Sufy n» se estaría refiriendo a los partidarios de los omeyas. Según creencia extendida durante los primeros tiempos del nuevo califato, los partidarios de la dinastía depuesta pretendían marchar desde Damasco (al O.) contra la ciudad de K fa ¹⁵⁰⁶. Una vuelta de tuerca podría llevarnos asimismo a pensar que se trata de una alusión a los emires andalusíes. Puede parecer una mención *a priori* fuera de lugar; no obstante, esta posibilidad encaja perfectamente teniendo en cuenta el contexto en el que fue escrita la obra (posiblemente en el último cuarto del siglo IX). Durante el reinado del emperador Teófilo (829-842) se produjo un intercambio de embajadas entre Constantinopla y la corte cordobesa de [°]Abd al-Ra m n II (822-852), entre cuyas motivaciones estaba la de erigir un frente anti-[°]abb sí para frenarlos en Oriente ¹⁵⁰⁷. La posibilidad de un desembarco omeya podría ser bien visto en la parte occidental del Califato, donde había estado la base del poder de la primera dinastía del Islam. Por el contrario, en la oriental no sería tan bien recibida y de ahí la imagen de la pantera ensangrentada.

Esta sería la parte «política», que no se entiende sin el contexto escatológico. Igual que el Mahd se carga de significado gracias a los tradicionalistas pro-[°]abb síes, éstos tienen que crear un antagonista, papel que desempeña el Sufy n. Este arquetipo habría nacido tomando como punto de partida los acontecimientos que desembocaron en la destrucción del santuario de la

¹⁵⁰² F. E. PETERS, *Hijos de Abraham...*, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹⁵⁰³ Ya en elaboraciones posteriores de la figura del Mahd, los tradicionalistas musulmanes hacen coincidir al mesías islámico con la segunda venida de Cristo. Unas tradiciones afirman que ambos rezarían juntos, mientras que otras, anónimas, aseguran que el Mahd cedería su liderazgo a Jesús, *vid.*: W. MADELUNG, «al-Mahd», *EI*² vol. 5 (1986), pp. 1230-1238.

¹⁵⁰⁴ *Apocalipsis de Sergio Ba ra*: 3.15, p. 261.

¹⁵⁰⁵ *Apocalipsis de Sergio Ba ra*: 3.15, p. 323.

¹⁵⁰⁶ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 296.

¹⁵⁰⁷ Sobre esta cuestión, *vid.*: C. MARTÍNEZ CARRASCO, *Al-Andalus y el Mediterráneo oriental. Relaciones, contactos, intercambios y visiones*, Trabajo Fin de Máster presentado en la Universidad de Granada en septiembre de 2011; E. MOTOS GUIRAO, «Las relaciones entre al-Andalus y Bizancio», en Á. Suárez Márquez (coord.), *Almería, "puerta del Mediterráneo" (ss. X-XII)*. Sevilla, 2007, pp. 161-202.

Ka'aba en La Meca durante la rebelión de Ibn al-Zubayr (ca. 692)¹⁵⁰⁸, encarnando la impiedad de los omeyas. En esa dialéctica Mahd -Sufy n , el autor cristiano se encuentra en un terreno conocido. Es un enfrentamiento que conoce porque también pertenece a la tradición apocalíptica cristiana, en la que existe un enfrentamiento entre Cristo y el Anticristo. Ambas tradiciones, a pesar de las posibles divergencias entre ellas, tienen un lenguaje común fruto de unos orígenes más o menos también comunes, como religiones basadas en la esperanza escatológica. Por esas similitudes, ciertos rasgos son asumibles por los cristianos y viceversa, algunos postulados cristianos son incorporados por los musulmanes, creando una cultura permeable en el Oriente Medio, al menos hasta el siglo XI.

La mención más extraña en esta obra tan compleja es la referencia que se hace al carnero o al macho cabrío que aparece en Qatar¹⁵⁰⁹, que simbolizaría una revuelta anti-^cabb sí. Es curiosa esta alusión a Qatar, ya que en estos momentos, según las fuentes de las que disponemos, es una zona de escasa relevancia. El modelo que toma el autor del *Apocalipsis de Sergio Ba ra* es de una de las visiones de Daniel, un relato en el que los protagonistas son un carnero y un macho cabrío que se enfrentan, resultando vencedor el segundo (Dn 8, 1-14). Pero lo que ayude a comprender el porqué de incluir esta visión del profeta del Antiguo Testamento en la obra que nos ocupa es la explicación que da el arcángel Gabriel a Daniel acerca del significado de la lucha entre los dos animales. Lo que trae de nuevo a la primera línea es el enfrentamiento entre Oriente (el carnero) –que en el caso veterotestamentario representan los reyes de Media y Persia– y Occidente (el macho cabrío) –que sería el rey de Grecia, según el libro de Daniel– (Dn 8, 20-21). Es otra versión de la sucesión de los Imperios presente en este texto bíblico. Pero lo más destacado es la advertencia que hace Gabriel acerca del surgimiento de «un rey insolente» que llevará a su culminación lo que se describe como un tiempo de pecado, en la que «el pueblo de los santos» (los verdaderos creyentes) sería destruido. Afirmo asimismo, que ese rey impío «se alzará contra el príncipe de los príncipes, pero será quebrantado, y no por mano de hombre» (Dn 8, 25).

Volviendo al contexto islamo-cristiano que refleja el *Apocalipsis de Sergio Ba ra*, ese carnero/macho cabrío es el anunciador del *príncipe de los príncipes* contra el que se tiene que enfrentar, es decir, un anuncio de la llegada del segundo Mesías. Una figura que llegará, pero encarnando la tradición islámica. Según el autor cristiano de este Apocalipsis, la sexta bestia que debía llegar era el león en el que se personificaba el segundo Mahd , con una novedad: era descendiente de ^c ĩša. En oposición al Mahd , hijo de F ĩma, se inauguraba un período de persecución contra judíos y cristianos, un castigo por haber abandonado la verdadera religión. Anunciaba grandes desastres, muy superiores a los vividos por el pueblo judío durante la época de Nabucodonosor y sus sucesores¹⁵¹⁰, es decir, el período del Cautiverio en Babilonia. Se puede ver, en primer lugar, cómo se respetan las tradiciones ^cabb síes acerca del Mahd , ya que sigue siendo descendiente del Profeta Mu ammad, en este caso un descendiente directo, en tanto que hijo de su tercera esposa, la favorita después de ^c ad a, la madre de F ĩma, aunque no tuviera descendencia con ella. Lo que se plantea en este *Apocalipsis* es el enfrentamiento entre las dos ramas de la familia del Profeta, en los argumentos de los partidarios de ^cAl , tanto chiíes como los propios ^cabb síes, que acusaban a ^c ĩša de negarse a aceptar a aquél como el legítimo sucesor del Profeta, designado por él antes de morir¹⁵¹¹. Por tanto, al tratarse de un gobernante ilegítimo, ese segundo Mahd sería el equivalente al falso Mesías que encontramos también en la escatología judeocristiana.

¹⁵⁰⁸ W. MADELUNG, «Sufy n », *IE* vol. 12 *Suppl.* (2004), pp. 754-756; G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, *op. cit.*, pp. 48-50; C. F. ROBINSON, «The rise of Islam, 600-705», en C. F. Robinson (dir.), *Cambridge History of Islam...*, *op. cit.*, pp. 171-225, espec. 217-218.

¹⁵⁰⁹ *Apocalipsis de Sergio Ba ra*: 3.16, p. 261; 3.16, p. 325.

¹⁵¹⁰ *Apocalipsis de Sergio Ba ra*: 3.17, p. 261; 3.17, p. 325.

¹⁵¹¹ R. RODED (ed.), *Women in Islam and the Middle East. A reader*. Londres-Nueva York, 1999, p. 58.

A esos tiempos violentos de este Mahd habría de seguirle el «hombre vestido de verde», encarnando al último reino de los Hijos de Agar, tras el cual desaparecería la Tierra¹⁵¹². La clave para entender el significado de esta parte de la profecía y su relación con la anterior, debemos buscarla en los acontecimientos políticos que sacudieron el Califato durante la primera mitad del siglo IX. Partimos del verde que identifica a este último personaje. Se trataría del color que adoptaron como enseña los ^oabb sies durante el reinado de al-Ma^om n en sustitución del negro, que distinguía a esta dinastía desde la toma del poder (ca. 750). El cambio de color no es algo baladí y coincide con un hecho que trasciende a lo meramente político. Los comienzos del reinado de este califa estuvieron plagados de revueltas en diferentes partes del Califato, una de ellas en Iraq, en la que se proclamó a un ^oalí como califa, lo que equivalía a auparlo al trono a uno de los descendientes de ^oAl y F^o ima. Cuando al-Ma^om n logró sofocar la revuelta, se comprometió a nombrar a un ^oalí como su sucesor¹⁵¹³, un gesto por el cual se devolvía a la familia directa del Profeta el gobierno del Califato, lo que equivalía a allanar el terreno para el advenimiento del Mahd. Hostil a los descendientes de ^oAl, Mutawakkil procedió a la destrucción de la tumba de Husayn en Kerbala (ca. 850), uno de los principales lugares de peregrinación del chiísmo, paso previo para lanzarse contra judíos y cristianos¹⁵¹⁴. Si todo esto lo traducimos al lenguaje escatológico, el Mahd hijo de ^o ĩša sería al-Mutawakkil, mientras que el hombre de verde sería el legítimo califa, perteneciente a los ^oal es, que debía destronarlo para restablecer el orden.

Como ya se dijo al hablar del Mesías islámico, su venida coincidiría –según las tradiciones islámicas– con la Parusía. Por eso se alude al rey vestido de verde como el restaurador de la Iglesia, ya que en algunas de esas tradiciones islámicas se afirmaba que el Mahd entregaría su poder a Cristo, simbolizando así el fin del Islam. En el siguiente pasaje ya se aprecia la contribución propia de la escatología cristiana, con la aparición del emperador romano, montado en un carro ornamentado, en triunfo, que debía gobernar sobre todos los pueblos de la Tierra hasta el Día del Juicio¹⁵¹⁵. Con esto se evidencia aún más el triunfo del cristianismo sobre la fe islámica. Y eso queda más que claro en la descripción que hace de la visión que le permiten a Sergio Ba^o ra acerca del Juicio Final. El monje asciende al cielo –en espíritu, dejando atrás el cuerpo–, un privilegio que sólo le es concedido a unos pocos elegidos. Conoce al «Viejo de los Días», es decir, a Cristo¹⁵¹⁶. Ve cómo los justos entran en el Paraíso donde están Adán y Eva, Enoch, Abraham, Isaac y Jacob, Moisés, Aaron el sacerdote y el resto de profetas. Contempla los doce tronos de los Apóstoles y los asientos de los mártires, y escucha a David cantando el Aleluya¹⁵¹⁷. Mediante esta vía, se pone de manifiesto que, a pesar de los préstamos cogidos de la escatología islámica, los destinatarios últimos son los cristianos. La salvación sólo le corresponde al verdadero pueblo elegido por Dios, al que sólo pertenecen quienes están dentro de la Iglesia.

Esa idea de la superioridad del cristianismo sobre el Islam es una constante en la tipología apocalíptica, ya que de otro modo no se entendería la elaboración de este tipo de obras. Es ese carácter de «literatura de emergencia» lo que define a estos *Apocalipsis*. La citada *Vida de Basilio el Joven* es un ejemplo de literatura híbrida, a medio camino entre la apologética y la apocalíptica. En la versión que da de cómo sería el Juicio Final, los árabes tienen un papel destacado como corresponde al principal enemigo de la Romanía. Es llamativo cómo no se refiere a ellos como musulmanes, sino como agarenos (*Ἀγαρηνοὶ*) o ismaelitas (*Ἰσμαηλιτῆς*). Lo

¹⁵¹² *Apocalipsis de Sergio Ba^o ra*: 3.18, p. 261; 3.18, p. 325.

¹⁵¹³ D. SOURDEL, *L'État impérial des califes abbassides, VIII-IX siècle*. París, 1999, p. 98; H. KENNEDY, *La corte de los califas*. Barcelona, 2008 p. 150.

¹⁵¹⁴ D. SOURDEL, *L'État impérial...*, op. cit., p. 152; H. KENNEDY, *La corte...*, op. cit., p. 308.

¹⁵¹⁵ *Apocalipsis de Sergio Ba^o ra*: 3.19, p. 261; 3.19, p. 325.

¹⁵¹⁶ *Apocalipsis de Sergio Ba^o ra*: 3.30, p. 263.

¹⁵¹⁷ *Apocalipsis de Sergio Ba^o ra*: 3.24-36, p. 327.

llamativo es que habla de οἱ Ἰ μ ῖ ἰ οἱ Ἀ ἰ¹⁵¹⁸, ¿entiende que son dos grupos diferentes o simplemente hace una contraposición de los dos términos? Lo único que queda claro es que no los considera un grupo religioso diferenciado.

Alude a que ya antes de la llegada «de la cruz salvadora» (el cristianismo), los ismaelitas, al igual que los judíos, eran unos tercios que se jactaban de tener por padre a Abraham y llamaban a Dios grande y se mostraban arrogantes e insolentes ante Quien ha creado el cielo y la tierra. Sobre Mu ammad/ μ sólo dice que lo tienen por el gran profeta de Dios, que tienen puestas en él vanas esperanzas de salvación y que tratan a los demás profetas con arrogancia¹⁵¹⁹. Pero que cuando ven el tremendo y venerable (gr. ὁ ἰ μ) signo de la cruz en todo su esplendor –según narra el hagiógrafo– los agarenos no pueden sino reconocer la superioridad del cristianismo y la oscuridad que rodea a sus creencias. Los agarenos –señala el autor de la *Vida de Basilio*– conocen el cristianismo de manos de los propios cristianos, pero ellos se han mostrado desdeñosos. Pone en boca de los árabes el reconocimiento del cristianismo como la verdadera fe: el signo que Dios ha puesto en el cielo, en el lugar del Juicio significa que «Él se ha anunciado a través de los cristianos, al que llaman Jesucristo, y es él quien juzgará a toda la Tierra»¹⁵²⁰. Cuando llegue el momento del Juicio, reconocerán que μ no era el gran profeta de Dios y por ello serán condenados. Y eso se reflejará en su apariencia física: ennegrecerá su aspecto y sumamente feos, y de sus caras, por la ansiedad, exudarán un hedor como de «cama de juncos»¹⁵²¹. Los árabes son juzgados como asesinos (gr. μ Ἀ ὀ) y los presenta como unos oportunistas que pretenden convertirse a la verdadera fe cuando ven que la suya ha sido completamente puesta en entredicho¹⁵²².

5. ETIOPÍA Y EL NACIMIENTO DEL ISLAM

¿En qué modo pudo influir en los musulmanes la Hégira de 615 a Etiopía?

Los axumíes aparecen mencionados en la Historiografía bizantina desempeñando un papel fundamental en los juegos políticos entre los siglos VI-VII. Incluso se cuenta entre los primeros en recibir el Cristianismo, una nueva reina entre Makeda y 'Esat, la reina Candance, mencionada en los *Hechos de los Apóstoles*. Este personaje tuvo conocimiento de la nueva fe a través de un siervo suyo con el que se encontró el apóstol Felipe mientras aquél regresaba de Gaza¹⁵²³. Según la tradición etíope esta región costera de Palestina le fue entregada a Menyelik por su padre Salomón. Esta entrega legendaria se refiere al punto final de las rutas caravaneras que tanto a través de Arabia como de Egipto, llevaban los productos del Índico hasta el Mediterráneo.

Ya en esta historia de la reina Candance tenemos una prueba de lo que será una constante cada vez que nos refiramos a Ax m: la confusión. Al igual que veíamos anteriormente con la palabra n, candance también es un título real y no un nombre propio¹⁵²⁴. Además, no sería una soberana etíope sino de Meroé, reino nubio aliado de los romanos. El desconcierto vendría

¹⁵¹⁸ *Vida de Basilio el Joven*: IV § 36, p. 414 (trad. 415).

¹⁵¹⁹ *Vida de Basilio el Joven*: IV § 36, p. 414 (trad. 415).

¹⁵²⁰ *Vida de Basilio el Joven*: IV § 36, p. 416 (trad. 417).

¹⁵²¹ *Vida de Basilio el Joven*: IV § 36, p. 416 (trad. 417).

¹⁵²² *Vida de Basilio el Joven*: IV § 37, p. 418 (trad. 419).

¹⁵²³ Hch.: 8, 26-40.

¹⁵²⁴ Juan de Nikiu menciona en su *Crónica* a una reina abisinia llamada Candance, contemporánea de Alejandro Magno, de la que resalta su gran inteligencia, intentado buscar antecedentes históricos para la soberana que aparece en el NT, al tiempo que incluye a Abisinia entre los reinos que habrían recibido la cultura helenística, reclamándose como parte de las «naciones civilizadas» de la Antigüedad Tardía. *Vid.*: Juan de Nikiu: § LIX, p. 282-283.

marcado por las similitudes existentes entre nubios y etíopes, tanto por el color de la piel como por la forma de hacer la guerra. Y es esta última la que en la mayoría de los casos determina el conocimiento de los pueblos. Las fuentes del ámbito helenístico, tanto de lengua griega como copta –en el caso de Juan de Nikiu– nos hablan indistintamente de los ω (indios), etnónimo aplicado también a los yemeníes, y de los $\tilde{\omega}$ (etíopes). Esta identificación es fruto de la concepción ptolemaica de la Tierra, según la cual ambos territorios estarían unidos. Otra posibilidad que cabe, dado el conocimiento a través de los comerciantes y navegantes que transitaban la ruta del Índico-Mar Rojo, es que se trate de un mismo grupo étnico. Y ya que se mencionan cuatro reinos de los etíopes, los más alejados de Egipto, y tres de los indios, más próximos a la provincia romana¹⁵²⁵, tiene más visos de realidad el mestizaje de los *etíopes* africano-semítas, mientras que los enclaves atribuidos a los *indios* podrían ser emporios comerciales yemeníes.

De hecho, primero los romanos y más tarde los bizantinos, tuvieron un observatorio privilegiado en la isla-santuario de Filas, en el Nilo, cerca de la ciudad de Elefantina, donde recibían culto unas divinidades que los autores romano-bizantinos identificaban con Isis y Osiris junto con Príapo, además de ser lugar de sacrificios que los blemios ofrecían al Sol¹⁵²⁶ y que no habrían perdido a pesar de las presiones de cristianos y musulmanes¹⁵²⁷. Esta misma tribu, a la que los árabes llamarán *be a*, aparece mencionada por Olimpiodoro de Tebas, quien alude a la presencia de «jefes tribales y profetas de los bárbaros cerca de Talmis (es decir, los blemios) [...]»¹⁵²⁸. Se trata de un pasaje breve, pero muy significativo para entrever una organización político-religiosa, influida por el elemento semita, como se podría interpretar a través de la mención de los «profetas», intermediarios e intérpretes de la voluntad de los dioses.

Esta conexión semítica vendría a través de los sabeos, emigrantes sudarábigos que cruzaron el Mar Rojo y se asentaron en las costas etíopes, con toda seguridad formando un solo reino, como lo probaría la doble identificación de la reina de Saba como árabe y etíope. En este sentido ayuda la mención hecha por el monje-comerciante alejandrino del primer tercio del siglo VI, Cosmas Indicopleustes, a dicha gobernante cuando dice que llevó consigo ébano, monos y oro en su viaje a Jerusalén procedentes de Etiopía¹⁵²⁹. En esta misma dirección se expresa Isidoro de Sevilla cuando dice que tanto sabeos como etíopes occidentales están emparentados¹⁵³⁰. Si tomamos como referentes a los autores musulmanes, la identificación se mantiene. Por ejemplo, el geógrafo del siglo X, Ibn Hawqal, mantiene que tanto nubios como etíopes, tienen el mismo color de piel que los árabes¹⁵³¹.

Habrían traído con ellos el culto a Shams, el dios Sol; a Attar/Ishtar/Isis, diosa de la fertilidad, o a Haubas, dios lunar¹⁵³², que también recibían culto en el Ax m pre-cristiano. Sin embargo, y pese a que el elemento semita es tan evidente, no lo es menos el helénico, cuyo foco hay que situarlo en Alejandría, como lo prueba la mención de nombre de clara raíz griega en la *Historia Eclesiástica* del monofisita Juan de Éfeso (s. VI): Orfiulo, corrupción de

¹⁵²⁵ Malalas: 18, 15.433, p. 251; Teófanos: AM 6035, 323; Juan de Nikiu: § XC, pp. 391-392.

¹⁵²⁶ Procopio, *BP*: I, 19.34-36.

¹⁵²⁷ J. H. KRAMERS y G. WIETT, *Ibn awqal. Configuration de la Terre*. París-Beirut, 1964 [cit.: Ibn awqal]: Ibn awqal: p. 49.

¹⁵²⁸ Olimpiodoro, *Historia*, en R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, 2 vols. Liverpool, 1991, frag. 35.2, p. 198 y 199 (trad.).

¹⁵²⁹ W. WOLSKA-CONUS, *Kosmas Indicopleustes. Topographie Chrétienne*, 3 vols., París, 1968-1973 [cit.: Cosmas Indicopleustes]: Cosmas Indicopleustes: II.50.

¹⁵³⁰ J. OROZ RETA y M-A. MARCOS CASQUERO, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid, 2000 [cit.: Isidoro, *Etimologías*]: Isidoro, *Etimologías*: I, IX, 2.10-19.

¹⁵³¹ Ibn awqal: p. 48.

¹⁵³² E. A. WALLIS BUDGE, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia. According to the hieroglyphic inscriptions of Egypt and Nubia and the Ethiopian chronicles*. Oosterhout, 1966, p. 145.

Eurípilo, o Aitekía, Eutiquio¹⁵³³. Tal fue la importancia de este santuario de Filas que se convirtió en el punto de partida de los misioneros monofisitas enviados por «el celo de la última reina Teodora»¹⁵³⁴ para la evangelización de los pueblos africanos que se hallaban en las inmediaciones de Egipto, en clara alusión a la esposa de Justiniano I (527-565) quien defendió la causa monofisita mientras que el emperador abogaba por los preceptos establecidos en el Concilio de Calcedonia (451).

Sin embargo, dejando de lado a Candance, aunque envuelta en la leyenda, la cristianización de Ax m habría tenido lugar ya en el siglo IV, de la mano de Frumencio, quien sería el primer obispo nombrado por el patriarca de Alejandría, Atanasio II (490-496)¹⁵³⁵. No podemos pensar en una cristianización de toda la población, sino que se circunscribiría más bien al Negus y la aristocracia. Para validar este hecho, podemos recurrir a dos inscripciones dejadas por 'Ezana, en la primera de ellas se atribuye el título de «hijo de Mahram», dios guerrero identificado con Ares, mientras que en la segunda da gracias por la victoria al «Señor del Cielo»¹⁵³⁶. Y si seguimos el relato del *Kebrá Nagast*, Ax m habría sido el único reino que se mantuvo en la ortodoxia desde el comienzo¹⁵³⁷, convirtiéndose en el último reducto de la verdadera religión cuyos preceptos quedaron fijados en el Concilio de Nicea (325), de gran importancia simbólica en la Iglesia etíope, como prueba la existencia de un documento monástico, la *Didascalía de los 318 Nicenos*¹⁵³⁸, o las alusiones a esta misma cifra que vemos en el *Kebrá Nagast*, vinculada a los soldados –en número de 318– que Dios entregó a Abraham para la defensa de la ciudad de Salem¹⁵³⁹, en alusión a los obispos que participaron en el primer concilio ecuménico. Es posible que haya que leer en ese sentido de expansión territorial del núcleo cristianizado, la alusión que Prisco de Panio hace al proceso de unificación en el que se hallaban inmersos los etíopes, coincidiendo en el tiempo con las razias de los sarracenos contra las provincias orientales del Imperio que sitúa hacia 447¹⁵⁴⁰.

La importancia de este reino queda patente ya en el siglo III d.C., antes de la cristianización, ya que el persa Mani afirmaba en su *Kephalaia* que Ax m era uno de los cuatro mayores imperios del mundo¹⁵⁴¹. Y así debieron entenderlo los cronistas bizantinos como Juan Malalas, quien atribuye al Negus de Etiopía el título de –igual que al soberano del imy r/Yemen¹⁵⁴²–, mientras que a los caudillos árabes aliados se les aplica el de (filarca) y a los eslavos, en el mejor de los casos, se les aplicaba el término tardorromano de *rex/rege*. El soberano ax m ita queda de este modo equiparado en rango al emperador bizantino, quizás por ser un aliado vital para contrarrestar la influencia persa, además de ser el único monarca cristiano capaz de auxiliarlo, dado que el Occidente europeo está fragmentado en múltiples reinos. A esta alianza cristiana es a la que se refieren los posteriores autores

¹⁵³³ Juan de Éfeso: IV.51-52.

¹⁵³⁴ Juan de Éfeso: IV.49.

¹⁵³⁵ Juan Nikiu: § LXXVII, p. 309.

¹⁵³⁶ E. A. WALLIS BUDGE, *A History of Ethiopia...*, op. cit., pp. 248 y 255.

¹⁵³⁷ L. MAZZONI, *Kebrá Nagast: la Biblia secreta del rastafari*. Málaga, 2010 [cit.: *Kebrá Nagast*], *Kebrá Nagast*: pp. 171-172.

¹⁵³⁸ A. BAUSI, «La versione etiopica della *Didascalía dei 318 Niceni* sulla retta fede e la vita monastica», en U. ZANETTI y E. LUCCHESI (eds.), *Ægyptus Christiana. Mélanges d'Hagiographie Égyptienne et Orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*. Genève, 2004, pp. 225-248.

¹⁵³⁹ *Kebrá Nagast*: p. 36.

¹⁵⁴⁰ Prisco, *Historia*. Ed. bilingüe griego-inglés por: R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising...*, frag. 10.14-15, p. 242 y 243 (trad.).

¹⁵⁴¹ Y. M. KOBISHANOV, «Ax m: del diglo I al IV. Economía, sistema político, cultura», en G. Mokhtar (dir.), *Historia de África*. Madrid, 1983, vol. 2: *Antiguas civilizaciones de África*, pp. 385-404, espec. 386.

¹⁵⁴² Malalas: 18, 15.433, p. 251.

musulmanes cuando afirman que Ax m es una pieza adherida al Imperio Bizantino¹⁵⁴³, pero también por la resistencia que han mostrado ante los múltiples intentos por conquistarlos.

Durante toda la Edad Media existe un interés por catalogar a los pueblos haciéndolos descendientes de los hijos de Noé, medio para certificar su antigüedad y prestigio. Por ello, no son raras las modificaciones para que dicha genealogía se adapte a los deseos de los soberanos. La tradición dice que los etíopes son descendientes de Kush, hijo de Cam. Pero según el relato del Génesis, Cam fue maldecido por Noé después de verlo desnudo¹⁵⁴⁴, por lo que su estirpe quedaba manchada, máxime si se la compara con la de Sem, de la que descienden los judíos o los árabes. Esto colocaría a los Negus en una posición algo incómoda, en tanto que reyes elegidos por Dios, algo que solucionaron cuando la reina Makeda abdicó a favor de Menyelik, hijo de un semita, con lo que la casa real etíope quedaba «limpia». Menyelik –según recoge la tradición etíope– vino acompañado por los hijos primogénitos de la aristocracia israelita por orden de Salomón¹⁵⁴⁵. Se fortalecía así la pertenencia al tronco común al tiempo que se dotaban de una Historia Antigua válida, permitiéndoles presentarse como continuadores y herederos de una tradición. Al mismo tiempo se incluye a la población semita presente en África oriental en el proceso de construcción de Ax m como potencia, desempeñando el papel de elite dirigente que les queda reservado por su origen más elevado que los indígenas africano-orientales.

En su deseo de enlazar con el Imperio bizantino, afirmarán que el hijo menor de Salomón, Ádramis, casó con Adlonya, hija mayor de Baltasar, rey de Bizancio¹⁵⁴⁶, y fue acompañado por los benjamines de la aristocracia israelita. De esta manera son tres salomónidas los que gobernarán como reyes sagrados: Rehoboam como rey de Israel, Menyelik/David II en Ax m y Ádramis en Bizancio, si bien con fortuna variada. Pero además de emparentar a las distintas casas reales, establece una jerarquía que ha de tenerse muy presente, ya que el primogénito es el ax mita, incidiendo en la primacía de Etiopía como potencia cristiana. Era además el lugar en el que se conservaba el Arca de la Alianza que había sido robada por Menyelik a su regreso de Jerusalén, lo que dio pie a que se conociese a Ax m como «Nueva Sión» o «Segunda Jerusalén», o que los propios *falachas* hablasen de sí mismos no como judíos, sino como «Pueblo de Israel».

La conversión supuso la entrada en una μ cristiana encabezada por Constantinopla, pero lo hacen manteniendo unas señas de identidad propias para no ser fagocitados por el poder central. Una de ellas sería la elaboración de estas leyendas fundacionales, con el fin de situar al Negus por encima del emperador bizantino. Otro modo sería la adopción del monofisismo como la forma del cristianismo ax mita –*TEWAHDO*– como consecuencia de la llegada de los Nueve Santos en el último cuarto del siglo V, huyendo de las persecuciones de las que fueron objeto como consecuencia de la condena que sufrieron tras Calcedonia¹⁵⁴⁷. Bien es cierto que no tienen un Patriarcado propio, que el Ab na es nombrado desde Alejandría y que el elegido es un copto. Pero tampoco es menos cierto que optaron por el mal menor, ya que los patriarcas alejandrinos no tenían capacidad de influir políticamente a favor del Imperio. Otra cuestión que no podemos perder de vista es el fuerte componente semita y que la cristología monofisita se avenía mejor a su cosmovisión que la ortodoxa, más próxima a la filosofía grecorromana.

En medio de este ambiente religioso surge la figura del rey ‘Ella ‘Asbeh, de quien tenemos noticias a través de las fuentes bizantinas bajo el nombre de Ellatzbaás. Fue él quien

¹⁵⁴³ Ibn awqal, p. 10; H. MASSE, *Abrégé du Livre des Pays d'Ibn Faq h al-Hama n*. Damasco, 1973 [cit. Hama n]: Hama n: p. 178.

¹⁵⁴⁴ Gn: 9, 25-27.

¹⁵⁴⁵ *Kebrā Nagast*: p. 72.

¹⁵⁴⁶ *Kebrā Nagast*: p. 136.

¹⁵⁴⁷ T. TSADIK MEKOURIA, «Axum Cristiano», en *Antiguas Civilizaciones de África...*, op. cit., pp. 405-427, espec. 414-415.

llevó a cabo la guerra contra el rey judío del *Imy r* conocido como Dh Nuw s en la tradición islámica o Dominos en la romana. El papel del rey de Ax m es el del pagano que emprende una guerra sagrada y posteriormente se convierte al cristianismo¹⁵⁴⁸, por lo que en la tradición etíope se le conoce como Constantino. Esto demostraría que, a pesar de las múltiples misiones evangelizadoras, el paganismo seguía teniendo un peso importante, pero que con ‘Ella ‘Asbeh quedó definitivamente desterrado.

El *Kebrā Nagast* vuelve a convertirse en guía indispensable, ya que el ataque de los judíos contra Na r n¹⁵⁴⁹, *casus belli* para la intervención, es considerado como uno de los signos anunciadores del Juicio Final, cobrando así una dimensión apocalíptica y ligando al Negus con la figura del último monarca antes de la Parusía, recogiendo las tradiciones vigentes en el resto de la Cristiandad oriental¹⁵⁵⁰. También se le llama *Caleb*, de la raíz semítica: *kalb* <perro, que ya encontramos en el relato de la conquista de Tierra Santa tras el Éxodo de cuarenta años por el desierto¹⁵⁵¹, referido a quien se adentra en territorio enemigo como avanzadilla. En nuestro caso, esa vanguardia sería la del cristianismo en una tierra dominada por el judaísmo.

Pero la legitimación no estaría completa sin el espaldarazo que le otorgaría la tradición helénica, representada por la inscripción que Cosmas Indicopleustes recogió del trono de Adulis, y en el cual se mencionan las campañas victoriosas que llevó a cabo Ptolomeo III Evergetes en la segunda mitad del siglo III a.C. Por la descripción que este monje-comerciante hizo del mismo, el trono ya era por sí solo todo un programa ideológico, con una estela de basalto negro que se alzaba en el centro. A la luz de las excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en los últimos años, podríamos aventurar que no se trata de un trono *sensu stricto* tanto como un monolito, semejante a los que había en otras partes de Etiopía e incluso en la Península Arábiga¹⁵⁵², conmemorando la victoria del faraón egipcio, señalizando un lugar importante en Adulis. De hecho, si seguimos con el relato de Cosmas, esta idea se vería confirmada, ya que era el lugar en el que ejecutaban a los reos¹⁵⁵³; por tanto, era el modo de señalar el lugar en el que se impartía justicia.

La victoria sobre Dh Nuw s supone el inicio del período de máximo esplendor de la Iglesia ax mítica, que se extendería hasta el siglo VII. Es también el momento en el que llegaron a Ax m los embajadores bizantinos, quizás por el momento de guerra contra Persia y la necesidad de contar con un aliado en la zona. Las fechas varían entre 530/31 que da Malalas¹⁵⁵⁴ y el 571/72 de Teófanos¹⁵⁵⁵. Esta última se rechaza aludiendo a una datación errónea, quizás por el hecho de que la descripción de la recepción que se hace en ambas es idéntica, con la variación del nombre del Negus, que en el primer caso se trata de ‘Ella ‘Asbeh, mientras que en el segundo se le llama Aretas. Esto lleva a pensar que, en vez de descartar como falsa la segunda embajada, haya que cambiar el destino de la misma y que Teófanos esté aludiendo a una legación a Yemen, donde sabemos que uno de los gobernadores, cuyo título en ge’ez era *nagasti*, fue Ar /Aretas, hijo del mártir de Na r n del mismo nombre. Por la fecha que da

¹⁵⁴⁸ Procopio, *BP*: I, 20.2; Malalas: 18, 15.434, p. 251; Teófanos: AM 6035, 323.

¹⁵⁴⁹ *Kebrā Nagast*: pp. 127-129; Teófanos: AM 6015, 258; al-Mas’ d : I, 130, p. 55; al-‘abar 5: pp. 200-202; J. P. MONFERRER SALA, «Cristianos surarábigos...», *op. cit.*, p. 43; C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Arabs in the face of Christianity. Creating an identity before the emergence of Islam», en Ch. Burnett y P. Mantas (eds.), *Mapping Knowledge Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*. Córdoba, 2014, pp. 39-40; T. TSADIK MEKOURIA, «Axum Cristiano», *op. cit.*, pp. 418-421.

¹⁵⁵⁰ F. J. MARTÍNEZ, *Eastern Christians Apocalyptic in the Early Muslim period*. Tesis defendida en la Catholic University of America, Washington, 1985; Ps.-Metodio, *Apocalipsis*: XIII, p. 149 y XIV, p. 153; A. KRAFT, «The last Roman Emperor *topos* in the Byzantine Apocalyptic tradition». *Byzantion*, 82 (2010), pp. 213-257, espec. 243.

¹⁵⁵¹ Jos: 14, 7.

¹⁵⁵² B. POISSONNIERE, «Les stèles géantes d’Aksum à la lumière des fouilles de 1999», *Palethnologie de l’Afrique*, 4 (2012), pp. 51-86.

¹⁵⁵³ Cosmas Indicopleustes: II.64.

¹⁵⁵⁴ Malalas: 18, 56.457, p. 268.

¹⁵⁵⁵ Teófanos: AM 6064, 361-362.

Teófanos encaja con la invasión persa de Yemen y de ahí la preocupación de los bizantinos ante la posibilidad de que el paso del Mar Rojo quedase cerrado al tráfico comercial. Además, la confusión pudo haber venido a partir de la similitud entre ambos títulos.

Lo que no se pone en duda es el boato y el lujo con el que fueron recibidos los embajadores bizantinos. Según los cronistas, el Negus apareció cubierto por un taparrabos de lino dorado y sobre los hombros hasta el estómago, una túnica; llevaba cinco brazaletes y pulseras de oro en los brazos, mientras que en la cabeza lucía un turbante dorado de lino con cuatro cordones que le colgaban y un collar de oro al cuello. Ese mismo metal era el que adornaba la frente de cuatro elefantes uncidos, que portaban un palanquín sobre el que se presentó el Negus etíope. Pero no es menos curiosa la mención que se hace a un intérprete¹⁵⁵⁶ para que el soberano africano comprendiese la carta del emperador; quizás, la lengua en la que estaba escrita fuese el latín, dado que es posible que el griego lo entendiese por las relaciones con el resto del mundo helenístico.

El oro y los elefantes son dos elementos que el imaginario colectivo medieval ha asociado siempre a esta región, como lo prueba el hecho de que Cosmas cite el comercio que los axmitas mantienen con Saso: «pepitas de oro como altramuces, el denominado *tanchára*»¹⁵⁵⁷. Por lo que respecta al elefante, el Indicopleustes sostiene que los etíopes no saben domesticarlos y que si el rey los quiere, los cogen desde pequeños¹⁵⁵⁸. No obstante, en la inscripción del trono se menciona el uso del elefante como arma de guerra.

Este animal es el elemento de unión con La Meca. El año 570, fecha del nacimiento de Mahoma, es conocido como el del Elefante, ya que fue con estos animales con los que los abisinios del Yemen destruyeron el santuario. Y cobra un especial protagonismo Mahmud, el elefante de Abraha, que se negó a avanzar sobre la Ka'aba¹⁵⁵⁹. Algunos especialistas como Conrad han señalado un desfase cronológico entre esta expedición y el gobierno de Abraha –el Abramo del texto de Procopio¹⁵⁶⁰– que habría que situar entre 530'-540'¹⁵⁶¹. A lo que hay que sumar el mencionado testimonio de Teófanos. Confusiones cronológicas a parte, debemos referirnos al plano simbólico. Abraha es la forma en ge'ez de Abraham, a quien la tradición islámica atribuye, junto con Ismael, la construcción del templo de la Ka'aba¹⁵⁶², conectándose ambos momentos. Representaría un punto de inflexión, la renovación de la «alianza» con Dios y el nacimiento de un nuevo monoteísmo, el último, gracias al nacimiento de Mahoma, el «sello de los profetas».

La presencia de abisinios monofisitas en el sur de Arabia podría evidenciar un nuevo canal, junto con Siria-Palestina, para la llegada del cristianismo, así como la ida y venida de las caravanas que cruzaban el Mar Rojo para comerciar en Adulis. A pesar de que Persia había anexionado el Yemen como provincia, el Hiz seguía viendo al Negus como intermediario para zanjar las disputas intertribales, quizás por su carácter de soberano justo, hasta el punto de quedar incorporado a la tradición poética pre-islámica. No sería descabellado –como veremos más adelante– que su influencia viniese marcada por la religión compartida con algunos miembros de los mercaderes de la otra orilla.

Los orígenes del Islam están íntimamente unidos a Ax m. La primera *Hégira*, la de 615, se dirigió hacia Etiopía buscando la protección del Negus 'Ella Gabaz frente a los ataques de los mecenos. Este hecho conecta, a su vez, con los *Versos Satánicos* revelados y abrogados antes

¹⁵⁵⁶ Malalas: 18.56.457, p. 269.

¹⁵⁵⁷ Cosmas Indicopleustes: II, 52

¹⁵⁵⁸ Cosmas Indicopleustes: II, 52 y X, 23.

¹⁵⁵⁹ Mas d : II, 1010, p. 386.

¹⁵⁶⁰ Procopio, *BP*: I, 20.6-9.

¹⁵⁶¹ L. I. CONRAD, «Abraha and Mu'ammad: some observations apropos of chronology and literary *topoi* in the early Arabic historical tradition». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50.2 (2010), pp. 225-240.

¹⁵⁶² C. CASTILLO CASTILLO y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones populares...*, *op. cit.*, p. 236.

de esa migración¹⁵⁶³. ¿La aceptación del culto a las tres diosas pudo haber sido un gesto para calmar a un determinado sector de los musulmanes junto con los mecanos. La pregunta queda en el aire hasta que tengamos nuevas evidencias. Lo que sí sabemos es que las *aleyas* que los enviados de Mahoma recitaron ante el Negus –de quien la tradición islámica resalta su rectitud y justicia¹⁵⁶⁴– no contradicen en ningún punto la doctrina cristiana¹⁵⁶⁵, tal vez demostrando que el nuevo movimiento religioso nacido en La Meca no se apartaba en nada de la ortodoxia monofisita. De muchos de los que se quedaron, tras las dos oleadas (622 y 628/29), la tradición islámica dirá que se convirtieron al cristianismo. Según leemos en la *S r t*, cuando llegó ante el Negus la embajada de La Meca solicitando la entrega de los emigrados¹⁵⁶⁶, éste convocó a los obispos con sus libros sagrados, resaltando quizás la protección a un grupo que consideraba como propio, en la línea del ecumenismo de los emperadores romanos cristianos: todas las comunidades cristianas quedaban nominalmente bajo su protección. Aquí el Negus se estaba comportando como una réplica del emperador romano, aplicado a su propio contexto geográfico: el África oriental y el Occidente de la Península Arábiga. Asimismo, esta historia recogida por la tradición islámica, viene a incidir en el reconocimiento del Islam por parte de uno de los principales soberanos cristianos.

Por las descripciones que tenemos procedentes de autores musulmanes, la corte de Ax m debió ser durante esos años un hervidero de agentes enviados por los dos bandos enfrentados en La Meca. Con el fin de ganarse al Negus para su causa, los mecanos enviaron a dos personajes que serán claves en el posterior desarrollo de las conquistas: ‘mr ibn al- y Kh lid ibn al-Wal d, quienes a su regreso de la misión diplomática se convirtieron en musulmanes –según la tradición islámica– por las palabras que les dirigió el Negus acerca de la veracidad del mensaje de Mahoma¹⁵⁶⁷.

‘Ella Gabaz fue uno de los destinatarios de las cartas que el Profeta envió a los más destacados gobernantes de la región, entre los que se cuentan el emperador romano Heraclio (610-641), el *Rey de reyes* Cosroes II (590-628), el Muqawqas egipcio o el rey Ghass ní al-ri. De entre ellos y según la tradición islámica, fue el Negus el único que aceptó la conversión al Islam. La carta que se recibió en Ax m iba encabezada por la aleya 59, 23: ‘Isa ibn Maryam es el Verbo de Dios, se acepta su nacimiento virginal y su creación del mismo modo que Adán, incidiendo en la unicidad de Dios, claro ataque a las creencias trinitarias, dogma que mantenían los monofisitas¹⁵⁶⁸. Se hace difícil mantener la idea de una conversión del Negus, tal y como se afirma, partiendo de la respuesta que el Negus le da a Mahoma. La salutación es la *basmallah*, pero el reconocimiento de la misericordia divina no constituye por sí solo una prueba de la adopción del Islam. Lo que más llama la atención es el reconocimiento por parte de ‘Ella Gabaz de la cristología islámica y rebaja a Cristo de Hijo de Dios a simple hombre¹⁵⁶⁹.

Tras esto, se esconde la necesidad por parte de los ulemas de dotar a Mahoma del reconocimiento de un soberano cristiano. Hacerlo con Heraclio hubiese sido ir demasiado lejos, por lo que se contentaron con convertirlo en criptomusulmán¹⁵⁷⁰. Del mismo modo que

¹⁵⁶³ W. MONTGOMERY WATT, *Mahoma, Profeta y hombre de Estado*. Barcelona, 1967, pp. 63-66.

¹⁵⁶⁴ Ibn Is q: 208, p. 146.

¹⁵⁶⁵ Según la *S r t*, lo que estos emigrados leyeron ante el soberano etíope fue la *s ra* 19, en la que se habla de las anunciaciones a la Virgen María y a Zacarías, y a las misiones de Juan Bautista y Jesús. *Vid.*: Ibn Is q: 219, p. 151.

¹⁵⁶⁶ Ibn Is q: 220, p. 152.

¹⁵⁶⁷ Al- abar 8: pp. 143-145; W. RAVEN, «Some Early Islamic Texts on the Negus of Abyssinia», *Journal of Semitic Studies*, 33.2 (Autumn 1988), pp. 197-218.

¹⁵⁶⁸ Al- abar 8: p. 108.

¹⁵⁶⁹ Al- abar 8: p. 109.

¹⁵⁷⁰ Sobre la figura de Heraclio en el Islam, *vid.*: Al- abar 8: pp. 105-106; N. M^a EL-CHEIKH, «Mu ammad and Heraclius..., *op. cit.*, pp. 5-21.

convertir a al-ri ibn-ab-Šamir al-ass ni¹⁵⁷¹, que había muerto en 570, habría sido darles a los árabes sirio-palestinos un protagonismo en el surgimiento del Islam que una dinastía como la ‘Abbasí, que tenía sus bases de apoyo en ‘Iraq, no estaba dispuesta a darles. La única opción que les quedaba era el Negus, cuya figura estaba envuelta en un halo de leyenda, a lo que se le sumaba la imposibilidad de conquistar Etiopía, que aún se mantenía fuera de la órbita islámica.

Hay una historia que habla por sí sola de cuál fue el papel del Negus y del carácter de esa emigración árabe, que servirá para cerrar este pequeño periplo. Umm Ābba era la esposa de uno de esos hombres que no quisieron regresar al Hīz, además de resistir los intentos de su marido para convertirla al cristianismo; cuando quedó viuda, Mahoma quiso casarse con ella. Lo interesante de la historia viene dado por el papel de intermediario que le reservan al Negus, quien delega las negociaciones en su esclava Abrahah. Pero volviendo a algo que ya hemos apuntado, estaríamos ante la forma femenina de *abraha*, por lo que es posible que las dos formas de ese nombre hayan quedado en la Historiografía islámica como representativos de Etiopía.

Esta historia coloca al Negus en calidad de máximo responsable de todas aquellas personas que se hallan en su reino, lo que deja a Mahoma en una posición supeditada a la de ‘Ella Gabaz. Podríamos achacarlo a las leyes de la hospitalidad, pero no tendría sentido ya que tanto Umm Ābba como el Profeta pertenecían a la misma comunidad religiosa. Cosa distinta sería si consideramos que el Negus actúa con ella –al igual que con el resto de emigrados– del mismo modo al que ‘Ella ‘Asbeh lo hizo con los cristianos de Na r n, como protector. Los regalos que recibe la esclava etíope son también muy significativos: anillos y joyas hechas con monedas y amuletos, todo de plata¹⁵⁷², que nos retrotraen de nuevo a los tiempos del paganismo. Aun con el barniz del cristianismo, pervivían los viejos usos, como por otra parte sucedía en Europa, incluso reminiscencias del culto lunar, fundamentalmente femenino, y lleva asociado la plata como metal para la confección de amuletos protectores.

Tradicionalmente, se ha querido hablar de la decadencia del reino de Ax m, cuyo acontecimiento clave habría sido la destrucción, entre 630-40’, de la ciudad de Adulis¹⁵⁷³, lo que cortó las comunicaciones con el exterior, forzando al repliegue interno, sobre todo por la gran barrera que suponía verse rodeado por tierras controladas por los califas. Sin embargo, debemos remitirnos a una de las obras que citábamos al principio, la *Geografía* de Ananías de Širak, para afirmar que muy posiblemente siguiesen llegando los productos etíopes a los mercados mediterráneos hacia 680¹⁵⁷⁴, si bien lo hicieran a través de los árabes. Mas d destaca en sus escritos las ciudades, que se concentraban sobre todo en la costa, y la vastedad de los campos cultivados en Etiopía, además de la colonia de comerciantes musulmanes que pagaban impuestos a las autoridades abisinias, dando así noticia de los intercambios comerciales entre las dos orillas del Mar Rojo¹⁵⁷⁵.

¹⁵⁷¹ Al- abar 8: pp. 107-108.

¹⁵⁷² Al- abar 8: pp. 109-110.

¹⁵⁷³ E. A. WALLIS BUDGE, *A History of Ethiopia...*, op. cit., p. 274.

¹⁵⁷⁴ R. H. HEWSEN, *The Geography of Ananías of Širak (AŠXARHAC’OYC’): The long and the short recensions*, Verlag-Weisbaden, 1992 [cit.: Ananías de Širak]: Ananías de Širak pp. 51-52.

¹⁵⁷⁵ Mas d : II, 877, p. 331.

CAPÍTULO V

LAS RIVALIDADES RELIGIOSAS Y CULTURALES EN EL MOMENTO DE LAS CONQUISTAS ÁRABES DE SIRIA Y PALESTINA

Por la proximidad a la península arábiga, Palestina fue la primera región de la Romanía en sufrir los envites de los árabes de Mu ammad. Cuando comenzó la expansión islámica, Siria-Palestina acababa de salir de la gran guerra romano-persa, pero ésta no había sido el teatro principal de los combates salvo en los primeros años de la invasión. Los restos arqueológicos presentan una realidad bien distinta a la que tradicionalmente se ha dibujado. Es cierto que la guerra había supuesto un gran esfuerzo, pero no lo es menos, que la Romanía no era un estado agotado. Las ciudades sirias y palestinas gozaban de buena salud, si bien inmersas en un proceso de transformación como consecuencia de las reformas emprendidas por Heraclio. El verdadero impacto de la conquista sasaní se produjo en el plano político al mostrar a las elites urbanas que existían otras formas de organizarse políticamente. Las disensiones religiosas se vieron acrecentadas por los intentos de imponer a la fuerza una interpretación del cristianismo que no convencía ni a melquitas ni a jacobitas.

1. SIRIA-PALESTINA EN LA ANTESALA DE LA CONQUISTA ISLÁMICA

En el año 630, se produjo la restauración de la Vera Cruz y las demás reliquias robadas por los persas tras el saqueo de Jerusalén de mayo de 614. Esta peregrinación tenía un fuerte componente ideológico con tientes milenaristas: el emperador sagrado que precedería a la Segunda Venida de Cristo¹⁵⁷⁶. Pero para los jacobitas cobraba otra dimensión menos heroica pero no exenta de apocaliptismo. Era una puesta en escena de esa «política heroica» que este emperador implementó con la ayuda de un grupo de propagandistas encabezado por el poeta cortesano Jorge de Pisidia. Este literato se encargó de transmitir una imagen del emperador Heraclio que lo asemejaba con los grandes héroes de la historia bíblica. Era un nuevo Noé, un nuevo Moisés, un nuevo David, pero también un nuevo Constantino, como se encargaría de poner de relieve en los poemas sobre la guerra contra Cosroes II y la recuperación de la Cruz¹⁵⁷⁷. Este último poema fue compuesto por Jorge de Pisidia como un anticipo de lo que iba a suceder¹⁵⁷⁸. Ahora bien, puede ser un tanto exagerado afirmar –como se ha hecho en un reciente estudio– que: «Al llegar a Emesa, Heraclio comenzó a marchar sobre un camino alfombrado por plantas aromáticas que el pueblo cortaba y esparcía a su paso»¹⁵⁷⁹. Una visión en exceso optimista si tenemos en cuenta lo que realmente relatan las crónicas de las que disponemos. Sobre todo, si nos fiamos del relato de Sa^c d ibn Ba r q, según el cual, Heraclio es identificado como un maronita (monotelita, hereje) por los habitantes de Émesa¹⁵⁸⁰.

En esa misma línea se expresa Miguel el Sirio: Heraclio se encontró con las reticencias de

¹⁵⁷⁶ Sebeos: § 29, pp. 90-91; A. KRAFT, «The last Roman...», *op. cit.*, pp. 213-257.

¹⁵⁷⁷ J. SOTO CHICA, «La política heroica...», *op. cit.*, pp. 671-684.

¹⁵⁷⁸ C. ZUCKERMAN, «Heraclius and the return...», *op. cit.*

¹⁵⁷⁹ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 265. La nota a pie de página no remite a ninguna fuente primaria, sino a otro trabajo del autor –«La política heroica...», *op. cit.*, p. 683– en el que tampoco da la procedencia.

¹⁵⁸⁰ Eutiquio de Alejandría: p. 322.

esta parte importante de la población. Un primer indicio de éstas ya lo encontró en Edesa. Esta ciudad del sur de la actual Turquía, se hallaba sumida en el enfrentamiento entre jacobitas y *melkitas*, y de ahí que el emperador buscara mediar para pacificar a ambas facciones. No obstante, los intentos por parte de Heraclio se toparon con la intransigencia del obispo jacobita (que en unas fuentes se llama Isaías y en otras Qurrah), quien le negó la comunión al emperador hasta que no rechazara los cánones del Concilio de Calcedonia (451) y el *Tomus* que el papa León I envió a dicho Concilio. La expulsión de Heraclio de la sede edesana y la firme oposición de los jacobitas a la conversión, fue el detonante de la persecución lanzada contra los herejes, que era tanto como decir los traidores a la Romanía, quienes se oponían a la misión providencial del emperador elegido por Dios: «deben cortar la nariz y las orejas e incautar la casa de aquellos que no acepten el sínodo de Calcedonia»¹⁵⁸¹.

El triunfo de la Romanía de Heraclio sobre la Persia sasánida debe situarse en el contexto de las disputas políticas en Constantinopla. Existió una disyuntiva entre la política conservadora de renunciar al Occidente y la idea del ecumenismo que propugnaba la expansión imperialista. Es este el debate que se halla en el seno de toda la Historia política del Imperio romano de Oriente, sin excluir –como ya se ha señalado– las querellas cristológicas. Era optar por una cultura de base grecorromana o hacerlo por otra de carácter oriental¹⁵⁸². La victoria escenificada en el año 630, era la victoria de la facción imperialista pro-romana y por tanto afín a los postulados calcedonianos, por lo que cualquier heterodoxia religiosa estaba de más. En la política religiosa impulsada por Heraclio se ve el peso de toda esa propaganda tejida en torno a su persona. Como el rey sagrado que pretendía ser y el papel que debía interpretar como garante de la salvación de su pueblo, no podía permitir la existencia de herejes. En términos ideológicos, la guerra contra Persia se había convertido en una lucha entre el Imperio romano cristiano y los sasaníes paganos, sobre todo a partir de 622.

En este clima de exaltación religiosa, provocado por la casi-divinización del emperador, se entienden escenas como la anteriormente descrita en Édesa o el edicto de bautismo forzoso de los judíos. Para muchos jacobitas, los acontecimientos que se desencadenaron tras la restauración heracliana, debieron recordarles a las escenas que se vivieron un siglo antes, durante la represión llevada a cabo por Justino I. Existía una profunda animadversión entre los dos grupos religiosos, como pone de manifiesto la anécdota recogida por Bar Hebraeus. Según relata, un eremita de la ciudad de Gâwsîth, en la región de Antioquía, del que dice expresamente que era calcedoniano, le pidió a Teodoro que acabara con toda la «casa de Severo» y a cambio él rezaría por la victoria, a lo que le respondió el hermano de Heraclio que era su deber acabar con los jacobitas (i.e. monofisitas)¹⁵⁸³. Este ejemplo constituye un claro reflejo de cuál era el estado de las relaciones entre las dos comunidades religiosas, más allá de la anécdota.

Un factor no menos importante para explicar la desafección por parte de la población, que rebasaba por completo las divergencias entre *melquitas* y *jacobitas* fue la situación creada tras la conquista persa, que supuso una desconexión con respecto al mundo romano. La región de Siria-Palestina estuvo fuera de la órbita romana durante 17 años. Quedó demostrado que era posible vivir fuera del Imperio, bajo una dominación extranjera y evitando cualquier tipo de resistencia contra los invasores por los inconvenientes que esta actitud podía acarrear. Lo que sucedió en el Oriente del siglo VII obedecía, *grosso modo*, a la misma dinámica que ya se vivió en el Occidente dos siglos antes. Como ha quedado probado, las aristocracias locales tuvieron que acomodarse, en la parte occidental del Mediterráneo, a una situación en la que la autoridad de Roma ya no existía, sino que había sido sustituida por un poder distinto, representado por las monarquías germánicas. Esa situación no se dio en Oriente hasta el siglo

¹⁵⁸¹ Agapios: p. 207; Miguel el Sirio: t. II, XI, § III, pp. 411-412.

¹⁵⁸² H. AHRWEILER, *L'idéologie politique...*, op. cit., p. 18.

¹⁵⁸³ Bar Hebraeus: p. 94.

VII, cuando la conquista de Persia sirvió como ensayo para las elites orientales, que actuarían de la misma manera cuando aparecieran los árabes.

Comprender el comportamiento de esa elite siria-palestina durante el gobierno persa, servirá para entender mejor el desarrollo de la conquista islámica. Para el caso sirio no tenemos unos registros papirológicos que permitan reconstruir las estructuras de poder, más allá de hablar de una elite greco-parlante calcedoniana que coparía los puestos administrativos y militares; un poder que tendrían que compartir con los *filarcas* de las tribus árabes aliadas (los *ass nés*) monofisitas. Por el contrario, Sarris ha demostrado la posibilidad de detallar la existencia de familias de terratenientes en el norte de Siria basándose en los restos epigráficos¹⁵⁸⁴. No eran poseedoras de grandes latifundios, pero se constituían en un grupo poderoso e influyente. Y si bien muchas de las grandes familias tuvieron que abandonar sus posesiones, les fueron arrebatadas o fueron asesinados sus miembros durante la invasión persa, no es menos cierto que hubo otras muchas que lograron sobrevivir a la guerra y la ocupación persa, a juzgar por la pervivencia de importantes familias como las de Sofronio o Juan Damasceno, dos de las figuras más destacadas en la Iglesia, personajes que se habían formado entre la elite cultural siria de lengua griega¹⁵⁸⁵.

Esta aristocracia de medianos propietarios tenía su centro de poder en las ciudades, que no eran ni grandes centros manufactureros ni comerciales, salvo algunas excepciones como Tiro. La prosperidad del sistema urbano se basaba en la agricultura, siendo en buena medida centros de economía rural. Por tanto, la existencia de las ciudades dependía enormemente de la presencia en ellas de esa aristocracia terrateniente, que tomaba parte en la vida social y política. Podemos afirmar de este modo que las ciudades sirias eran ante todo un «fenómeno social» favorecido por la «predilección de las clases acomodadas por la amenidad de la vida urbana»¹⁵⁸⁶. De hecho, una parte considerable de la fortuna amasada por algunos miembros de esa aristocracia provenía de la recaudación de impuestos en la ciudad y las áreas rurales de los alrededores. Cuando estas tareas cesaron, la continuidad de la ciudad se vio en peligro. La huida de una parte de la aristocracia siria fue la causante del abandono, la desaparición o la reconversión de muchas urbes¹⁵⁸⁷, más allá de la destrucción ocasionada por las guerras de conquista.

Atendiendo a esto último, las transformaciones en las ciudades sirias habrían comenzado antes de la conquista islámica. El «declive» de los monumentos públicos y su abandono, no fue en modo alguno causado por esta conquista¹⁵⁸⁸. Estuvo relacionado sobre todo con la cristianización y la centralización del poder imperial, que dejó sin «utilidad» muchas de las infraestructuras urbanas. La mayoría de los edificios públicos, emblemáticos de las ciudades «clásicas», respondían a una competencia entre los miembros de la elite ciudadana por el prestigio tanto de la ciudad como de su familia. Lo gravoso de su mantenimiento –pensemos en los gastos de los *curiales* para organizar los juegos en el hipódromo–, además de la sangría de bienes hacia la Iglesia en forma de donaciones, hicieron que se dejara de alimentar este evergetismo. Lo que primaba en la mentalidad de las elites sirias no eran ya los cultos públicos imperiales del paganismo, sino la necesidad de expiar los pecados y agasajar a Dios ante la inminencia del Juicio Final.

En muchos lugares hubo una continuidad en la vida urbana a lo largo de todo el siglo VII. Según expuso Hugh Kennedy, en Siria-Palestina se experimentó un boom urbano, una

¹⁵⁸⁴ H. KENNEDY, «Syrian Elites...», *op. cit.*, p. 182; P. SARRIS, *Economy and Society in the Age of Justinian*. Cambridge, 2006, pp. 124-126.

¹⁵⁸⁵ H. KENNEDY, «Syrian Elites...», *op. cit.*, p. 187 y 189.

¹⁵⁸⁶ *Id.*, «From polis to madina: urban change in Late Antique and Early Islamic Syria», *Past and Present*, 106 (1985), pp. 5-27, espec. 23

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

prosperidad que no se vio rota por la aparición del Islam en la región hacia 632. Obviamente, hubo algunas ciudades que colapsaron, pero otras adquirieron mayor peso; en ambos casos pervivieron las tradiciones urbanas, herederas del mundo clásico. Los mejores ejemplos de esa continuidad son los casos de Damasco, Alepo o Jerusalén, que continuaron habitadas y manteniendo un papel destacado en la región, a pesar de los estragos de la guerra civil que las dos primeras viven desde 2011. Comparativamente, la situación en Asia Menor era distinta. En esta región sí se evidenció una ruptura del modelo urbano y las ciudades se vieron interrumpidas en su continuidad¹⁵⁸⁹; de allí que se haya hablado de colapso urbano en la Romania.

Una de las pruebas que permiten reafirmar la idea de la continuidad de la vida en las ciudades y el mantenimiento de una tasa de población más o menos alta, sería la epidemia que afectó a toda la región de Siria y Mesopotamia en el año 639-640 (18 AH), siendo sobre todo conocida en la historiografía islámica porque, a consecuencia de esta epidemia, en la ciudad de ʿAmaw s/Emaús (O. de Jerusalén, Palestina) murió el que sería el primer gobernador musulmán, Ab ʿUbayda al- arr ¹⁵⁹⁰. Esta crisis tuvo sus ramificaciones en la Península Arábiga. En ese mismo año hubo en el i z una gran sequía, con la consiguiente hambruna, y para paliarla, ʿUmar escribió a los emires para que le enviaran provisiones¹⁵⁹¹. La respuesta del califa está en la órbita de los emperadores romanos, valiéndose de las rutas comerciales para abastecer a las regiones centrales, en las que cualquier coyuntura negativa podría afectar a la estabilidad del gobierno. En este aspecto –como en otros muchos– los árabes-musulmanes se regirán por los patrones del mundo romano, entre otras causas, porque habían heredado muchos de sus problemas.

La Palestina de la primera mitad del siglo VII fue escenario de tensiones sociales y económicas, cuya válvula de escape era el bandolerismo. Es lo que pone de manifiesto una de las historias edificantes recogidas por Juan Mosco en el *Prado Espiritual*. En esta obra se menciona a El Lobo, un famoso bandido de la región de Emaús al frente de una partida compuesta por judíos, samaritanos y cristianos. Uno de los objetivos predilectos de estos salteadores, eran los grupos de peregrinos que venían de Jerusalén. Una de estas caravanas fue asaltada por los hombres de El Lobo, que violaron a las mujeres y estrellaron a los niños. Asqueado por el comportamiento de sus hombres, El Lobo los decapitó como castigo y escoltó a los peregrinos, convirtiéndose en un ejemplo de arrepentimiento de sus malas acciones y entrada en la vida religiosa¹⁵⁹².

Dejando de lado la moraleja de la historia, lo que pone de manifiesto el caso de la partida de bandoleros de El Lobo es la escasa o poca importancia que tenían las diferencias religiosas en un contexto de crisis provocada por la guerra. No era raro ver una colaboración entre grupos a priori enfrentados, cuando lo dictara la necesidad y el deseo de supervivencia. Obviamente, esta hipótesis debe ser matizada, teniendo en cuenta el género al que pertenece el texto. En este sentido, estaríamos jugando con imágenes preestablecidas, buscando sobre todo incidir en la impiedad de las acciones de estos bandoleros. Pero ello no niega la existencia del problema: son gentes que viven al margen de la sociedad, porque están fuera de la fe verdadera, y por ello atacan a hombres y mujeres santificados tras su visita a los Santos Lugares.

Y aquí se introduce otra cuestión en modo alguno menor: la continuidad de las peregrinaciones a Jerusalén, como signo de una cierta vida económica. Cabría determinar el

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, pp. 4-5.

¹⁵⁹⁰ Al-Bal ʿur : II, 11.139-140, p. 215; L. J. DELAPORTE, *La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*, París, 1910 [cit.: Elías de Nisibe, *Crónica*], Elías de Nisibe, *Crónica*: p. 83; Miguel el Sirio: II, XI, § VIII, p. 431

¹⁵⁹¹ G. H. A. JUYNBOLL, *The History of Al- abar*, vol. XIII: *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and Egypt*, Nueva York: State University of New York Press, 1989 [cit.: al- abar : 13]; Al- abar 13: p. 158.

¹⁵⁹² *Prado Espiritual*: § 165, p. 174.

origen de estos peregrinos antes de lanzar cualquier teoría al respecto. Por lo que cuenta Juan Mosco, es más probable que se trate de personas oriundas de las regiones próximas a Jerusalén. Así pues, se presupone que una parte de la población poseía una cierta liquidez. Es decir, que había una riqueza móvil, monedas que podían transportarse y gastarse, estimulando la actividad económica de los lugares por los que pasaban. Aun con todas las reservas que se quieran, podríamos aventurar un cierto dinamismo socio-económico en la Siria-Palestina que sufrió los primeros envites árabes.

2. LAS PRIMERAS REACCIONES DE LOS CRISTIANOS ANTE LA APARICIÓN DE LOS MUSULMANES

Para abordar el estudio de los primeros compases de la conquista islámica de la región de Siria-Palestina, usaremos dos documentos fundamentales: el *De Expugnatione Syriae ab Arabibus* (DESA) y la *Historia de Heraclio* del obispo Sebeos.

Se ha conservado un documento fundamental, al que sus editores y traductores dieron el título de *De Expugnatione Syriae ab Arabibus* (=Sobre el ataque a Siria por los árabes). Se trata de una evidencia primaria que permite reconstruir no sólo unos hechos, sino también la percepción de los mismos.

Ante todo, se hace necesario establecer con mayor o menor precisión, un armazón a partir del cual armar el discurso acerca de cómo se produjeron los acontecimientos, al que luego se irán añadiendo el resto de fuentes que poseemos sobre estos años. Obviamente, por mor de su mayor proximidad en el tiempo y siempre teniendo en cuenta las especiales características de un texto de esta índole (*cfr.* la Introducción), deberemos estructurar el discurso en base a lo narrado en él. Es a partir de su información que se validarán o matizarán los relatos posteriores, siempre puestos en su contexto.

<i>De Expugnatione Syriae ab Arabibus</i> ¹⁵⁹³	<i>Sobre el Ataque a Siria por los Árabes</i>
<p>¹[...]/²M ammed et [...]/³[...] presbyter Mar Elias [...]/⁴[...] et venerunt/⁵[...] ex Bat [...]/⁶[...] vehemens [...] mense [...]/⁷[...] et fugerunt romani [...]/⁸[...] et mense kan n posteriore accepit fidem de sua vita/⁹populus Emesae, et pagi plurimi vastati sunt caede ab/¹⁰[...]M ammed, et populus occisus est et captivitas/¹¹abducta est inde a Galilea usque ad B t Zak [...]/¹²[...] et ipsi Arabes castramentati sunt in regione [Damasci] /¹³[...] et videntes ubique [...]/¹⁴et olivam qu(ae) adduxerant [...] eos. Et die vigesima/¹⁵sexta y r abiit s[acellarius] [...] in vindictas [...]/¹⁶[...] e regione Emesae, et persecuti sunt eos Romani [...]/¹⁷[...] die decima mensis/^{18c} b fugerunt Romani e regione Damasci [...]/¹⁹populus multus quasi decem milia, et revertente/²⁰anno venerunt Romani; die 20^a ^c b anni nongentesimi/²¹quadregesimi septimi, congregati sunt in Gabita [...]/²²[...] Romani, et populus multus occisus est e/²³Romanis, circiter quinquaginta millia [...]/²⁴[...] anno nongentesimo quadragesimo et [...]/²⁵[...]</p>	<p>¹[...]/²M ammed y [...]/³[...] presbítero Mar Elías [...]/⁴[...] y vinieron/⁵[...] desde Bat [...]/⁶[...] violentos [...] mes [...]/⁷[...] y se retiraron los romanos [...]/⁸[...] y el mes de kan n siguiente (¿el segundo?) aceptó la protección sobre su vida /⁹el pueblo de Emesa, y muchos campos devastados fueron talados a partir de/¹⁰[...] M ammed, y un ingente número de personas fue asesinado y los cautivos/¹¹fueron llevados desde Galilea hasta B t Zak [...]/¹²[...] y precisamente estos árabes acamparon en la región de Damasco/¹³[...] y profetas dondequiera [...]/¹⁴y aceitunas que llevaron [...] ellos. Y el día veinti/¹⁵seis de y r partió el sacelarios [...] en venganza [...]/¹⁶[...] fuera de la provincia de Emesa, y los romanos los persiguieron [...]/¹⁷[...] el día diez del mes de/^{18c} b los romanos se retiraron fuera de la región de Damasco [...]/¹⁹muchas personas casi diez mil, y siguiendo/²⁰en ese año regresaron los romanos; el día 20 de ^c b del año novecientos/²¹cuarenta y siete, se reunieron en Gabita [...]/²²[...] romanos, y una multitud murió de los/²³romanos, cerca de cincuenta mil [...]/²⁴[...] año novecientos cuarenta y [...]/²⁵[...]</p>

¹⁵⁹³ T. NÖLDEKE, "Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrhundert d. H. aus syrischen Qellen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29 (1875), pp. 76-98 (edición del texto con traducción alemana y comentarios); E. W. BROOKS, *Cronica Minora*, pars II, *Scriptores Syri. Textus*. Series Tertia. Tomus IV, París, 1904, p. 75, trad. latina: pp. 59-60; trad. inglesa: A. PALMER, *The Seventh Century...*, *op. cit.*, pp. 1-4 [cit.: DESA].

Se desconocen cuáles son los acontecimientos que recogen las primeras líneas, ya que en el texto no se han conservado las fechas, sólo la palabra *mes* en la línea 6, precedida del adjetivo *furiosos* o *violentos*, con total seguridad de que se tratan de esos combates que hicieron a los romanos retirarse, a los que se refiere en la línea 7. Sin embargo, esta laguna puede ser cubierta gracias a la información aportada por la *Crónica Miscelánea de 724 AD*, según la cual,

.. en el año 945 AG, el sábado 4 de šeba , a la hora nona hubo una batalla entre los romanos y los árabes de Mahoma en Palestina, 12 millas al oriente de Gaza, allí murió el patricio hijo de Yardan¹⁵⁹⁴.

Si reducimos la fecha a nuestro calendario, resulta el mes de febrero de 634. Como ya se ha uesto de manifiesto en otros estudios, la batalla a la que se haría referencia en esa parte que falta sería la de D in¹⁵⁹⁵. Incluso, podríamos plantear la hipotética identificación del topónimo incompleto que aparece en la línea 5 como la localidad de B dan, teniendo en cuenta que fue uno de los lugares que, junto a D in, atacaron los árabes en las inmediaciones de Gaza¹⁵⁹⁶. De ser cierta esta hipótesis, quien escribió estas líneas, dibujó la situación vivida desde comienzos del año 634 en el sur. Por los detalles que da, a pesar de lo fragmentario, es incluso plausible aventurar un origen para este monje: quizás fuera de la región norte de Palestina-sur de Siria, una conclusión arbitraria, pero dentro de lo probable.

La única certeza de la que disponemos, porque lo dice abiertamente el texto, es que el contexto geográfico en el que se desarrollan los acontecimientos es la región en torno a la ciudad de Émesa (*act. im*, Siria) a orillas del Orontes y a medio camino entre las ciudades de Antioquía y Damasco, en la Fenicia Libanense. Con respecto a la primera ciudad, Antioquía, el patriarca Nicéforo de Constantinopla sitúa las razias iniciales de los sarracenos en los alrededores de ésta: «No medió mucho tiempo y los sarracenos asolaban los alrededores de Antioquía»¹⁵⁹⁷. Si seguimos al pie de la letra lo que se cuenta en el *DESA*, parece ser que en enero (mes de kan n II), la ciudad de Émesa aceptó una «protección». En sentido estricto, no se habla de un pacto fruto de una rendición, o al menos no hay constancia en este documento. Da la sensación de que sólo afectó a la ciudad y que se trató del pago de un estipendio, ya que hace una distinción con el campo, con las villas más alejadas de la ciudad, que parece ser no se libraron de la destrucción.

Esta información concuerda con la primera parte del relato que ofrece al-Bal ur sobre la conquista de Émesa/ im . Se menciona un ofrecimiento de seguridad que se daba a cambio del mantenimiento de la tropa y sus animales¹⁵⁹⁸, acampados junto al Orontes, posiblemente junto a la presa construida en época romana. No hay una ocupación efectiva del territorio, sino que acampan fuera de las murallas de la ciudad, contentándose con imponer a los habitantes la obligación de mantener al ejército invasor. Todo giraría en torno a la idea de un estipendio, de un soborno, encaminado a alejar el peligro sarraceno. La hipótesis se refuerza con la referencia que hace al-Bal ur a las matanzas. Esta mención nos hace pensar que se trataba de una medida practicada por los árabes, como se verá más adelante, y de aquí que sea de uno de los primeros acuerdos entre romanos y árabes.

Como ya se ha señalado, un buen paralelismo para intentar comprender lo que supuso la irrupción de los árabes en la Romania, fue lo que sucedió en Occidente durante las

¹⁵⁹⁴ *Chronicon Miscellaneum 724*: p. 114.

¹⁵⁹⁵ El estudio más reciente, en el que se hace mención a esta batalla es: J. SOTO CHICA, «El día de Anadayn y los comienzos de la conquista islámica de Palestina», *Collectanea Christiana Orientalia*, 7 (2010), pp. 231-252, espec. 234-235.

¹⁵⁹⁶ F. MCGRAW DONNER, *Early...*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁵⁹⁷ Nicéforo: § 20.

¹⁵⁹⁸ Al-Bal ur : II, 9.130, p. 200.

«invasiones» germánicas. La situación no es muy diferente si se analizan los hechos, vacíos de cualquier contenido religioso posterior. El comportamiento de los caudillos sarracenos no es muy diferente al mostrado por los germanos. Así pues, tanto unos como otros no deseaban la destrucción de las ciudades –estén éstas en el limes danubiano o en Siria–, sino imponer un «pacto» que obligara a las autoridades locales a aceptar una protección «despótica e impredecible», en palabras de Peter Brown, a cambio de un tributo o mano de obra especializada. Pero, como continúa Brown, este «acuerdo» implica que las ciudades romanas pasaban a formar parte de las clientelas tribales, con todo lo que ello conllevaba aparejado¹⁵⁹⁹.

Esta comparación y la hipótesis que de ella se deriva, no es descabellada, ya que las propias fuentes islámicas apuntan en esa dirección. Cuenta Ibn Is'āq en la *Sirat Rasūl Allāh* que Mu'āmmad obligó al gobernador de Ayla, Yuhanna ibn Ru'ba, a pagar un impuesto de protección. El «pacto» al que llegan, dibuja a Mu'āmmad como el cabecilla de una banda de salteadores que ofrecen sus servicios de protección a las caravanas, tanto terrestres como marítimas, siempre y cuando pagaran el precio estipulado¹⁶⁰⁰. Es la misma dinámica que siguieron con el gobernador de Dama (SE. Nablús, Palestina), Ukaydir ibn 'Abd al-Malik de los Banu Kinda, del que se dice taxativamente que era cristiano. A este personaje también lo conminaron al pago del tributo a cambio de la seguridad para los suyos. En este caso, la tradición va un poco más allá y presenta al *filarca* aceptando el Islam, si bien previendo la amenaza que se cernía sobre ellos¹⁶⁰¹.

Llama además la atención sobre un aspecto nada desdeñable: el tráfico de cautivos entre la región de Galilea y la ciudad de Beit Zak, que se podría identificar con la romana Escitópolis (*hebr.* Beit She'an / *en ár.* Baysan). Esto plantea una situación llamativa. Como se ha señalado, la acción a la que aludimos está comprendida entre el ya citado mes de Kanun II y el de Yari, que es la segunda fecha cierta que tenemos consignada en el *DESA* (lín. 15), correspondiente a los meses de mayo. Lo que ya no es tan seguro es el año al que se refiere. Se ha establecido cómo para el mes de marzo del año 635 d.C., estaban ya bajo el dominio árabe toda la zona de Galilea y la Decápolis, a la que pertenece Escitópolis¹⁶⁰². Si se estaba dando esta concentración de prisioneros en Baysan, tal vez sería porque se pretendiera darle a esta ciudad una mayor importancia en ese cinturón urbano en torno a Jerusalén. Tal vez convertirla en un centro de venta de esclavos, aprovechando su ubicación en la vía que une el sur de Palestina con el norte, hacia Antioquía. Puede que estemos también ante una deportación en masa, en un intento no tanto por desarraigar a la población –ya que implicaría una intención por parte de los árabes de asentarse en el territorio, que se duda tuvieran en un primer momento– sino por aprovechar esa mano de obra especializada en su propio beneficio.

En ese lapso de tiempo, tuvo lugar lo que muchos han considerado como la «primera toma» de Damasco. Ahora bien, por la información que aporta el *DESA*, se hace complicado sostener que hubo una ocupación militar de la plaza. En la línea 12 se dice que fueron estos árabes que saquearon Galilea los que acamparon ante las puertas de la ciudad. Si seguimos con la lectura del documento, en la línea 14 se lee: «y aceitunas que llevaron [...]», lo cual indicaría un posible pacto. ¿En los mismos términos que el de Émesa, mencionado unas líneas más arriba? Al hallarse en un estado tan fragmentario, se desconoce el contexto en el que se menciona esa «ofrenda». Resulta un tanto arriesgado pronunciarse en un sentido u otro. El problema lo presenta la línea 13, en la que se hace mención a unos «profetas» –sobre los que volveremos más adelante– que podrían haber sido los destinatarios de esas aceitunas, que no

¹⁵⁹⁹ P. BROWN, *El primer milenio...*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁶⁰⁰ Ibn Is'āq: 902, p. 607. La duda que queda tras leer este pasaje es si, Mahoma y sus seguidores, tenían capacidad para asaltar las naves mercantes que surcaban el Mar Rojo.

¹⁶⁰¹ Ibn Is'āq: 903, pp. 607-608.

¹⁶⁰² J. SOTO CHICA, *Bizantinos, sasánidas y musulmanes. El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media en Oriente. 545-642*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Granada en 2010, p. 310.

constituyeron, por tanto, ningún pago. Así pues, si aceptamos esta interpretación, a la luz del *DESA*, la primera rendición de Damasco no habría conllevado ninguna rendición a los árabes ni ninguna ocupación efectiva. Tal vez, sólo hubieran pagado un soborno, como en Émesa, para alejar a los merodeadores de su entorno.

Llegados a este punto, hay que traer a colación la referencia que hallamos en una de las primeras fuentes historiográficas islámicas, la obra de al-Bal'ur. Es muy interesante la información que da este cronista iraquí por la parquedad de la misma, pero sobre todo por lo extraño de la situación que describe. Lo que intentaremos aquí será separar el grano de la paja, es decir, los hechos históricos constatables a través del armazón que se ha montado en los párrafos anteriores, de lo que *a priori* sería fruto de la construcción épica del Islam.

Lo que *grosso modo* viene a relatar al-Bal'ur es que al d ibn al-Walid se hallaba en una de sus cabalgadas en las que sometía algunas ciudades al pago del tributo, bien por rendición «pacífica» o por medio de sitio. En esta marcha, llegó a las puertas de Damasco y acampó frente a la Bab al-Šarq, donde salió a recibirlo el obispo de Damasco. La entrevista entre los dos personajes transcurrió de la siguiente manera: «'Guarda este acuerdo para mí'. al d prometió hacerlo». Tras este extraño encuentro, el general árabe volvió junto a Ab'Ubayda al-arr para lanzarse contra Bostra¹⁶⁰³.

Es muy llamativo que el *DESA* confirme, casi punto por punto lo contado por al-Bal'ur en su *Futū al-Buld n*. La primera de ellas, evidente, es que hubo una negociación, cuyos protagonistas fueron el obispo e Ibn al-Walid. De ella derivó un acuerdo, si hacemos caso a las supuestas palabras de la autoridad damascena. No se conocen los términos de dicho pacto, ni por un documento ni por el otro, dado que al-Bal'ur tampoco informa de ello, pero sí podemos especular sobre su naturaleza. Por la súbita marcha del caudillo árabe, lo que se dio entre ambos fue el pago de un soborno para que no destruyera el alfoz de Damasco. Incluso iríamos un poco más allá al interpretar que el pago cubriría un cierto lapso de tiempo, posiblemente renovable cada año, lo que lo asimilaría al de Émesa. Aunque se carezca de fuentes en un sentido u otro, estaríamos ante un precedente de la política de apaciguamiento llevada a cabo por el patriarca Ciro de Alejandría y Juan, gobernador de Osrhoene. Damasco habría entrado bajo la órbita de un caudillo tribal árabe, al ponerse bajo su protección, pero ello no implicaba que hubiera una ocupación efectiva de la ciudad, tal y como se ha visto para el caso emesano.

Ahora bien, lo que en ningún momento dice el *DESA* es que quien entabló esas negociaciones fuese al d ibn al-Walid. El único nombre de un caudillo árabe, que se repite hasta en dos ocasiones en el *DESA*, es el de «Mammad» (lín. 2 y 10), el Profeta. ¿Era él quien realmente iba al frente de los árabes que se plantaron ante Damasco? Esta cuestión no es en modo alguno baladí, más allá de cualquier debate en torno a la fecha real de la muerte de Mammad. La mención de su nombre indica la dimensión escatológica que tuvo la conquista islámica. Y aquí entramos en la alusión hecha en la línea 13 a los «profetas». La realidad descrita en el *DESA* conecta directamente con una referencia apuntada por Bar Hebraeus, señalando la existencia de compañías de árabes enviadas por Mahoma hacia Palestina desde Medina, con «predicadores armados»¹⁶⁰⁴. Estas expediciones volvían cargadas de botín, lo que hizo que el grupo en torno a este profeta fuera incrementándose cada vez más. Alude a la conversión por el filo de la espada de todos aquellos que se resistían a aceptar su predicación. Por consiguiente, es de suponer que los cristianos sirio-palestinos ya habían entrado en contacto con estos predicadores itinerantes mucho antes de la conquista o, quizás, de la conquista efectiva. De un modo u otro, lo que queda más o menos claro, es la confusión con la que se veía la situación desde la óptica romana. Se trataría, pues, de una explicación que calificaremos como «exógena».

¹⁶⁰³ Al-Bal'ur : II, 2.112, p. 172.

¹⁶⁰⁴ Bar Hebraeus: p. 91.

Frente a esa idea de la invasión árabe, se pueden introducir toda una serie de consideraciones que inciden en un aspecto fundamental: la participación de las tribus árabes asentadas en la Romanía. Sería la «hipótesis endógena» para dotar de una nueva dimensión al proceso de la conquista islámica de Siria-Palestina. Al-Bal'ur menciona el *ir alab*, indicando que era el lugar en el que estaban establecidos los beduinos sedentarizados, ubicado hacia el SE. de la ciudad de Alepo¹⁶⁰⁵. Entre las tribus asentadas en el suburbio de esta ciudad se encontraban los Ban Tan' cristianos, a los que pertenecía la reina Mavia. Pero a parte de estos *foederati* del Imperio, lo que más llama la atención es que se mencione a los «H'šim de la gente de Alepo»¹⁶⁰⁶, en la lucha que mantuvieron estas tribus árabes con la ciudad. Esto indica que el clan de Mu'ammad tenía lazos con esta ciudad del N. de Siria, en tanto que una parte del mismo estaba asentado en esta región. Las primeras razias sarracenas en el valle del Orontes se explicarían por esa solidaridad tribal, la *assabiya* de la que habla Ibn 'ald n. No eran necesarios grandes ejércitos movilizadas desde Arabia para devastar el territorio, sino que bastaría con que se pusieran en marcha las diferentes ramas de los clanes beduinos.

Esos «predicadores armados» de los que hablaba Bar Hebraeus encontraron entre los clanes árabes asentados en la Romanía el clima perfecto para el levantamiento armado. Según el patriarca Nicéforo, el levantamiento de las tribus tuvo un importante componente económico, en tanto que se les había prohibido el comercio con el Imperio a fin de impedir que saliera el oro¹⁶⁰⁷; prevención lógica teniendo en cuenta el estado en el que se hallaba el tesoro después de la larga guerra contra Persia. Las tribus árabes de Siria-Palestina, a pesar de haber luchado junto a los ejércitos de Heraclio, seguían siendo tratadas con desprecio por los romanos, como evidencia la respuesta despectiva que les dirige el eunuco enviado por el emperador para pagarles el pequeño estipendio en tanto que tropas encargadas de proteger los pasos del desierto, llamándolos «perros»¹⁶⁰⁸. La desafección hacia el poder romano sería aprovechada por esos «predicadores» –¿entre ellos el propio Mu'ammad?–, facilitando que calase un mensaje apocalíptico que tuvo a los árabes como sus principales destinatarios. Y volviendo al ejemplo del *ir alab*, el cronista iraquí afirma que aceptaron el Islam cuando se presentó ante ellos Ab 'Ubayda al-'arr h'¹⁶⁰⁹, quizás movidos por la *assabiya* y, en mayor medida, por la esperanza de obtener pingües beneficios.

Según esta hipótesis, cobra mayor sentido el paralelismo establecido con la revuelta de los Ban 'ass n' hacia 581. Del mismo modo se explicarían esos primeros pactos a los que llegó la mayoría de las ciudades sirio-palestinas durante la primera fase de la conquista, cuyo final podría fijarse en la batalla de Yarmuk, en agosto de 636. Esta teoría queda avalada –al menos hasta que aparezcan nuevas pruebas que la desmientan o corroboren– con una de las entradas de la crónica del obispo nestoriano de Nisibe Elías Bar Šin y , correspondiente al año 637-638 (6 AH), en la que se puede leer que en esa fecha se envió desde Arabia al primer ejército «musulmán» contra la Romanía¹⁶¹⁰. Esto lleva de nuevo a pensar que fueron las tribus árabes asentadas en torno a las ciudades de Siria-Palestina las que iniciaron el levantamiento y saqueo sistemático del territorio, sin descartar, en modo alguno, la presión ejercida paralelamente sobre el *limes* por las tribus nómadas beduinas.

Los *filarcas* 'ass n'ies eran el otro gran grupo de la aristocracia en Siria, en esta ocasión de un marcado carácter militar. Su presencia en las batallas contra los sarracenos hace pensar que

¹⁶⁰⁵ Al-Bal'ur : II, 12.145, p. 224; J. SAUVAGET, « alab» *EF* 3 (1986), pp. 85-90, espec. 85; G. LE STRANGE, *Palestine under the Moslems. A description of Syria and Holy Land from AD 650 to 1500. Translated from the works of the Mediaeval Arab Geographers*, s.l., 1890, p. 445.

¹⁶⁰⁶ Al-Bal'ur : II, 12.145, pp. 224-225

¹⁶⁰⁷ Nicéforo: § 20.

¹⁶⁰⁸ Teófanos: AM 6123, 335-336.

¹⁶⁰⁹ Al-Bal'ur : II, 12.145, p. 224.

¹⁶¹⁰ Elías de Nisibe, *Crónica*, p. 83.

siguieron siendo un colectivo destacado a tener en cuenta¹⁶¹¹. Y si hay que destacar una figura esa es la de *Abala ibn Ayham*, el último gobernante de los Ban *Ass n*, que se mueve entre la Historia y la leyenda. Este caudillo estaba al frente de los *mustacariba*¹⁶¹² (naturalizados, romanizados), en referencia a las tribus de *Lam y um*, entre otras, que combatieron contra los musulmanes en *Yarm k*¹⁶¹³. Sobre este personaje, circulan varias tradiciones. Una de ellas lo hace un musulmán converso tras la batalla y al parecer, incorporado al séquito que acompañó a *Umar* en el viaje por Siria-Palestina del año 638-639 (17 AH).

Fue en este contexto en el que estalló la disputa con un miembro de la tribu de *Muzayna*¹⁶¹⁴. Los *muzayn* desempeñaron un papel fundamental al posibilitar la entrada de *Muammad* en La Meca hacia 630, aportando el mayor contingente de tropas, al mando de *al d*, a quien se le encargó comandar el ala izquierda de la caballería¹⁶¹⁵. Se trata de un choque por el poder en el nuevo Estado entre la aristocracia árabo-musulmana y la aristocracia árabe tradicional, y de ahí que se derive una pugna entre las primeras tribus conversas al Islam y aquéllas que lo hicieron tras una derrota militar. Su apostasía y posterior huida a la *Romania* junto con sus 30.000 hombres cuando el califa iba a castigarlo¹⁶¹⁶, supone no reconocer el poder de *Umar ibn al-abb*, lo cual sería una evidencia de que en estos primeros momentos, y sobre todo para las tribus árabes de Siria-Palestina, su autoridad era la de un *primus inter pares*.

Los *Ass n*es, a pesar de la defección de su líder, continuaron siendo de los principales apoyos con los que contó la primera dinastía del Islam, luchando junto a *Muwiya* en *Siffin* (657) contra *Al*. Estos grupos fueron los que más se beneficiaron con la conquista: muchos de ellos conservaron su fe cristiana y se fueron aliando con los Omeyas mediante matrimonios. Los vamos a tener incluso asentados en al-Andalus, en Granada y Guadix, en el SE. en torno a Murcia e incluso en la ciudad portuguesa de Oporto, en la que sus habitantes se decían descendientes de *Ibn Ayham*¹⁶¹⁷. Incluso, las fuentes islámicas harán que el emperador *Nicéforo II Focas* (963-969) sea uno de sus descendientes¹⁶¹⁸.

Otra cuestión que pone de manifiesto el relato de *al-Bal ur* está relacionada con la cronología. Según este autor, recogiendo una tradición atribuida a *al-W qidi*, la conquista tuvo lugar en *Rabab* del año 14 AH (agosto-septiembre de 635 d.C.)¹⁶¹⁹, mientras que *al d ibn al-W lid* habría fechado el documento de capitulación en *Rabi c II* del año 15 AH (13 de mayo de 636 d.C.). La razón que da para esta discordancia es que *al d* había otorgado el pacto sin fecharlo y cuando los musulmanes hacían los preparativos para la batalla de *Yarm k*, el obispo pidió renovar el pacto, pero esta vez teniendo también como testigo a *Ab Ubayda*, *Yaz d Ibn Ab -Sufyan* y *Šura bil ibn asanah*¹⁶²⁰. Como ya se ha señalado, los árabes ya estaban en la región sirio-palestina al menos desde la primavera de 635, pero no fue hasta agosto de 636 (10

¹⁶¹¹ H. KENNEDY, «Syrian Elites...», *op. cit.*, p. 188.

¹⁶¹² Durante el primer período *abb* sí hubo un debate en torno a si los árabes asentados en la *Romania*, en especial en la provincia de Arabia, eran o no realmente árabes. Una disputa en modo alguno superflua, en tanto que reconocer la «arabidad» de estas tribus equivalía a darles un papel preponderante en la conformación del primer Islam, en detrimento de los orientales –el principal apoyo de los Ban *Abb s*– o los beduinos de la Península Arábiga, *vid.*: J. BRAY, «Man, women and slaves in Abbasid society», en L. Brubaker y J. M. H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*. Cambridge, 2004, pp. 121-146, p. 123.

¹⁶¹³ *Al-Bal ur* : II, 10.135, p. 207.

¹⁶¹⁴ *Al-Bal ur* : II, 10.136, p. 209.

¹⁶¹⁵ *Ibn Is q*: 817, p. 549 y 827, p. 557.

¹⁶¹⁶ *Al-Bal ur* : II, 10.136, p. 209.

¹⁶¹⁷ H. KENNEDY, «Syrian Elites...», *op. cit.*, pp. 195-198; A. GARCÍA SANJUÁN, *La conquista islámica...*, *op. cit.*, p. 403.

¹⁶¹⁸ N. M^a EL CHEIKH, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶¹⁹ Esta fecha es la que da también *Ya q b*, *Ta r al- lam*, p. 158 ss. [*apud.* D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 108, p. 61].

¹⁶²⁰ *Al-Bal ur* : II, 8.123, p. 189.

de c b) cuando los romanos se retiraron, para volver ese mismo año (*vid.* lín. 17-18), lo que dejaría muy poco espacio temporal de margen para que tuviera lugar la «ocupación» árabe según el *DESA*, ya que el de c b es el penúltimo mes según el calendario siríaco. Se hace complicado pensar que la marcha de los *romanos* se produjera en el año 946 AG.

La perspectiva cambia si el año es el 947 AG, fecha que aplicaríamos para la entrada en escena del *sacelarios* el 20 de y r (lín. 14-15), esto es, mayo de 636. En esta fecha, según un reciente estudio, se habría producido el contraataque romano que llevó a la retirada de los sarracenos de todo el valle del Orontes y obligado a los árabes a abandonar Damasco¹⁶²¹. Si los romanos dejaron la región damascena en la fecha ya señalada es porque ya poseían esta ciudad. Esa multitud de «casi 10.000 personas» (*DESA*, lín. 19) podrían ser los efectivos que partieron desde la actual capital siria para reunirse con el ejército que se enfrentó diez días más tarde a los árabes en Gabita/Yarm k, para volver entre finales de c b y a lo largo del mes de ayl l (último mes del calendario siríaco). Incluso podríamos ir más allá y pensar que esas tropas correspondían al ejército de campaña de Armenia¹⁶²².

Como ha señalado Julia Bray, muchos de los cronistas de época ^{abb} sí (al-Bal ur es un claro ejemplo, como lo fueron también al-W qidi y Ya^cq b) reflejan el pasado preislámico desde una óptica islámica y triunfalista, reflejando los valores que pretendía impulsar esta dinastía¹⁶²³. Por esta cuestión, los hechos históricos quedan envueltos en una nebulosa poco clara, tratando de justificar las actuaciones de determinados personajes clave para los tradicionalistas musulmanes. La mención al mes de Ra ab no estaría exenta de simbolismo en este caso, más allá de la veracidad o no del dato: es uno de los cuatro meses sagrados del Islam, en los que estaba prohibido guerrear¹⁶²⁴. De aquí deriva que la «conquista» presentada por la tradición islámica tenga un tinte providencialista nada desdeñable.

No es necesario incidir sobre ello, pero sí conveniente. En este trabajo no se pretende enjuiciar la realidad del Islam, sino analizar cómo era percibida ésta por los cristianos que vivieron los primeros tiempos de la conquista. Así se explica que existan profundas divergencias con respecto al relato dominante en la tradición islámica.

La realidad que dibujan las fuentes siríacas es la de un Islam que aún se halla en su fase «profética», definida por Garth Fowden como el período de predicación de cualquier nueva doctrina, que aún no está completamente definida y se caracteriza por su efervescencia¹⁶²⁵. Es lógico pensar en estos términos si tenemos en cuenta que había pasado muy poco tiempo desde la muerte del fundador y que aún no existía un corpus escritural. Más o menos es lo que sucedió en el cristianismo, para el que tenemos múltiples ejemplos de que hubo personajes con funciones proféticas después de la muerte de Jesús. Sólo citaremos tres ejemplos, los que creemos más significativos, de entre una enorme cantidad. El primero de ellos, se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles*, donde se menciona la llegada a Jerusalén de unos profetas provenientes de Antioquía, ciudad en la que se estaba predicando el Evangelio, uno de los cuales «predecía en virtud del Espíritu»¹⁶²⁶. La segunda mención está en la primera carta que el apóstol Pablo escribió a la comunidad de Corinto, estableciendo una jerarquía en el carisma y la autoridad en el seno de la Iglesia primitiva. Reconocía que «puso Dios en la Iglesia primeramente a apóstoles; en segundo lugar, profetas; en tercero doctores; luego, poderes de

¹⁶²¹ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 313.

¹⁶²² *Ibid.*, p. 316.

¹⁶²³ J. BRAY, «Man, women and slaves...», *op. cit.*, espec. 125.

¹⁶²⁴ Según un *ad*, Mu ammad dijo que «Ra ab es el mes de Dios, Ša^cb n es mi mes [i.e. el mes del Profeta] y Rama n el mes de mi pueblo». De hecho, según la tradición islámica en la noche de Ra ab, Dios concede múltiples gracias a los creyentes, además de ser el mes en el que se llevaba a cabo el ritual de la lapidación del Diablo desde época de la *hiliyya*. *Vid.*: M. J. KISTER, «Radjab», en *EF*, 8 (1995), pp. 373-375.

¹⁶²⁵ G. FOWDEN, *Before and after...*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶²⁶ Hch 11, 27-28.

milagros; luego, carismas de curaciones, asistencias, gobiernos, variedades de lenguas»¹⁶²⁷. La tercera no pertenece a la tradición cristiana y ahí radica su valor como testimonio. Luciano de Samosata († ca. 180 d.C.) escribió una obra titulada *Sobre la muerte de Peregrino*, en la que cuenta cómo un criminal de la peor ralea, acabó por descubrir la «admirable doctrina de los cristianos», alcanzando tal conocimiento que «los hizo parecer a ellos [a sacerdotes y escribas cristianos] como niños, y él, en cambio, era el profeta, el guía de actos religiosos [...]»¹⁶²⁸.

En el caso del Islam, suponemos que no tuvo que ser muy diferente. Los testimonios externos ya han sido glosados. Se podría achacar a los textos siríacos que fueron escritos desde la ignorancia de la religión islámica y nombran la realidad según sus propias categorías. En este mismo trabajo se ha puesto de manifiesto la existencia de profetas en la Arabia pre-islámica. Ahora bien, ¿se mantuvieron estas figuras durante la predicación de Mu ammad y, sobre todo, tras su muerte?

La *S rat Ras l All h* pone de manifiesto cómo la victoria de Mu ammad en el i z tras su entrada en La Meca (ca. 630) en modo alguno supuso el control absoluto sobre la Península Arábiga. Al menos hubo dos focos importantes de oposición a la política expansionista de los musulmanes: el encabezado por Musaylima en al-Yam ma (NE. de Arabia) y el de al-Aswad al-^cAnsi, en Saⁿ ' (Yemen)¹⁶²⁹. Se podría pensar que lo normal en Arabia, tanto antes como durante y después de la predicación del Profeta, era que surgiera un tipo de figura mesiánica, encarnada por un profeta-guerrero que liderara a determinadas confederaciones tribales. El cambio estriba en la visión monoteísta de Mu ammad, que conduce a la búsqueda de un poder absoluto, que no admite réplica ni, mucho menos, un poder compartido. Por esta razón, el profeta de La Meca rechazó la oferta que le hizo Musaylima de repartirse el control de la Península, llamándolo además «mentiroso»¹⁶³⁰. Este profeta había erigido su propio santuario en al-Yam ma, convirtiéndose así en un serio competidor para La Meca¹⁶³¹. La guerra que dirigió Mu ammad contra Musaylima fue de exterminio total del enemigo¹⁶³².

Los *Apocalipsis* escritos a partir del siglo VII en la actual región de Siria-Palestina, buscaban dar una explicación a los acontecimientos históricos que estaban viviendo¹⁶³³. Parten de una concepción escatológica de la Historia, según la cual, el tiempo que les está tocando vivir es el último y todo es interpretado a la luz de la proximidad del Juicio Final y la Parusía. En la apocalíptica siríaca (la copta es diferente, más centrada en el reforzamiento de la fe)¹⁶³⁴, los hechos presentes se entremezclan con la Historia bíblica, adaptando unos a otros indistintamente, para construir un relato que dé una respuesta al porqué se está produciendo la conquista árabo-islámica.

Dos de estos primeros textos son los conocidos como *Apocalipsis del Pseudo Efrén*, escrito en siríaco ca. 640-692¹⁶³⁵, y el *Apocalipsis del Pseudo Metodio de Patara*, también en siríaco – si bien conoció desde muy pronto una gran difusión en todo el mundo cristiano mediterráneo –, redactado en 691¹⁶³⁶. Una lectura en paralelo entre éstos y nuestro *DESA* revela muchos puntos en común que hacen pensar que el fragmento que analizamos en este estudio podría entroncar

¹⁶²⁷ 1Cor 12, 28.

¹⁶²⁸ M. GINER, *Elio Aristides. Luciano de Samosata. Discursos Sagrados. Sobre la muerte del Peregrino*. Madrid, 1989: Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino*, p. 165.

¹⁶²⁹ Ibn Is q, *S rat*, 964, p. 648.

¹⁶³⁰ Ibn Is q, *S rat*, 965, p. 649.

¹⁶³¹ Al- ab r 10: p. 108.

¹⁶³² Al- ab r 10: p. 126.

¹⁶³³ J. P. MONFERRER SALA, «Tipología apocalíptica...», *op. cit.*, p. 54; C. MARTÍNEZ CARRASCO, «La visión inicial del Islam por el Cristianismo oriental. Siglos VII-X», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 61 (2012), pp. 61-85, espec. 80.

¹⁶³⁴ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 279.

¹⁶³⁵ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 260.

¹⁶³⁶ L. GREISIGER, «The Apocalypse of Pseudo-Methodius (Syriac)», *Christian-Muslim Relations...*, pp. 163-171.

con los *Apocalipsis* mencionados. Y uno de ellos es justamente la mención a Elías. Tanto en el *Pseudo Efrén* como en el manuscrito G del *Pseudo Metodio*, se alude al envío de Enoc y Elías para refutar al Adversario; ellos serán quienes demuestren que está equivocado y que se trata de un impostor, tras lo cual el Adversario será abandonado por sus seguidores¹⁶³⁷.

Dado el mal estado de conservación del *DESA*, sólo se ha conservado la mención al profeta Elías, pero es más que probable que en la laguna de esa línea se aludiera a Enoc. No obstante, en la variante apocalíptica copta, representada por el *Apocalipsis del Ps. Atanasio*, es solo Elías quien deberá traer el castigo por los pecados cometidos en el Templo¹⁶³⁸. La mención explícita a Mu ammad que aporta el fragmento analizado, lleva a su identificación con ese Adversario al que los dos profetas veterotestamentarios deben rebatir. No revelamos nada nuevo al decir que el Profeta del Islam es identificado con ese «Falso Profeta» que debe preconizar la Parusía, curando la lepra, la ceguera, a los paralíticos y exorcizará a los endemoniados¹⁶³⁹. Es decir, se presentará como un segundo Mesías. Todos estos «milagros» han de leerse en clave simbólica, tal y como aparecen en los Evangelios: representan la purificación (la lepra), el reconocimiento de la Palabra de Dios (la ceguera y la parálisis) y el rechazo al mundo terrenal, pero no es más que el síntoma de esos tiempos de confusión, en los que se da por verdadero lo falso.

En este sentido, es curioso que en el *Apocalipsis del Pseudo-Efrén* se afirme que los «Hijos de la Perdición» (los árabes) se despertaron y se pusieron en marcha en el nombre del Cordero¹⁶⁴⁰, lo cual entronca con la tradición escatológica judeocristiana, dándole a la predicación de Mu ammad un carácter apocalíptico.

Una fuente contemporánea al *DESA*, la *Didascalía de Jacob* (escrita ca. 634) describe una situación similar. En este caso, el escenario no es Émesa sino Jerusalén y el contexto es el resultante del edicto del emperador Heraclio (610-641) ordenando el bautismo de los judíos de la Romanía. Pero plantea la presencia en la antigua Aelia Capitolina de un profeta de los sarracenos, al que los judíos verán como un precursor del Mesías por venir. Es este profeta (¿Mu ammad?) el que los debe liberar de la opresión romana. Pero son muchos los judíos, sobre todo rabinos, quienes lo rechazan: ha aparecido armado y ningún profeta se presenta de ese modo. Según el texto de la *Didascalía*, este nuevo enviado entra en la ciudad montado en un carro¹⁶⁴¹.

Ese detalle que *a priori* puede parecer nimio, tiene una importante carga simbólica. A través de él se puede conectar la *Didascalía* con la apocalíptica judía, en concreto con los *Secretos de Rabbi Simon Bar Yo ai*, obra contemporánea a la conquista árabe. Según los *Secretos*, el ángel Metatron había revelado a Ben Yo ai que el reino de Ismael sería enviado para acabar con los edomitas (los romanos) y que por ello mandaría a un profeta para acabar con «los hijos de Esaú», otro apelativo bíblico referido a los romanos en la literatura rabínica judía. Juega con la imagen del hombre montado en un carro tirado por asnos y camellos, adaptando la visión de Isaías 21: 7, 9, a la realidad de la conquista de Siria-Palestina. Los camellos representarían a los árabes, que los usan para ir a la guerra y los asnos son la montura en la que, haría su entrada el *Mesías* según las profecías¹⁶⁴². Esta mención hace pensar que quien escribió la *Didascalía* podría conocer el texto de los *Secretos* o cuando menos, estar fuertemente imbuido por el ambiente apocalíptico y mesiánico judío.

Esta resistencia por parte de los judíos no sólo aparece en las fuentes judeo-cristianas más tempranas, sino que también queda reflejada en las más tempranas manifestaciones de la «Historiografía islámica», fundamentalmente, en la *S r t Ras l All h*, de Ibn Is q. En ella, una

¹⁶³⁷ *Apocalipsis de Ps. Metodio*: p. 201, n. 19.

¹⁶³⁸ *Apocalipsis de Ps. Atanasio*: .8, pp. 476-477.

¹⁶³⁹ *Apocalipsis de Ps. Metodio*: XIV, p. 153.

¹⁶⁴⁰ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, op. cit., p. 260.

¹⁶⁴¹ *Didascalía de Jacob*: V.16.

¹⁶⁴² R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, op. cit., pp. 309-310.

de las razones que alegan los rabinos para rechazar al Profeta es la de que se presenta con las manos manchadas de sangre¹⁶⁴³. Esta resistencia de los judíos es lo que les granjea la acusación que los musulmanes les hacen de ser unos hipócritas que aceptan la predicación de Mu ammad para salvarse, pero que en el fondo mantienen su apego al politeísmo de sus padres y niegan la resurrección y desconocer qué es el Paraíso y el Infierno¹⁶⁴⁴.

Es más que probable que esta figura, antítesis del Mesías, haya sido recogida por los autores de los *Apocalipsis* del judaísmo y adaptada al milenarismo cristiano bajo el nombre del Anticristo. Se trataría de otro punto en común entre el *DESA* y los *Apocalipsis* del Ps. Efrén y el Ps. Metodio de Patara, que nos lleva a plantear que el fragmento analizado podría ser el germen de un *Apocalipsis*.

La mención en el *DESA* a Elías y Mu ammad ha de ser puesta en su contexto físico, es decir, donde se halló este fragmento, lo cual dio pie a pensar que se trataba de una de esas notas conmemorativas, escritas en las páginas en blanco de los códices¹⁶⁴⁵. El que se encontrara en un códice con los Evangelios de San Mateo y San Marcos no es un hecho baladí, teniendo en cuenta la dimensión escatológica que ambos evangelios tienen, sobre todo el capítulo 24 de S. Mateo en el que se describe cómo sería la Parusía o la referencia a Elías en el episodio de la transfiguración de Jesús en el Monte Tabor, pero sobre todo la mención al profeta veterotestamentario como un precursor del Mesías, recogiendo así el vaticinio de Malaquías, según el cual, Dios enviaría a Elías para anunciar la llegada del Ungido.

No obstante, en el texto evangélico se traza un curioso paralelismo al identificar a Juan el Bautista con Elías. Esto, trasladado al *DESA*, ofrece una cadena no menos curiosa: Elías–Juan el Bautista–Mu ammad. Lo cual lleva a pensar en el Mu ammad dibujado por los cristianos del siglo séptimo no como «el sello de los profetas» de la tradición islámica, sino como aquel que anuncia la llegada del Mesías, un precursor de la Parusía. Esta imagen vendría avalada por el mensaje apocalíptico que predicaba, presentándose como una suerte de Elías/Juan el Bautista, anunciando la inminencia del fin de los tiempos, faceta que también se le reconoce al profeta del Antiguo Testamento en la Carta de Judas, del Nuevo Testamento.

Esta imagen es la que explica el título de *f r q* (=Salvador) otorgado por los cristianos al segundo califa *rashid n*, ‘Umar ibn al-Kha ab (634-644); el término también se le aplica a Jesús en una historia traducida al árabe y atribuida al patriarca de Jerusalén, Sofronio († 638)¹⁶⁴⁶. Según Patricia Crone y Michael Cook, esta denominación no sería más que una reminiscencia del mesianismo judío, que estaría en la base de la creación del Islam como religión monoteísta, y que reconocería en este califa al Mesías esperado¹⁶⁴⁷. Es quizás en este sentido como debería leerse el nombre de Man r (=victorioso) que aparece en otro *Apocalipsis* judío, *Los signos del Mesías*, también contemporáneo a la conquista. El desconocido autor de esta obra es muy claro al referirse a este personaje como el rey de los ismaelitas que se enfrentará al rey de Edom, derrotándolo, pero éste volverá a Jerusalén cuando Man r se retire de la Ciudad Santa¹⁶⁴⁸. Se ha señalado que este Man r es en realidad Cosroes II Parv z (victorioso, man r). Sin embargo, la mención a los ismaelitas y a la ciudad de Basora/Ba ra¹⁶⁴⁹, cuyos orígenes están ligados a ‘Umar ibn al-Kha ab, hacen pensar que Man r no es otro que el segundo califa *rashid n*.

Volviendo al término *f r q* aplicado a ‘Umar, la posterior tradición islámica ha querido darle algunos matices de significado. Según los tradicionalistas, ‘Umar fue el primero entre la

¹⁶⁴³ Ibn Is q: p. 260.

¹⁶⁴⁴ Ibn Is q: 373, p. 252.

¹⁶⁴⁵ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, op. cit., p. 117.

¹⁶⁴⁶ S. BASHEAR, “The title «*f r q*» and its association with ‘Umar I’”. *Studia Islamica*, 72 (1990), 47-70, p. 49, n. 10.

¹⁶⁴⁷ P. CRONE y M. COOK, *Hagarism...*, op. cit., p. 5.

¹⁶⁴⁸ *Signos del Mesías*, 7º signo, p. 185.

¹⁶⁴⁹ Vid.: *EF*², 1 (1986), pp. 1085-1088.

falsa fe politeísta y la verdadera, es decir, el Islam¹⁶⁵⁰. Este título jamás se aplicó a Mu ammad, tan sólo se le distinguió con él en un ad th cuya autenticidad se discute¹⁶⁵¹, lo cual, junto con la tradición que afirma que fue Mu ammad quien llamó así, f r q, a °Umar¹⁶⁵², no sería más que un intento posterior por rebajar la importancia que tuvo Ibn al-Kha ab para judíos y cristianos; su consideración como *Mesías* frente a un Mu ammad que sólo sería un precursor., Se pueden rastrear, no obstante, algunas evidencias en la tradición islámica que permiten observar el proceso de construcción de la figura de Mu ammad como «Sello de los Profetas» a costa de disminuir la consideración del papel desempeñado por °Umar. Es en este sentido como deberían leerse las alteraciones, señaladas por Bashear, de determinadas palabras por parte de los transmisores de la tradición. En este caso, se refiere a la sustitución del término *yukallam n* (el que habla con los ángeles, es decir, con Gabriel) por el de *mu addath n* (el inspirado)¹⁶⁵³.

Pero la presencia de Elías en las visiones apocalípticas para explicar el surgimiento del Islam y el papel desempeñado por Mu ammad, va más allá de estas primeras manifestaciones. De este modo, en la *Leyenda de Sergio Ba r*, Apocalipsis escrito en torno al siglo IX en 'Iraq, también aparece la figura del profeta del Antiguo Testamento ligada al momento en el que llegue el fin del mundo¹⁶⁵⁴, ya que fue un mensajero antes que Cristo. La mención que se hace de él se encuadra en las imágenes que le son reveladas a Sergio Ba r en el Monte Sinaí, acerca de cuáles eran las señales que anunciarían el fin del mundo, como si de un nuevo Moisés se tratase.

El Elías que aparece en el Qur' n es de escasa relevancia, lo cual no quiere decir que sea poco importante para la tradición islámica. En el proceso de construcción de Mu ammad como «Enviado de Dios», equiparable a otros personajes del judaísmo o al Jesucristo cristiano, se buscaba una identificación con este profeta. Y se hizo a través del viaje al cielo que llevó a cabo el Profeta, muy similar al que realizó Elías¹⁶⁵⁵, representando así la línea de continuidad entre el judaísmo, el cristianismo y el Islam. De este modo, Mu ammad era uno de los pocos hombres que habían ascendido al cielo en vida. Este viaje celestial se encuadra en otro «género literario» islámico: el encaminado a probar la veracidad de la revelación a los árabes, que floreció en los siglos VIII y IX¹⁶⁵⁶.

El otro de los relatos tenido por fundamental para la (re)construcción de la conquista de Siria-Palestina, es el del obispo armenio Sebeos, al que algunos expertos han titulado *Historia de Heraclio* y otros, *Historia de Cosroes*. Es un texto que ha sido tomado como historiográfico y la información que en él aparece, como datos contrastados. Pero el texto tiene un trasfondo simbólico sin el cual no se entendería. Más que como un relato historiográfico basado en testimonios directos, estaríamos ante una narración de corte religioso. El capítulo XXX, en el que se relata la aparición de Mu ammad y el inicio de la expansión, hace pensar en la conquista de Siria-Palestina del siglo VII como un remedo de la conquista de Tierra Santa por parte de los israelitas que salieron de Egipto. Quizás el paralelismo más evidente que podemos buscar en la historiografía bizantina, sea el de la *Crónica de 811*, en la que se narra la muerte del emperador Nicéforo I en su lucha contra los búlgaros. El autor desconocido se basa en algunos hechos

¹⁶⁵⁰ S. BASHEAR, «The title «f r q»...», *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶⁵² *Ibid.*, pp. 57-58.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶⁵⁴ *Apocalipsis de Sergio Ba ra*: 3.22, pp. 262-262.

¹⁶⁵⁵ *Vid.*: 2Re 2: 1-13; Ibn Is q: 263 ss., pp. 181 ss.; W. MONTGOMERY WATT y M. V. McDONALD, *The History of al- abar*. Vol. 6: *Mu ammad at Meca*. Nueva York, 1988 [cit.: al- abar : 6]: al- abar 6, pp. 78-80.

¹⁶⁵⁶ D. THOMAS, «Introduction», *art. cit.*, p. 17.

históricos, tomados convenientemente y contados con un objetivo moralizante. El citado capítulo se abre con una cita significativa:

Hablaré del descendiente de Abraham, no del hijo libre, sino de aquel que nació de la esclava y en el que se verificó la palabra de Dios: *Su mano será contra todos y la mano de todos será contra él*¹⁶⁵⁷.

No es necesario aclarar que se refiere a Ismael, el hijo de Agar, el patriarca de los árabes según el relato del Génesis, posteriormente desarrollado tanto en las tradiciones populares judías como islámicas. Agar (= recompensa, paga) es presentada en las traducciones al arameo como la madre de todos los enemigos de Israel: era la hija del Faraón quien a su vez era hijo de Nimrod, enemigo acérrimo de Abraham. Según esta versión presentada por Sebeos, Ismael sería un esclavo, condición heredada de su madre y que trasladaría a sus descendientes y el hecho de que uno de ellos llegara a gobernar sería una de las tres señales que, según el libro de los Proverbios, harían temblar la tierra¹⁶⁵⁸. El hecho de que el «hijo de la esclava» reclame su «herencia» está en estrecha relación con la idea de que los árabes de Mu ammad son el instrumento elegido por Dios para castigar a los cristianos por sus pecados.

Todo el relato de Sebeos va encaminado a presentar a los árabes como un nuevo pueblo elegido en base a la tradición veterotestamentaria. La llegada de los judíos de Édesa, «de las Doce tribus» a Arabia después del asedio al que los sometió Heraclio¹⁶⁵⁹, ha sido considerado en un reciente estudio como una muestra del antijudaísmo del armenio¹⁶⁶⁰, lo cual supondría no tener en cuenta el trasfondo simbólico, reforzado por la existencia de una variante siríaca recogida por Miguel el Sirio, según la cual, los judíos que no aceptaron el bautismo forzoso, marcharon a Persia¹⁶⁶¹. Para los propósitos de Sebeos, estos judíos representantes de todo su pueblo, en tanto que despojados de su hogar, debían desempeñar el papel de los transmisores de la Alianza a los árabes, como única vía de legitimar las aspiraciones de éstos. Por este medio, da una explicación convincente a una nueva línea de transmisión de la tradición monoteísta. Nada nace *ex novo*, sino que se enmarca en una cadena que le da validez al mensaje.

Así pues, pone en boca de Mu ammad un discurso que va muy en la línea de presentar a los musulmanes como el nuevo «pueblo elegido»:

Dios ha prometido esta tierra [Palestina] a Abraham y a sus descendientes por toda la eternidad; Él ha actuado según su promesa, cuando amaba a Israel. ¡Oh vosotros! Sois los hijos de Abraham y Dios realiza en vosotros la promesa hecha a Abraham y a su prole¹⁶⁶².

En este caso, Mu ammad, se viste con los ropajes de Moisés, en tanto que deberá conducir a su pueblo a la Tierra Prometida, poniéndose al frente de las 12 tribus de Ismael, en las que se habían integrado las de Israel. Por este motivo, el escenario en el que sitúa el nuevo Éxodo es Egipto¹⁶⁶³ y no Arabia, porque de otro modo el relato sería difícilmente creíble para los oyentes/lectores. El discurso que Sebeos pone en boca del Profeta es muy similar al que Miguel el Sirio atribuye a Mu^c wiya frente a sus tropas, asegurándoles que la tierra que pertenecía a los judíos les sería arrebatada por sus pecados¹⁶⁶⁴.

¹⁶⁵⁷ Sebeos: § XXX, p. 94.

¹⁶⁵⁸ *Vid.* Prov. 30, 21-23: «Tres cosas hacen temblar la tierra y cuatro no puede soportar: esclavo que llega a rey, tonto harto de comer, mujer odiada que se casa y esclava que hereda a su señora».

¹⁶⁵⁹ Sebeos: § XXX, pp. 94-95.

¹⁶⁶⁰ J. HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis...*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶⁶¹ Miguel el Sirio: II, XI, § IV, p. 414.

¹⁶⁶² Sebeos: § XXX, p. 95.

¹⁶⁶³ Sebeos: § XXX, p. 96.

¹⁶⁶⁴ Miguel el Sirio: II, XI, § VIII, p. 431.

El modelo que está siguiendo Sebeos es el expuesto en el *Libro de Josué*, lo cual no es una casualidad. Del mismo modo en que ésta es una guerra santa, la que se está librando en el siglo VII también lo será, en tanto que Dios está del lado de los invasores sarracenos, mientras que los romanos son incapaces de hacerles frente porque han perdido cualquier legitimidad, dados sus pecados. Asimismo, nada más cruzar el Jordán, tanto los israelitas, liderados por Josué, como los ismaelitas, marchan sobre Jericó. En el relato bíblico, lo hacen llevando el Arca de la Alianza que les lleva a pasar el río (Jos 3, 14-17) y es en este lugar donde, por orden de Yahvé, los hijos de Israel se circuncidaron por segunda vez. Es llamativa la historia por los paralelismos que se pueden establecer con el modo en el que pudo haber sido leída la entrada de los árabes de Palestina. Con este hecho, la segunda circuncisión, se trataba de poner de manifiesto la existencia de una Alianza renovada entre Dios y su pueblo elegido: durante la travesía del desierto murieron los hombres circuncidados aptos para la guerra, que se apartaron de Dios, a quienes prometió que jamás verían la Tierra Prometida. Sólo quedaron los hijos de éstos, nacidos durante esos 40 años, que no habían sido circuncidados por el camino. Pero lo más destacado son las palabras de Yahvé a Josué cuando concluyó con el ritual: «Hoy he quitado de vosotros el oprobio de Egipto» (Jos 5, 4-9). ¿Se refiere con estas palabras a la idolatría, a haberse alejado del pacto con su Dios? O, por el contrario, ¿alude a la esclavitud, al hecho de hallarse desposeídos de una tierra propia?

Lo que queda de relieve es que estos acontecimientos son vistos como la nueva Alianza existente entre los sarracenos y Dios, y de ahí que se «traduzcan» al lenguaje bíblico. Al mismo tiempo, la conquista de Jericó relatada en el *Libro de Josué* es un ejemplo de destrucción ritual. Es la primera vez que se pone en práctica la *teología del rem*, que conlleva la erradicación del enemigo por parte del pueblo elegido, que toma posesión del territorio y los bienes de los vencidos para asegurar el culto único a Yahvé¹⁶⁶⁵ o este caso a All h. Es de sobra conocido el modo en el que fue conquistada finalmente la ciudad, procesionando con el Arca alrededor de las murallas y haciendo sonar las trompetas, hasta que éstas se derrumbaron y Jericó fue inmolada en honor a Yahvé, salvo la prostituta que ayudó a los hombres de Josué (Jos 6, 12-25).

La *teología del rem* tendrá su traslación a la tradición islámica en el *ih d*. En la *Crónica Miscelánea* datada ca. 724, se hace mención a la masacre de «4.000 pobres aldeanos», entre los que había judíos, samaritanos y cristianos, tras la batalla de Anadayn¹⁶⁶⁶, la matanza de más de 12.000 personas en la ciudad armenia de Dvin en 640-641, según menciona la *Crónica de Zuqn n*¹⁶⁶⁷, o el «ingente número de personas» que fueron asesinadas y cautivas según se lee en la línea 10 del *DESA*, lo que vendría a probar que en el ánimo de los árabes de Muammad pesaba esa idea del exterminio de sus enemigos como paso previo al Juicio Final, como un medio a través del cual «limpiar» los territorios que les habían sido prometidos por Dios en esa nueva Alianza previa al fin de los tiempos. Las noticias de estas matanzas que llegarían a Armenia y otras partes de la Cristiandad oriental de boca de los refugiados harían pensar inmediatamente en los parecidos con lo narrado en el libro de Josué. En el propio Corán encontramos varios ejemplos de ese carácter de la *teología del rem* que subyace en el *ih d*. Donde se ve con mayor claridad es en la sura 8, El Botín, en la que se habla de la actitud de los creyentes (musulmanes), en las batallas de Badr (624) y Uhud (625), es en las aleyas 68-72, donde se indica de manera taxativa que «no es propio de un Profeta tener prisioneros hasta que haya cubierto la tierra con los cadáveres de los incrédulos».

Junto al carácter de guerra santa, en la literatura rabínica, Jericó es la puerta de entrada a Palestina, la Tierra Prometida, por lo cual, según el Talmud de Jerusalén, la ciudad fue

¹⁶⁶⁵ Sobre este concepto, *vid.*: M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia...*, *op. cit.*, p. 340.

¹⁶⁶⁶ *Chronicon Miscellaneum 724*: p. 114, sub anno 945 AG [trad. Palmer, pp. 18-19].

¹⁶⁶⁷ *Crónica de Zuqn n*: IV, pp. 150-151, p. 143.

destruida en sábado¹⁶⁶⁸, incidiendo en lo sagrado del hecho. Yendo un poco más allá, sobre la ciudad pesaba una maldición: «¡Maldito en nombre de Yahvé el hombre que se ponga a reconstruir esta ciudad de Jericó! A costa de su primogénito echará los cimientos, y a costa de su hijo menor colocará las puertas» (Jos 6, 26). Es tentador pensar que Sebeos trataba de simbolizar otro aspecto del castigo contra los romanos, si tenemos en cuenta que Jericó fue destruida y reconstruida a lo largo de la Antigüedad y Tardoantigüedad, en el marco de las luchas entre la Romanía y la Persia sasánida, convirtiéndose durante época islámica en un importante centro productor de caña de azúcar. No obstante, el simbolismo de esta ciudad no se agota en la época de la conquista, sino que se mantiene. Así pues, en la *Crónica Maronita* se cita un terremoto que devastó Jericó con sus iglesias, entre otras muchas localidades ribereñas del Jordán, coincidiendo con la proclamación de Mu^c wiya como califa¹⁶⁶⁹.

Y, si se acepta que Sebeos hace una actualización del *Libro de Josué* sobre la base de los acontecimientos que conoce de la conquista islámica, es lógica la ausencia de cualquier mención más en detalle a lo ocurrido en Jerusalén. No se trataría, por tanto, de una negligencia o falta de información por parte del obispo armenio, sino que no se ajustaba al modelo que él había elegido para presentar e interpretar los hechos. Por tanto, teniendo esto en cuenta, debería descartarse el hecho de que Mu^c ammad acaudillara a los árabes que cruzaron el río Jordán. Si el Profeta del Islam es presentado por Sebeos como un remedo de Moisés, no pudo entrar en Palestina. El último capítulo del Deuteronomio es más que claro:

Moisés subió desde las estepas de Moab al monte Nebó, a la cima del Pisgá, frente a Jericó, y Yahvé le hizo ver todo el país [...] A tu descendencia se la daré. Te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella (Det 34, 1, 4).

De hecho, si unimos el testimonio del *DESA*, en el que se menciona a M^c ammed en el contexto de las razias de comienzos de 636, es más que probable que la muerte de quien luego sería el Profeta del Islam, tuviese lugar con anterioridad a la batalla de Yarmuk.

Por la información que da al-Bal^c ur, cada jefe árabe habría actuado en Siria-Palestina de manera autónoma, comportándose como lo habían hecho desde siempre los caudillos tribales, asegurando el botín a los hombres que participaban en las expediciones de saqueo. Actuaron de este modo hasta que desde Medina se procedió a una unificación del mando militar. Una primera nómina de jefes árabes sobre el terreno permite hacer una valoración inicial acerca del origen social de los primeros conquistadores. ^cAmr ibn al-^c actuaba sobre Palestina; Šura^b l, sobre la provincia del Jordán y Yazid ibn Ab^c Sufyⁿ en torno a Damasco¹⁶⁷⁰.

3. EL PACTO DE QINNISRÍN/CHALCIS: LA COHABITACIÓN

Sobre la conquista de esta ciudad en el N. de la provincia de Siria Primera, Eutiquio cuenta en sus *Anales* lo siguiente:

El patricio de Qinnisrín le escribió pidiéndole concertar un *ul* para que la población pudiese reunirse con el *malik* Heraclio, y concederles la *dhimma* a quienes quisieran quedarse en la ciudad, Ab^c Ubayda al-Jarr^c aceptó y el patricio le pidió que pusiera una columna entre los *r* *m* y los musulmanes disponiendo /recíprocamente/ que ningún musulmán pasase a la parte

¹⁶⁶⁸ Vid.: «Jericho», *Jewish Encyclopedia* en <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8597-jericho> [última consulta 16/12/2015].

¹⁶⁶⁹ *Chronicon Maronicum*: p. 55.

¹⁶⁷⁰ Al-Bal^c ur : II, 6.116, p. 178.

de los *r m* sobrepasando aquella columna y que ningún romano pasara sobrepasando la misma. Sobre la columna fue esculpida la figura del rey Heraclio sentado en el trono. Ab ʿUbayda dio su asentimiento. Sucedió que mientras un grupo de musulmanes estaba aprendiendo a cabalgar, Ab ʿandal ibn Sahl ibn ʿUmar perdió el control de su montura, sobrepasando la columna con la lanza en la mano, dándole con la punta en el ojo de la estatua, sin haberlo querido. El patricio de Qinnisr n se acercó a Ab ʿUbayda al-Jarr y le dijo: «Nos habéis engañado, musulmanes, habéis violado el acuerdo e infringido la tregua entre vosotros y nosotros». Ab ʿUbayda dijo: «¿Y quien la ha violado?». El patricio replicó: «Aquel que ha sacado el ojo de nuestro rey (*malikn*)». Ab ʿUbayda dijo entonces: «¿Qué quieres que haga?» Respondiendo: «Sólo estaremos satisfechos cuando le sea clavada en el ojo a vuestro rey (*malikkum*)» [...] Ab ʿUbayda aceptó esto y los *r m* esculpieron la imagen de ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb sobre la columna, luego se hizo avanzar a uno de sus hombres y con un golpe de lanza le sacó el ojo a la imagen¹⁶⁷¹.

La primera cuestión a tratar es la de los personajes que aparecen citados. Hay una clara distinción entre el bando árabo-musulmán y el romano-cristiano: entre los primeros podemos diferenciar a algunos de sus miembros por sus nombres, mientras que el otro grupo aparece como una masa. El patriarca de Alejandría no da el nombre del oficial al frente de Qinnisr n, conocida en griego como *Qinnisra*, en la provincia de *Siria Prima*. Como se puede comprobar en el texto, se refiere a él por su cargo: *ba r q*, i.e. gr. *patricius*. Eutiquio de Alejandría escribe en un medio arabizado en el que los rangos de los distintos personajes son tomados como nombres propios. Quizás el ejemplo más significativo de esta tendencia sea el del cargo de *sakellarios* que aparece en numerosas obras como el nombre de un individuo.

De esta apreciación podría extraerse la prueba de que para estos melquitas, la tradición romana previa a la conquista islámica había quedado fosilizada y probablemente carente de significado para muchos de ellos. Es necesario recordar que este grupo acabó abandonando el griego por el árabe a partir de los siglos VIII y IX, mientras que los coptos mantuvieron por su parte el sahidico –dialecto empleado en el Bajo Egipto– vivo al menos durante el siglo X¹⁶⁷², a pesar de las quejas vertidas por personajes como Sam ʿl de Qalam n († 695)¹⁶⁷³ acerca del desuso en el que había caído esta lengua ante el empuje del árabe¹⁶⁷⁴.

Como contraste, en el pasaje tenemos el nombre del *am r* árabe, Ab ʿUbayda al-Jarr y el de un soldado, Ab ʿandal ibn Sahl ibn ʿUmar. Esto indica que muy posiblemente, la fuente de la que bebió Saʿd/Eutiquio para este pasaje provenía de la tradición islámica y podría encuadrarse en el género de los *akhb r*, esto es, las anécdotas. El momento en el que el patriarca alejandrino está escribiendo sus *Anales* coincide asimismo con el proceso de puesta por escrito de las tradiciones orales originadas durante las conquistas. Egipto fue uno de los principales focos de este proceso –el otro sería Iraq–, en el que destaca la figura de Ibn ʿAbd al-akam († 871). Es el momento en el que cristaliza el *fut* como género historiográfico genuinamente islámico por su fuerte componente providencialista. La raíz *f-t-* aparece en el Qurʿān para dar nombre a la primera *ra*, *al-F ti a* (= la que abre la Revelación). De ahí que el *fut* sea la conquista en nombre de Dios, la apertura de nuevos territorios al Islam, cuyo máximo exponente, también de resonancias coránicas, fue la conquista de La Meca en enero de 630¹⁶⁷⁵.

¹⁶⁷¹ Eutiquio de Alejandría: VII, pp. 10-20.

¹⁶⁷² Vid.: R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 82; A. PAPAConstantinou, «Hagiography in Coptic», *op. cit.*, pp. 323-343.

¹⁶⁷³ Sobre este personaje, vid.: A. ALCOCK, Sam ʿl of Qalam n, *The Coptic Encyclopedia*, 7 (1991), pp. 2092-2093.

¹⁶⁷⁴ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 287.

¹⁶⁷⁵ Sobre este término, vid.: W. MONTGOMERY WATT, *Mu ammad at Medina*, Oxford, 1956, III.5, pp. 67-67; A. NOTH, «*Fut* -History and *fut* -Historiography. The Muslim Conquest of Damascus», *Al-Qantara*, 10 (1989),

La recogida por Sa^c d ibn Ba r q representa una tradición que podría calificarse como «egipcia», mucho más novelesca, frente a la oriental. Si tomamos como referencia la versión que da el iraquí al-Bal dhur († 892) en su *Fut al-Buld n* sobre la conquista de Qinnisr n, pueden apreciarse los añadidos posteriores que aparecen en la que recoge Eutiquio de Alejandría. El historiador musulmán se limita a informar de que fue Kh lid ibn al-Walid quien se presentó ante las murallas de Chalcis tras la batalla de Yarm k y al principio encontró la resistencia de sus habitantes, quienes finalmente optaron por la rendición, siendo el encargado de ratificarla Ab °Ubayda al-Jarr ¹⁶⁷⁶, en tanto que comandante en jefe nombrado por el califa °Umar ibn al-Kha b (634-644).

Esa fuente islámica, ese *fut* del que sólo se habría conservado este pasaje en la obra del patriarca melquita de Alejandría, tenía como protagonista a Ab °Ubayda. Analizando la postura mantenida por el *am r* se ve el contraste no sólo con el patricio romano sino también con la impetuosidad de sus hombres. Representa el ejemplo del «buen musulmán», como correspondería a un personaje que pasa por ser uno de los primeros conversos al Islam. Ab °Ubayda al-Jarr formó parte de los exiliados durante la primera hégira que marcharon de La Meca a Abisinia en 615, regresando de la corte del Negus para participar en las batallas de Badr (624)¹⁶⁷⁷ y U ud (625)¹⁶⁷⁸ o entrando en La Meca al frente de la infantería¹⁶⁷⁹. A esto se une el ser miembro del clan de F hr, integrante de los Ban Qurash, al que también pertenecían personajes tan destacados como el fundador de Qayraw n (Túnez), °Uqba ibn Naf c al-Fihr († 683)¹⁶⁸⁰.

Este clan de los Fihr fue el hegemónico tanto en Ifr qiya (Norte de África), como en al-Andalus. Por sta razón se quería resaltar el papel desempeñado por de uno de sus miembros. Se buscaba legitimar por medio de este tipo de *akhb r* la posición privilegiada de la que gozan unos determinados clanes o familias, para lo cual se construyen unas tradiciones en las que se resalta el comportamiento de los ancestros durante la época de la conquista, máxime cuando se trata de compañeros del Profeta. Como se puede ver en el texto recogido por el melquita Sa^c d/Eutiquio, no hay referencias cronológicas ni tampoco se hace alusión a grandes acontecimientos, porque no es necesario. El cronista que originalmente escribió el relato en el que posteriormente se basaría el patriarca de Alejandría, sólo buscaba resaltar la figura de Ab °Ubayda al-Jarr .

La hipótesis del origen egipcio e islámico de la fuente en la que se basó Sa^c d/Eutiquio se ve avalada por la información transmitida por las fuentes cristianas, tanto romanas como siríacas. Así por ejemplo, gracias a ellas conocemos el nombre del patricio al que se refiere el patriarca alejandrino: ó é ¹⁶⁸¹ o Pablo¹⁶⁸²; no obstante, en ninguna de estas fuentes se dice que fuera el patricio al frente de Chalcis. Todas ellas son muy claras al afirmar que, tras llegar a un acuerdo Juan/Pablo regresó a Edesa; por tanto, se trata de dos personajes diferentes. Otro indicio que indicaría que usó una fuente islámica favorable a Ab °Ubayda al-Jarr es el hecho de no mencionar a °Iy ibn Ghanm, que aparece en los textos en griego o siríaco bajo la forma °I ¹⁶⁸³, como el responsable de la rendición y pacto de

pp. 453-462; A. GARCÍA SANJUÁN, *La conquista islámica...*, *op. cit.*, pp. 56-62; C. MARTÍNEZ CARRASCO, «El último patricio romano...», *op. cit.*

¹⁶⁷⁶ Al-Bal dhur : II, § XII, p. 223.

¹⁶⁷⁷ Ibn Is q: p. 330.

¹⁶⁷⁸ Sobre estos datos biográficos, *vid.*: H. A. R. GIBB, «Ab °Ubayda al-Djarr », en *EI*², I (1986), pp. 158-159.

¹⁶⁷⁹ Ibn Is q: p. 549; al-Bal dhur : I, 7.37, p. 65.

¹⁶⁸⁰ Sobre este personaje, *vid.*: J. SOTO CHICA, «África disputada: los últimos años del África bizantina », en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina, L. Fernández Fonfría (eds.), *El 711 y otras conquistas: Historiografía y Representaciones*, Madrid, 2015, pp. 459-516.

¹⁶⁸¹ Teófanos: AM 6128, 340; Dionisio de Tel-Ma r : § 77, p. 163; Miguel el Sirio: II, XI § 7, p. 426.

¹⁶⁸² Agapios: p. 476 [216].

¹⁶⁸³ Teófanos: AM 6128, 340; Dionisio de Tel-Ma r : § 77, p. 163; Miguel el Sirio: II, XI § 7, p. 426.

Qinnisr n. La única excepción es la representada por Agapios de Mendbij, quien lo llama °Abbad ibn °Asim¹⁶⁸⁴. Esto podría indicar la existencia de una segunda versión en lengua siríaca en la que el peso de la conquista de la región en torno a Antioquía–Alepo recayó sobre el patricio Pablo y el *am r* Ibn °Assim.

La cuestión que cabe plantear al respecto atañe a esa divergencia entre las versiones romano-siríacas y las arabo-islámicas. Se puede señalar la confusión existente en Teófanos el Confesor († ca. 814) al afirmar que el califa °Umar envió a cIy a Siria para su conquista¹⁶⁸⁵, siendo Ab °Ubayda el designado para tal puesto¹⁶⁸⁶. Este equívoco podría estar marcado por el papel que tuvo °Iy ibn Ghanm en la conquista de ciudades tan importantes como Alepo¹⁶⁸⁷, al noreste de Qinnisr n, o Q rus/¹⁶⁸⁸, la actual Huru Pegamber (Turquía), situada al noreste de Alepo. Asimismo, podría provenir del papel de Ibn Ghanm como conquistador de Mesopotamia/al-Jaz ra, ya que el cronista del siglo noveno alude a la toma de Édesa¹⁶⁸⁹ por °Iy hacia 638-639¹⁶⁹⁰, en relación con lo anteriormente expuesto acerca del patricio Juan. A ello habría que añadirle el que °Iy fuera reconocido, a la muerte de Ab °Ubayda al-Jarr, como gobernador de im (Émesa), Qinnasr n y Mesopotamia, según informa al-Bal dhur citando a al-W qidi¹⁶⁹¹. Lo más probable es pensar que esta aparente confusión estuvo originada por la fuente común en la que se basaron y que provendría, con escaso margen de error, del entorno de Édesa. Por ello el papel protagonista dado a °Iy ibn Ghanm.

El texto representa un ejemplo claro de cuál fue la actitud con la que los altos oficiales de la Romania hicieron frente a los invasores sarracenos. La escena descrita por Sa' d ibn Ba r q corresponde a la delicada situación tras la debacle sufrida en Yarm k (agosto de 636) cuando el ejército romano de Siria-Palestina fue diezmado por los árabes¹⁶⁹². La actitud pactista de los oficiales romanos es el resultado de las órdenes del propio Heraclio. Según se recoge en diversas fuentes, el emperador escribió a todos sus funcionarios y oficiales en Armenia, Mesopotamia y Egipto para que no se enfrentaran a los invasores sarracenos¹⁶⁹³. Es una política que ha sido calificada por Telémacos C. Loungis como de *step-by-step retreat*, refiriéndose a la adaptación forzosa a la que se vio obligada la Romania como consecuencia del rápido avance árabe entre los siglos VII y VIII¹⁶⁹⁴. Pero esto no fue óbice para no intentar la reconquista de la ciudad. Es lo que se puede entrever a partir de la noticia que recoge el historiador persomusulmán al- abar. Éste sitúa a los árabes acampados alrededor de Chalcis –como hemos apuntado antes– donde son atacados por M n s, de quien dice que «era un jefe romano, el hombre más importante entre ellos, después de Heraclio»¹⁶⁹⁵. Este M n s/Menas podría ser el mismo patricio que protagoniza el fragmento de Eutiquio: después del emperador, él era la máxima autoridad en Chalcis/ Qinnisr n. Según E. Kaegi, podría tratarse del (*magister militum*) Menas originario de Noumerika, en Bitinia¹⁶⁹⁶.

¹⁶⁸⁴ Agapios: p. 476 [426].

¹⁶⁸⁵ Teófanos: AM 6127, 339.

¹⁶⁸⁶ Agapios: p. 476 [216]; al-Bal dhur : II, 1.108, p. 166.

¹⁶⁸⁷ Al-Bal dhur , *Fut* : p. 226.

¹⁶⁸⁸ Al-Bal dhur , *Fut* : p. 230.

¹⁶⁸⁹ Ár. al-Ruhā, act. Urfā, Turquía.

¹⁶⁹⁰ Teófanos: AM 6130, 340

¹⁶⁹¹ Al-Bal dhur : III, 1.172-173, p. 270.

¹⁶⁹² Sobre la batalla, *vid.*: J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, pp. 312-320.

¹⁶⁹³ Sebeos: § XXX, p. 96; Dionisio de Tel-Ma r : § 68, p. 158; Miguel el Sirio: II, XI § VII, pp. 424-425; Bar Hebraeus: p. 95. El patriarca Nicéforo también alude a esta orden de mantenerse a la defensiva, pero referida a Teodoro; orden que fue desobedecida –según Nicéforo– porque éste tenía intención de sublevarse contra el emperador. *Vid.*, Nicéforo: § 20.

¹⁶⁹⁴ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 59.

¹⁶⁹⁵ Y. FRIEDMAN, *The History of al- abar . Vol. 12: The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*. Nueva York [cit.: abar : 12]: abar : 12, p. 178 .

¹⁶⁹⁶ E. W. KAEGLI, *Byzantium and the Early...*, *op. cit.*, pp. 168-169.

El texto de Sa^cd/Eutiquio da dos términos de la jurisprudencia islámica que son fundamentales para determinar el carácter del pacto al que llegó el patricio de Qinnisr n con el *am r Ab* ^cUbayda: *ul* y *dhimma*. Hay que partir de estos conceptos para intentar comprender la posición en la que quedaron los romanos de esta ciudad tras la capitulación.

El término *ul* hace referencia a una tregua; sin embargo, hay que hacer una serie de matizaciones al respecto. Según la *Shar^ca*, el *ul* sólo puede darse entre creyentes y para que pueda establecerse con los no-creyentes, éstos debían pasar antes a la condición de *dhimma s*. No obstante, este no es el caso, ya que Eutiquio alude en el fragmento a que el *ul* debía garantizar que quienes quisieran marcharse a territorio romano pudieran hacerlo. De esto se desprende que la tregua vino precedida por la concesión del *am n*, otra de las condiciones que las escuelas jurídicas islámicas contemplan para el establecimiento del *ul* entre la *D r al-Isl m* y la *D r al- arb*¹⁶⁹⁷. El *am n* o salvoconducto, permitía a los no-creyentes marcharse con sus propiedades a un lugar seguro, en este caso a la Romania, sin que los musulmanes los atacaran. La duración de esta protección oscilaba entre el año lunar y los cuatro meses que reconocía la escuela jurídica *Sh fic*¹⁶⁹⁸.

Con la aceptación del gobierno islámico, los romanos que se quedaron en Qinnisr n pasaron a formar parte de la *ahl al-dhimma*, esto es, de los protegidos. Según el *Fiq* –el Derecho islámico– a cambio de la protección que les brindaban los musulmanes y la posibilidad de mantener su religión, sus instituciones y autoridades, debían pagar un impuesto, la *jizya*¹⁶⁹⁹. Sin embargo, en el fragmento recogido por Sa^cd ibn Ba r q no se aprecia que haya un reconocimiento por parte de los romanos de la soberanía del califa de Medina. La situación descrita se asemeja más a la *hospitalitas* que había regido las relaciones entre romanos y bárbaros asentados en el Imperio, que a lo que posteriormente sería el estatuto de los *dhimma es*. El incidente descrito viene a reflejar las tensiones existentes entre ambos grupos por cuestiones de límites entre las distintas zonas. Yendo un poco más lejos, no sería del todo descabellado pensar que los sarracenos ocuparon las propiedades que dejaron los refugiados, tal y como sucedió en la Alejandría ocupada por ^cAmr ibn al-^c ca. 642¹⁷⁰⁰. Si tomamos como ejemplo el caso de al-Andalus, podríamos aventurar que los sarracenos habrían ocupado entre un tercio o dos tercios de la ciudad¹⁷⁰¹, aunque esto no sea más que una hipótesis resultado de extrapolar una realidad del siglo VIII –al-Andalus– a un siglo anterior –Quinnisr n–.

En la obra de Ab Y suf († 798) *Kit b al-Khar j* (=Libro de la tributación) puede leerse el siguiente fragmento, que da idea de las condiciones establecidas por Ab ^cUbayda con las ciudades ocupadas:

Ab ^cUbayda estableció el *ul* con el pueblo de Siria: sus iglesias y lugares de culto serían respetados, pero ellos no construirían ningunos nuevos; guiarían a los musulmanes que se hubieran extraviado, construirían a sus expensas puentes sobre los ríos y alojarían a los viajeros musulmanes en sus casas durante tres días; no atacarían a los musulmanes ni los maldecirían, ni levantarían cruces en los distritos musulmanes ni llevarían cerdos desde sus casas a los patios de los musulmanes, ni conducir a un musulmán perdido, ni aplaudir durante la llamada a la oración, o sacar banderas en tiempo de su Pascua, ni portar armas; encenderán almenaras para orientar a los ejércitos musulmanes en campaña. Le preguntaron por un día al año –su Pascua en el tiempo del ayuno– en el cual llevarían cruces, pero no banderas, y les fue garantizado¹⁷⁰².

¹⁶⁹⁷ Sobre el concepto de *ul*, *vid.*: M. KHADDURI, « *ul* », *IE*², 9 (1997), pp. 845-846.

¹⁶⁹⁸ J. SCHACHT, «Am n», *IE*², 1 (1986), pp. 429-430.

¹⁶⁹⁹ Cl. CAHEN, «Dhimma», *IE*², 2 (1991), pp. 227-231.

¹⁷⁰⁰ Juan de Nikiu: § CXV, p. 442.

¹⁷⁰¹ P. CHALMETA, «Concesiones territoriales en al-Andalus». *Hispania*, 35. 6 (1975), pp. 1-90, espec. 38-39; J. VALLVÉ BERMEJO, «España en el s. VIII: ejército y sociedad», en *Al-Andalus: sociedad e instituciones*, Madrid, 1999, pp. 59-130, espec. 108.

¹⁷⁰² Ab Y suf, *K. al-Khar j*, pp. 80-82 [*apud*. D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, p. 74, § 185].

El interés que muestran los autores musulmanes por establecer si una ciudad fue tomada por la fuerza o si por el contrario capituló de forma pacífica viene marcado por las disputas existentes por los derechos de propiedad en dicha ciudad y el importe de la tributación que debían satisfacer los *dhimm es*. Muchas ciudades habían sido conquistadas en dos ocasiones, combinándose ambas formas, la violenta y la pacífica. Quizás el ejemplo más claro de esta ambigüedad sea Alejandría, en Egipto¹⁷⁰³ o Damasco, en Siria. Entre estos ejemplos también podríamos citar el de Qinnisr n, que tiene muchas similitudes con el caso alejandrino.

Como se ha citado anteriormente, el patricio Juan había llegado a un acuerdo con los sarracenos a los que se pagaba una cantidad anual a cambio de la paz, siguiendo las instrucciones de Heraclio, la misma actitud que había adoptado el patriarca Ciro en la ciudad del Delta del Nilo. Es interesante esta similitud entre el comportamiento del patricio y el del patriarca porque durante el juicio al que sería sometido Ciro por Heraclio en Constantinopla, aquél esgrimiría como defensa el hecho de que otros hubieran actuado de la misma manera frente a los sarracenos¹⁷⁰⁴. La deposición y exilio de ambos personajes¹⁷⁰⁵ marcó el cambio en la política a seguir contra los invasores árabes. Se pasó del apaciguamiento al enfrentamiento armado contra ellos, para el caso de Qinnisr n en el plazo máximo de dos años, ya que –según cuentan las crónicas– hizo un primer pago, pero el segundo no fue satisfecho. Era el tiempo que Heraclio precisó para reorganizar sus tropas y recursos tras la debacle de Yarm k.

Con base en la hipótesis arriba planteada, Teófanos el Confesor¹⁷⁰⁶, Dionisio de Tel-Ma r¹⁷⁰⁷ o Agapios de Menbij¹⁷⁰⁸ mencionan el pago de 100.000 *nomisma* para que los musulmanes no cruzaran el Eufrates y amenazaran la ciudad de Édesa. Una prueba de que esa amenaza era real, la tenemos en el fragmento en el que se alude al ataque a los monasterios de Mard n, en las proximidades de Édesa. Como ha señalado Palmer a través del estudio del *Chronicon miscellaneum 724 AD*, a partir de esta entrada se dejan de fechar los acontecimientos con la indicción, lo que daría pie para pensar en una situación de aislamiento de esta región con respecto al resto de la Romania¹⁷⁰⁹. El patricio Juan se encontró después de la derrota de Yarm k en una situación más o menos parecida a la egipcia, aislado de Constantinopla, lo que favorecía la autonomía con la que en algunos casos actuaron los distintos gobernadores.

Si abundamos en los paralelismos con el caso egipcio es necesario recurrir a una fuente escrita por un contemporáneo del melquita Sa^c d ibn Ba r q, el monofisita S w rus ibn al-Muqaffa^c († 987) autor de *Ta^crikk ba ariqat al-Kanisah al-Mi iriyah* (=Historia de los patriarcas del patriarcado de la Iglesia egipcia). Al hablar del primer acuerdo al que llegaron Ciro y ^cAmr ibn al-^c utiliza el término árabe *baq*¹⁷¹⁰, que ha pasado desapercibido para muchos investigadores que se han ocupado de la conquista islámica de Egipto. Su uso no es gratuito. En la jurisprudencia islámica, la voz *baq* se emplea sólo para hacer referencia al acuerdo entre los gobernadores musulmanes egipcios y los nubios¹⁷¹¹, por tanto, podría pensarse que el uso que hace de la misma Ibn al-Muqaffa es un anacronismo. No obstante, a lo

¹⁷⁰³ V. CHRISTIDES, «Sea vs. Land: the Second Arab conquest of Alexandria (ca. AH 25/AD 645-646)», *Ekklesiastikos Pharos*, 94 (2012), New Series 23, pp. 375-396.

¹⁷⁰⁴ Nicéforo: § 26; E. MOTOS GUIRAO, «Crisis Institucional...», *op. cit.*

¹⁷⁰⁵ Para el exilio de Juan Cataias, *vid.* Miguel el Sirio: II, XI § VII, p. 426, aunque no menciona el lugar al que es desterrado el patricio de Qinnisr n.

¹⁷⁰⁶ Teófanos: AM 6128, 340.

¹⁷⁰⁷ Dionisio de Tel-Ma r : § 77, 163.

¹⁷⁰⁸ Agapios: p. 476 [216].

¹⁷⁰⁹ A. PALMER, «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique» en P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais. *La Syrie, de Byzance à l'islam. VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque International*. Damasco, 1992, pp. 31-46, espec. 35.

¹⁷¹⁰ Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 493.

¹⁷¹¹ F. LØKKEGAARD, «Ba », *EF*², 1 (1986), p. 966.

que está remitiendo es, nuevamente, al sentido etimológico de la palabra. *Baq* es la arabización del latín *pactum* y el griego *πάσις*, lo que nos remite a un contexto jurídico romano – helenístico si se prefiere–. Su uso en estas circunstancias implicaba una reciprocidad y por tanto se lleva a cabo desde una posición de igualdad, y no entre vencedores y vencidos. En el caso que nos ocupa era la no agresión por parte de los árabes a las ciudades de Édesa y Alejandría. Había razones para no buscar la confrontación. En el *Chronicon miscellaneum 724 AD* se cita la presencia de varios monjes de Chalcis/Qinnisr n en la isla de Creta cuando ésta fue invadida por los eslavos en 622-623 d.C. (934 AG)¹⁷¹². Esto podría indicar –como han señalado expertos como A. Palmer– la potencia comercial de la que gozaba el monasterio en cuestión, capaz de enviar a sus monjes a un lugar tan alejado como Creta¹⁷¹³. Se entiende que optaran por pagar un soborno a los sarracenos antes que ver mermadas sus riquezas por la destrucción que conllevaría cualquier acción militar para expulsarlos. A todas luces se habrían impuesto los intereses de este grupo monástico frente a otros.

La nueva orientación política vino marcada por la sustitución de quienes hasta el momento habían estado al frente de las distintas ciudades de la Romanía más directamente afectadas por el empuje árabe. Para el caso analizado en el presente estudio, se enviaría a Edesa a un *ḥakīm* llamado Ptolomeo¹⁷¹⁴ para reconducir la situación. Es en el marco de esta llegada donde se debe ubicar la noticia que da al-Bal dhur en su *Futūḥ al-Buldān* acerca del levantamiento de la ciudad de Qinnisr n, incumpliendo lo pactado, cuando Abū Ubayda al-Jarrāb la abandonó para ir contra Alepo¹⁷¹⁵. La consecuencia de este cambio fue la toma de Chalcis al asalto y el posterior saqueo al que se vio librada la ciudad, presumiblemente cambiando su estatus jurídico, aunque en las fuentes no se diga nada al respecto.

Un aspecto igualmente interesante que brinda el fragmento analizado en este estudio es el de la titulación de los cargos. Ya se ha mencionado el de patricio/*ḥakīm*, pero el más interesante es el de *malik* que suele ser traducido como «rey» aunque su significado varíe dependiendo del contexto en el que se aplique. Así, por ejemplo, en las fuentes escritas en árabe se le suele aplicar el título de *malik* al exarca Gregorio que se rebeló contra Constante II (641-668) en 647, si bien este personaje jamás ostentó rango real. En el texto de Saʿd ibn Baḥr q el término le es adjudicado tanto a Heraclio como a ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb.

En este último es comprensible, ya que quien se refiere a él es el patricio de Qinnisr n. De esto podría desprenderse que los romanos no tuvieron conciencia de estar ante una entidad política nueva. La tradición islámica de la que tomó el pasaje el patriarca de Alejandría habría dejado fosilizada la percepción que tenía la elite de la Romanía acerca de los sarracenos que estaban invadiendo las provincias de Siria-Palestina. El hecho de que se emplee el término *malik* podría indicar que, para este oficial del Imperio, ʿUmar no era más que un *ḥakīm*, o un *rex/rege* si se prefiere la terminología latina tardo-imperial que se empleaba en los Balcanes. No lo veían más que como un simple líder tribal, similar a lo que en el siglo VI habían sido los ghassánides al-Ḥarith o al-Mundhir¹⁷¹⁶. De hecho, en su *Futūḥ al-Buldān*, el patriarca Nicéforo se refiere a ʿAmr ibn al-ʿĀmir como *ḥakīm* de los sarracenos¹⁷¹⁷, dándole asimismo esa

¹⁷¹² *Crónica Miscelánea 724 AD*, p. 113; A. PALMER, *The Seventh Century...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷¹³ A. PALMER, «Une chronique syriaque...», *op. cit.*, p. 36.

¹⁷¹⁴ Teófanos: AM 6128, 340; Dionisio de Tel- Maḥar: § 77, 163; Agapios: p. 476 [216]. Sobre Ptolomeo, *vid.*: PLRE, IIIB: «Ptolamaeus 7», p. 1070.

¹⁷¹⁵ Al-Bal dhur: II, 12.145, p. 224.

¹⁷¹⁶ Sobre el término *malik* y sus posibles significados, *vid.*: J. P. MONFERRER-SALA, «A king amongst kings. On the term *mlk* in the context of the North Arabian Aramaic inscriptions», en J. P. Monferrer-Sala & W. G. E. Watson (eds.), *Archaism and Innovation in the Semitic Languages. Selected Papers*, [Semítica Antiqua 1], Córdoba, 2013, pp. 93-112, espec. 106-107.

¹⁷¹⁷ Nicéforo: § 23.

connotación de caudillo de un pueblo. Como hemos señalado anteriormente, el significado del término lo da la coyuntura del momento. En este caso, los sucesos de Chalchis se inscriben inmediatamente después de la toma de Jerusalén por ʿUmar en 638; por ello se comprende que para los oficiales y funcionarios romanos fuera difícil diferenciarlo de sus *am r*-es.

Lo llamativo es que también lo usa para referirse a Heraclio: *malikn* (=nuestro rey). Como ya expuso Monferrer-Sala, *malik* podría tener como equivalente *malik*, como se puede comprobar en algunas inscripciones provenientes de Petra¹⁷¹⁸. El uso que Eutiquio de Alejandría hace de los términos árabes se basa en su significado etimológico, como se ha visto en referencia a la *dhimma*. La utilización que hace de la lengua árabe no está condicionada aún por las connotaciones religiosas de las que se cargó el lenguaje con el desarrollo del Islam como religión, que se pueden observar en los historiadores musulmanes contemporáneos al patriarca alejandrino. Como ya hemos puesto de manifiesto, este fragmento permite hacer una especie de arqueología lingüística a través de la cual se puede conocer cuál era la imagen que tanto romanos como árabes tenían de su adversario. En este caso, con el uso del término *malik* tanto en un caso como en el otro, se hace referencia a la autoridad que Heraclio y ʿUmar detentaron sobre el territorio y los pueblos, sin ningún tipo de connotación ideológica. Quizás el mejor ejemplo que se pueda citar acerca de esta característica de los *Anales* de Eutiquio de Alejandría sea el uso que hace de la palabra *al fa* (= califa). Obviamente lo aplica a la máxima autoridad del mundo islámico medieval, pero no sólo. Por su significación, una delegación de autoridad¹⁷¹⁹, le da este título a Agrícola, uno de los lugartenientes de Licinio¹⁷²⁰, demostrando el conocimiento que tenía del árabe como fruto de su formación.

Lo que le da un carácter único al texto comentado en estas páginas es la mención que hace, de manera explícita a la existencia de una estatua del califa rashid n por excelencia de la tradición islámica, ʿUmar. *A priori* resulta llamativa tal mención toda vez que en el Islam, si bien no hay una prohibición taxativa de la figuración en el Qurʿ n, sí hay ciertas reticencias, dado el peligro de caer en la idolatría o la imitación de Dios. Como se ha podido ir comprobando a lo largo del presente estudio, la anécdota recogida por Saʿ d/Eutiquio en sus *Anales* alude a un momento en el cual el Islam no había conformado aún su *corpus* doctrinal (ni religioso ni jurídico) y de ahí su importancia para el conocimiento del proto-Islam.

Sin embargo, no es la única fuente escrita que informa acerca de la existencia de imágenes en ese primitivo mundo islámico. Otra evidencia de la existencia de imágenes en el mundo pre y proto-islámico la encontramos igualmente en la *S rat Ras l All h*. En el contexto de la entrada de Mu ammad en el santuario de la Kaʿaba tras la conquista de La Meca se dice que en su interior había 360 ídolos entre los que se encontraban dos iconos de Jesús y María, los únicos que se salvaron de la destrucción ordenada por el Profeta. Asimismo se afirma que fueron vistos por una peregrina de los Ban Ghass n¹⁷²¹, cuya adhesión al monofisismo estaba fuera de toda duda. Este se convertiría, por tanto, en un segundo indicio que permite conectar la Península Arábiga no sólo con el monofisismo abisinio sino también con las formas culturales del cristianismo sirio-palestino. Queda así de manifiesto que los sarracenos que se lanzaron a la conquista de las provincias meridionales de la Romanía desde el ij z conocían perfectamente los usos y costumbres romanos.

En base a estos ejemplos, es difícil pensar que el incidente de las estatuas recogido por Saʿ d/Eutiquio sea una invención del patriarca para tratar de presentar a los musulmanes como unos idólatras. En la tradición helenística, la representación del emperador simbolizaba la soberanía sobre un determinado territorio. Era la única forma que tenían sus súbditos de saber quién era, de tener presente su autoridad, un elemento más de la propaganda imperial. De esto

¹⁷¹⁸ J. P. MONFERRER-SALA, *A king amongst kings...*, *op. cit.*, pp. 103-104.

¹⁷¹⁹ *Vid.*: D. SOURDEL, «Khal fa», *ET*², vol. 4 (1997), pp. 937-947.

¹⁷²⁰ Eutiquio de Alejandría: I, XI.8, pp. 193-194.

¹⁷²¹ Ibn Is q: p. 552.

se explica la reacción del patricio cuando uno de los sarracenos golpea con la lanza la imagen de Heraclio: está atentando contra todo lo que representa. Y es este mismo lenguaje el que también manejan los árabes. Con la erección de una estatua de ʿUmar, que hasta ese momento no habían hecho, están simbolizando la jurisdicción califal sobre ese territorio, en competencia con el emperador de Constantinopla. Ambas imágenes marcan los límites entre los dos grupos que se habían repartido la ciudad de Chalcis/Qinnisr n.

Los sarracenos no son ajenos a un mundo en el que la imagen desempeña un papel preponderante, tanto en la política como en la religión. Así pues, es comprensible el rechazo de las monedas de oro y plata acuñadas por Mu^c wiya (661-680) porque no llevaban estampada la cruz¹⁷²². No se puede pensar que el rechazo viniera por el celo religioso. La cruz era el símbolo de la Romania, del Estado que garantizaba el valor real de las monedas. Cualquier variación en la simbología, en la autoridad que respaldaba esa emisión, podría afectar a su valor o que dejara de ser estable, como lo era el *denario* romano y se vería devaluado, con el consiguiente empobrecimiento. Pero al mismo tiempo, representa el deseo por parte de los califas omeyas de emplear la moneda como un instrumento de propaganda para sus propios fines, de crear unos símbolos que los representaran.

4. LA ELITE MELQUITA COLABORACIONISTA: EL CASO DE DAMASCO

La conquista de Damasco reviste ciertas circunstancias que hacen de ella un paradigma del comportamiento de las elites sirias frente a los conquistadores musulmanes. Los hechos son de sobra conocidos, como lo demuestran los numerosos estudios acerca de las conquistas árabes y nadie discute que hubo al menos dos tomas de la ciudad con la batalla de Yarm k como línea divisoria¹⁷²³. Ahora bien, los estudios hechos inciden sobre todo en las cuestiones militares, sin entrar en demasiados detalles acerca de otros aspectos.

Por nuestra parte, queremos partir de una evaluación del estado de la ciudad antes de la aparición de los árabes. La fuente más indicada para ello, es el *De Aedificis* de Procopio de Cesarea, que ofrece una foto fija que permite conocer el estado de determinadas infraestructuras a partir de la segunda mitad del siglo VI. En el caso damasceno, sólo menciona que construyó la casa de indigentes de San Leoncio¹⁷²⁴. Frente a esta particularidad, cabría especular ante el estado del resto de edificaciones, especialmente las murallas, sobre todo teniendo en cuenta el carácter propagandístico de esta obra y que –como se ha señalado– el programa de reconstrucción emprendido por Justiniano no fue tan exitoso como lo presentó Procopio¹⁷²⁵. De hecho, la ciudad fue tomada por los persas en el año 613, sin que se den mayores detalles acerca de cómo se produjo¹⁷²⁶, por lo que tampoco hay constancia del estado de sus murallas u otras infraestructuras. No obstante, y a pesar de estas lagunas, de lo que no puede haber duda es de que Damasco mantuvo su estatus como ciudad.

Tenemos evidencias primarias de los hechos relacionados directamente con la conquista islámica, a partir de las cuales se puede construir un primer armazón de cómo se produjeron los acontecimientos. Esta primera base ha de ser complementada con los relatos fundamentales en los que se basa la (re)construcción de la conquista islámica de Damasco: son los de al-Bal ʿur , Eutiquio de Alejandría y Miguel el Sirio. Es a partir de lo que cuentan estos tres cronistas como

¹⁷²² E.-W. BROOKS e I.-B. CHABOT, «Chronicon Maroniticum», *Chronica Minora II*, *op. cit.*, pp. 35-57, espec. 55-56; trad. A. PALMER, *The Seventh Century...*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁷²³ F. MCGRAW DONNER, *Early...*, *op. cit.*, pp. 128-134; H. KENNEDY, *Las grandes conquistas...*, *op. cit.*, pp. 84-94; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, pp. 311-320.

¹⁷²⁴ PERIAGO LORENTE, M., «Procopio de Cesarea. Los Edificios. Traducción, introducción y notas», *Estudios Orientales 7*, Murcia, 2003 [cit.: Procopio, *DA*], Procopio, *DA*: libr. V, § IX, p. 106.

¹⁷²⁵ H. KENNEDY, «From polis to madina...», *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁷²⁶ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Un pasaje controvertido...», *op. cit.*, p. 64.

se irán identificando a los personajes principales, tratando de establecer su filiación político-religiosa, para intentar definir su actuación.

El caso de la conquista de Damasco es paradigmático del comportamiento de las elites *melquitas* y del modo en el que los romanos hicieron frente a los conquistadores árabes. Todos los acontecimientos tuvieron lugar con el telón de fondo de la ya mencionada batalla de Yarm k. La conquista de la capital de Siria fue un eslabón más en la culminación de una cadena de errores que acabaron por entregar el control de la región al califa de Medina. El mejor ejemplo de cuál era el «espíritu» con el que se enfrentaron a los árabes lo da el patriarca jacobita de Antioquía, Dionisio de Tel-Ma r (818-845), al presentar al ejército de Teodoro, hermano de Heraclio, marchando al encuentro de sus enemigos confiado en la superioridad de sus armas para lograr una victoria fácil sobre los árabes, en la que finalmente sería la derrota de Anadayn (634 d. C.). Es muy significativa al respecto, una frase en la *Historia* de Dionisio de Tel-Ma r : «Al anochecer, en cada tienda se bailaba, disfrutando, bebiendo y cantando»¹⁷²⁷, una imagen que poco o nada tenía que ver con la de un aguerrido ejército de veteranos, o tal vez por ese mismo motivo. En el fragmento citado de la *Crónica* del patriarca jacobita de Antioquía Miguel el Sirio (§ V.4) tenemos un pasaje muy esclarecedor al respecto, que sintetiza a la perfección el espíritu con el que se recibió la derrota del ejército en el verano de 634.

El *DESA* ha sido empleado para fechar la batalla de Yarm k y corroborar la cronología ofrecida por las fuentes islámicas¹⁷²⁸. El fragmento que nos ocupa, ofrece dos fechas: entre las líneas 20-21, el año 947 AG, y en la línea 24, el 94[...] AG. Esta última ha sido completada por algunos especialistas para dar la fecha de 948 AG. Reduciendo ambas a la era cristiana, vemos que el autor del *DESA* se refiriere a los hechos que sucedieron a lo largo del año 636 d.C. Alude éste a la batalla que tuvo lugar en Gabitá durante el verano del 636 d.C., en la que el ejército romano perdió a unos 50.000 hombres a manos de los árabes.

Sin embargo, la magnitud y la importancia que tuvo para los cristianos la derrota del ejército de Heraclio a manos de los árabes fue tal que entró en la literatura apocalíptica. El choque en Geb t Râmt (Yarm k) era una de las señales que anunciaban la llegada de los «hijos de la desolación», es decir, los sarracenos, descritos como un «ejército de asnos salvajes del desierto»¹⁷²⁹. En la *Historia Breve* del patriarca Nicéforo, es Teodoro, hermano de Heraclio, quien se enfrentó a los sarracenos en Gabiza/Gabita, la capital del antiguo reino ass ní –al Oriente de Gaza–, siendo víctima de un ataque sorpresa¹⁷³⁰. Este detalle podría entroncar con el relato del patriarca de Alejandría.

La relación de los hechos contenida en el *DESA* concuerda con lo relatado por Teófanos. Como se puede leer en el texto fragmentario de 637 AD, hay una mención al envío de un *sacellarios* a la región de Émesa. Gracias al cronista del siglo VIII sabemos que el emperador Heraclio ordenó que se enviara una expedición para levantar el sitio de Damasco y el encargado de ello fue B h n –el Baanes que aparece en la citada *Crónica*–, un general de origen persa y religión cristiana que se había puesto a las órdenes de la Romanía tras la paz de 628¹⁷³¹. Teófanos afirma que los árabes eran una multitud, por lo que necesitó de la ayuda del *sacellarios* para hacer frente al enemigo. Sin embargo, en un golpe de mano, la tropa proclamó emperador a B h n, lo cual provocó la defección lógica del funcionario imperial y la consiguiente derrota romana frente a los sarracenos, cuya consecuencia última fue la conquista de Damasco¹⁷³².

El relato más completo acerca de lo que ocurrió en esta ciudad siria lo ofrece Sa^c d ibn

¹⁷²⁷ Dionisio de Tel-Ma r : § 52, p. 147.

¹⁷²⁸ F. MCGRAW DONNER, *Early...*, op. cit., p. 144.

¹⁷²⁹ *A pocalipsis de Ps. Metodios*: XI, fols. 127v-128r, pp. 139-140.

¹⁷³⁰ Nicéforo: § 20.

¹⁷³¹ F. MCGRAW DONNER, *Early...*, op. cit., p. 132.

¹⁷³² Teófanos: AM 6126, 337-338.

Barq/Eutiquio de Alejandría. Los protagonistas de la acción son Mh n (i.e. B h n), al frente del ejército que debía guarecer la plaza y el prefecto de la misma, Man r¹⁷³³. Acerca de este último personaje se han hecho algunas identificaciones erróneas. En un reciente estudio, han hecho de él un árabe «monofista y hostil al antiguo jefe militar de la ciudad [Damasco]», al que no habría agradado la vuelta de los romanos¹⁷³⁴. Esta teoría parte de un apriorismo según el cual todos los melquitas estarían alineados de manera incontestable junto al emperador, mientras que los monofisitas, en su conjunto, habrían hecho causa común con los árabes. Una imagen coherente con esa idea de que lo que subyace en la conquista islámica son las diferencias religiosas y no las de «clase». De hecho, hace mención al origen árabe, justificando así, por partida doble, el comportamiento del prefecto damasceno.

Esta aseveración es fácilmente desmontable. El tener un nombre árabe no quiere decir automáticamente que el personaje en cuestión pertenezca a este grupo lingüístico-cultural. Hay que recordar que Sa^c d/Eutiquio escribió en árabe su *Kit b al-ta^cr*, como corresponde a un ámbito arabizado –no confundir el proceso de arabización con el de islamización–. Man r (= Víctor) sería la traducción literal del nombre griego Nicéforo o Nicetas, lo que lleva a adscribirlo a la elite greco hablante de Damasco, posiblemente de origen sirio, como se apuntaba al comienzo de este capítulo al hablar de las elites de la región.

En ninguna parte, se hace alusión a la religión de este Man r. Ahora bien, Sa^c d/Eutiquio, al hablar de los orígenes de la familia de Juan Damasceno, menciona a Man r ibn Sar n (Nicéforo/Nicetas, el hijo de Sergio) como el encargado por el emperador Mauricio de cobrar los impuestos en esta ciudad. Este personaje había pasado a colaborar con los persas, por lo que fue castigado para volver a ser restituido en su cargo¹⁷³⁵. Asimismo, dice el patriarca de Alejandría que el prefecto Man r fue maldecido por todos los obispos y patriarcas por la ayuda prestada a los sarracenos¹⁷³⁶. Pero si seguimos el rastro dejado por sus descendientes podemos llegar a una conclusión. El más famoso es Juan Damasceno, cuyo nombre antes de entrar en Mar Saba era Man r ibn Sar n, como su abuelo. Sar n ibn Man r aparece en las fuentes como un mediador entre la comunidad cristiana y el emperador Justiniano II (685-695; 705-711). Es uno de los responsables de la reconstrucción de un templo en el Huerto de los Olivos, bien la basílica de la Agonía erigida hacia el siglo VIII o la Tumba de la Virgen María, reconstruida por Mauricio (582-602), en paralelo a las que se estaban llevando a cabo en los santuarios de La Meca. Sarj n b. Man r es el tesorero y aparece como uno de los principales promotores junto a Patricio, apodado *Klausys*, que debían dirigirse al emperador para pedirle el envío de unas columnas para la iglesia. Asimismo, ostentó un cargo relevante en la administración de la propia Iglesia melquita, ya que se dice expresamente que era un «calcedoniano» además de desempeñar el cargo de secretario del califa en Damasco¹⁷³⁷. En su calidad de responsable de su comunidad, Sar n denunció a Atanasio Bar Goumayê, preceptor de ^cAbd al-^cAz z, hermano del califa ^cAbd al-Malik, que había sido nombrado emir de Egipto. Lo acusaba de robar los fondos públicos de la comunidad porque «no juzgamos conveniente que un cristiano tenga grandes riquezas. Dónanos una parte»¹⁷³⁸. En base a estas evidencias, quedan pocas dudas al respecto de su filiación religiosa y la de su familia¹⁷³⁹.

¹⁷³³ Eutiquio de Alejandría: p. 332.

¹⁷³⁴ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., p. 314.

¹⁷³⁵ Eutiquio de Alejandría: pp. 322-323.

¹⁷³⁶ Eutiquio de Alejandría: p. 335.

¹⁷³⁷ Teófanos: AM 6183, 510; Miguel el Sirio: II, XI, § XVI, p. 477; G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, op. cit., p. 42; M. GIL, *A History...*, op. cit., pp. 161-163.

¹⁷³⁸ Miguel el Sirio: II, XI, § 16, p. 477.

¹⁷³⁹ Así pues, el sobrino de Juan de Damasco, Esteban Man r, se convirtió en uno de los principales hagiógrafos palestinos del s. VIII, autor de la *Pasión de San Romano el Neomártir*. Esta obra está a caballo entre la denuncia de las condiciones de vida de los cristianos bajo el Islam y de la herejía iconoclasta. Fue también él quien recogió la *Pasión de los 20 mártires de Mar Saba*, en referencia a los 20 monjes que fueron asesinados en 797 por un grupo

Este dato, presentar a quien entregó la ciudad a los árabes como un miembro de la elite melquita, viene a centrar la atención en las múltiples causas que explican la expansión islámica por las antiguas provincias romanas de Oriente Próximo. Los intereses propios de cada grupo se van perfilando como uno de esos factores, más allá de la animadversión personal de los funcionarios imperiales. Esto lo demuestran otros ejemplos no sólo en la región que nos atañe, sino también en Egipto. El comportamiento de las elites se rigió por el instinto de supervivencia y permanencia en el poder más allá de las lealtades religiosas o políticas. Muchos de estos personajes representaban la resistencia de los poderes locales a perder su posición ante las políticas centralizadoras llevadas a cabo desde Constantinopla.

El relato de Sa' d/Eutiquio entra en contradicción con el de al-Bal'ur. Como se recordará, el cronista iraquí afirmaba que el responsable de parlamentar con 'alid ibn al-Walid fue el *obispo*, mientras que el patriarca de Alejandría afirma que Man'ar ibn Sar'n era el encargado del cobro de impuestos –como ya vimos–, una de las principales actividades de la aristocracia siria. Esta aparente contradicción responde ante todo a un matiz de percepción, tal como se ha planteado anteriormente. Peter Brown afirma que gracias al Califato se alcanzó la cristianización total del Oriente Próximo. Cada comunidad cristiana –melquita o monofisita– habría quedado bajo la tutela de su obispo, que se encargó de preservar sus señas de identidad religiosa. Nacía así una nueva sociedad en la que el concepto de *ciudadanía* vigente en el mundo romano, dejaba paso al de creyente, bajo la fórmula de la *imma*¹⁷⁴⁰. Lo que estaría reflejando al-Bal'ur en su *Futuh al-Buld n* sería el modo en el que estaban organizadas las comunidades cristianas entre los siglos IX-X y no tanto una realidad propia de la época de la conquista. Pero si se acude al significado etimológico de la palabra *obispo* se comprueba que no existe tal discordancia entre los dos relatos, sino todo lo contrario. El sustantivo proviene del verbo griego <administrar, por lo que Man'ar ibn Sar'n podría ser perfectamente ese *obispo* al que se refiere el cronista iraquí, entendiéndolo como el encargado de la percepción de los impuestos.

El enfrentamiento entre Man'ar/Nicéforo y Bar Hebraeus surge con motivo del dinero que tenía que entregar el prefecto de Damasco al general para el abastecimiento de las tropas. La excusa que se le dio para no hacer el pago fue el estado en el que se encontraban las arcas damascenas como consecuencia de la devastación llevada a cabo por los sarracenos. Algunas voces se alzaron contra Man'ar/Nicéforo acusándolo de querer quedarse con el dinero. En el origen de esta disputa entre los dos personajes estaría el estipendio pagado por las autoridades damascenas meses atrás. Sería lógico pensar que sobre Man'ar/Nicéforo pesase alguna nueva acusación de traición y que su actitud fuese fruto de la misma. Salta a la vista la percepción que había del ejército romano como una fuerza de ocupación por parte de un sector de la elite urbana siria. De hecho, Bar Hebraeus afirma en su *Crónica* que, en su retirada, los soldados romanos «fueron, de lejos, peores que los árabes, porque se llevaron todo cuanto encontraron»¹⁷⁴¹.

No obstante, parece ser que la opinión de los notables de Damasco distaba mucho de ser unánime. Hugh Kennedy habla del menor o mayor grado de compromiso de estas elites como explicación para las posturas adoptadas durante la conquista. Las familias que llevaran más tiempo al servicio habrían optado por la resistencia y, fracasada ésta, por la emigración hacia el Norte, a los territorios aún controlados por los romanos. Habrían sido los linajes más «nuevos» quienes optaron por el colaboracionismo, permaneciendo en las ciudades al servicio de los

de sublevados árabes. Con esta obra, Esteban de Damasco/Man'ar pone a las víctimas de los sarracenos a la misma altura que los mártires del primer cristianismo, sin dudar de su santidad. *Vid.*: B. FLUSIN, «Palestinian Hagiography...», *op. cit.*, vol. 1, p. 217; M. DETORAKI, «Greek Passions...», *op. cit.*, p. 80.

¹⁷⁴⁰ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, pp. 222-224.

¹⁷⁴¹ Bar Hebraeus: p. 95.

califas¹⁷⁴². Esto incide en la idea de provisionalidad con la que se vio la conquista y que parte de una imagen peyorativa de los árabes. Ya se vio cómo fueron las elites siríacas las que colaboraron con Mauricio para abortar el intento de formación de un reino árabe en la región¹⁷⁴³ y posiblemente estas mismas elites pensaron que finalmente serían ellos, en tanto que detentores del poder local, los que acabaron gozando de una mayor autonomía o una suerte de semi-independencia. En todo caso, se verían libres de la tutela de Constantinopla. Es muy posible que perviviera aún vivo entre las elites cultas ese espíritu de superioridad con respecto a una Capital carente del bagaje de las ciudades orientales que viéramos vigente entre los siglos V y VI¹⁷⁴⁴. En Damasco, al menos habría dos partidos, cuya existencia se desprendería de esa mención a las voces discordantes que se alzaron contra el prefecto Manrí/Nicéforo. En este sentido, el caso damasceno no presenta ninguna excepcionalidad si tenemos en cuenta otros casos, como los que ofrece Egipto. La elite estaba dividida entre los partidarios de un enfrentamiento abierto contra los sarracenos, alentado por la presencia de B h n, frente a quienes abogaban por volver a pactar con los invasores, entre los que se contaría el encargado de las finanzas, quien habría negociado con los árabes en un primer momento.

Todo lo que relata a partir de este punto Sa^c d'Eutiquio en su *Kit b al-ta^r*, es, aunque no lo mencione de manera explícita el patriarca alejandrino, una pincelada acerca del desarrollo de la batalla de Yarm k, que tuvo lugar a aproximadamente 3 km. de Damasco. B h n «dispersó» el ejército ante el temor de los damascenos al verse perdidos frente a los musulmanes, lo cual concuerda con lo que cuenta el *DESA* en la línea 18 acerca de esa marcha de los romanos, es decir, del ejército comandado por B h n. La medida adoptada finalmente por el general armenio fue la de recaudar el dinero que hubiera disponible en Damasco¹⁷⁴⁵. Es muy llamativa la imagen que se ofrece a continuación: un grupo de notables damascenos encabezado por Manrí acudió en la noche para entregar el dinero recaudado. Cuando llegaron a las inmediaciones del campamento, comenzaron a tocar tambores, trompetas y a gritar. Toda esta algarabía fue tomada por los soldados como un ataque sorpresa de los árabes. En medio del pánico, muchos soldados murieron tratando de huir por el W d al-Ram d, i.e. el río Barada? Tras la fuga, una parte de los supervivientes regresó a Damasco; otro grupo marchó hacia Jerusalén, mientras que otros lo hicieron hacia Cesarea de Palestina¹⁷⁴⁶.

La anécdota es, cuando menos, curiosa, dado el modo en el que se desarrollaron los acontecimientos posteriores. Según indica W. E. Kaegi, en los manuales militares romanos, como el anónimo *ì* [= *Sobre Estrategia*] –ca. mediados siglo VI–, se recomendaba el uso de ruidos para confundir a los enemigos durante la noche, haciendo sonar «dos o tres cuernos» para volver al campamento antes del amanecer¹⁷⁴⁷. Esto coloca al prefecto Manrí en una posición de abierta hostilidad con respecto a B h n; incluso convirtiéndose en una pieza clave para explicar la derrota romana frente a los sarracenos en Yarm k. La cuestión que queda en el aire es si fue de manera voluntaria o no. Uno de los errores que señalan los especialistas al analizar esta batalla, fue la ubicación del campamento en el mismo lugar en el que se desarrollaron los combates. La aparición de los notables damascenos puede ser entendida como una participación de las milicias urbanas en la batalla y que su actuación fuera «malinterpretada» por sus aliados; que todos esos ruidos tuvieran como objetivo amedrentar a los árabes, pero los resultados no fuesen los esperados¹⁷⁴⁸.

¹⁷⁴² H. KENNEDY, «Syrian elites...», *op. cit.*, p. 193.

¹⁷⁴³ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Arabs in the face of Chritianity...», *op. cit.*, p. 65.

¹⁷⁴⁴ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷⁴⁵ Eutiquio de Alejandría: p. 333.

¹⁷⁴⁶ Eutiquio de Alejandría: p. 333.

¹⁷⁴⁷ G. T. DENNIS, *Three Byzantine military Treatises*. Washington, 1985, p. 90 (trad. ingl. p. 91); W. E. KAEGI, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁴⁸ No sería la primera vez que el ejército romano malinterpretaba una orden con resultados desastrosos. Cuentan Teofilacto Simocata y Teófanos el Confesor una anécdota que ilustra bien los problemas que tenían los ejércitos

El hecho de que una parte de ese ejército volviera a la ciudad tras la batalla y que lo hiciera con la intención de resistir al asedio, pero sobre todo la carta que escribieron a Heraclio informando de la actitud del prefecto Manr¹⁷⁴⁹, representó el triunfo de la facción favorable a la guerra y por tanto, reacia a llegar a cualquier pacto con los musulmanes, pero ya sin el general en jefe B h n, que habría muerto en la retirada¹⁷⁵⁰. Tras la derrota militar en Yarm k, Damasco se convirtió en la siguiente pieza a batir, punto clave en la ruta que iba hacia el Norte, hacia Antioquía, donde se hallaba Heraclio¹⁷⁵¹. Por ello, se dispuso a resistir con los restos del ejército. El asedio a Damasco fue llevado a cabo por los cuatro emires:

- al d ibn al-W lid en la B b al-Šarq
- Ab cUbaydah ibn al- arr h, en la B b biya
- cAmr ibn al- c, en la B b T m
- Yaz d ibn Ab Sufy n, en la B b a r

Pero más allá de las posiciones que ocuparan las tropas árabes en torno a Damasco, lo más destacable son las tensiones existentes en el ejército sarraceno y los recelos surgidos con las noticias que estaban llegando a Medina sobre los acontecimientos de Siria-Palestina. Por eso, una de las primeras medidas que tomó cUmar ibn al- a ab nada más llegar al poder en 634, fue quitarle el mando a al d para dárselo a Ab cUbaydah. Con esta política, lo único que buscaba era neutralizar al emir más carismático, con el fin de que no le discutiera el poder. Esas discrepancias entre los dos caudillos volvieron a ponerse de manifiesto durante el asedio de Damasco¹⁷⁵². Esto es fundamental para entender el protagonismo que le dan muchos relatos a Ibn al-W lid: se habría dotado de un aura heroica, no sólo por sus hazañas en el campo de batalla, sino también por ser objeto de la arbitrariedad del califa.

Este emir está relacionado con los monasterios ubicados en la a, la huerta damascena a orillas del río Barada, en tanto que el lugar en el que al d asentó su campamento recibió el nombre de *Dair al d* (= monasterio de al d). Según el relato de al-Bal ur, las iglesias que había en esta zona fueron tomadas por la fuerza¹⁷⁵³. Este dato vendría a indicar las pretensiones, posiblemente ya en época cabb sí por convertir los templos de la a, total o parcialmente, en mezquitas. Si presentaban la toma de esta zona de Damasco como un hecho militar, cualquier pacto carecía de validez, lo que les permitía la conversión del espacio. Fueron precisamente las reticencias de los cristianos a aceptar estas disposiciones, las que «forzaron» a los poderes islámicos a la redacción de ciertas tradiciones que avalaran determinadas actuaciones tanto a favor como en contra de los *imm-es*.

Sa d/Eutiquio menciona un asedio de seis meses menos un día¹⁷⁵⁴; tiempo durante el cual, la situación de los damascenos comenzó a ser desesperada. Es en este contexto en que debe enmarcarse la actuación del prefecto Manr al buscar a al d para tratar de llegar a algún tipo de acuerdo que asegurara bienes y vidas¹⁷⁵⁵. Al-Bal ur va un poco más allá, presentando al

romanos cuando se hallaban en campaña con el enemigo en los alrededores. En este caso, se refieren a la guerra contra los ávaros ca. 586-587, también durante la noche, cuando se produjo la desbandada al oír repetidos gritos de *torna, torna*, la orden latina de retirada, confundidos con los gritos que le daba un arriero del ejército a una mula. Vid.: Menandro Protector: 15.9-10; Teófanos: AM 6079, 258. Quizás este ejemplo sirva para descargar en cierta medida la responsabilidad de Manr en la derrota romana.

¹⁷⁴⁹ Eutiquio de Alejandría: p. 333.

¹⁷⁵⁰ Miguel el Sirio: II, XI, § VI, p. 421.

¹⁷⁵¹ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., p. 312.

¹⁷⁵² Eutiquio de Alejandría: p. 334.

¹⁷⁵³ Al-Bal ur: II, 8.121, p. 186.

¹⁷⁵⁴ Eutiquio de Alejandría: p. 333.

¹⁷⁵⁵ De nuevo es Ya c q b, *Ta c r al- c lam*, p. 158 ss. [apud D. R. HILL, *The termination*, § 108, p. 61] quien pone la nota discordante en el relato al convertir a Ab cUbaydah en el interlocutor del «jefe de Damasco» y en el responsable de otorgarle el *am n* y el posterior *ul*, conteniendo las ansias de conquistador demostradas por al d ibn al-W lid. La fuente de la que bebe Ya c q b –igual que Eutiquio de Alejandría para el ya citado pasaje de

obispo/prefecto abasteciendo de víveres a los hombres de Ibn al-Walid al comienzo del asedio. Incluso los monjes del monasterio junto al que se ha asentado, colaboran con el general árabe en los preparativos del asalto¹⁷⁵⁶, una colaboración que les valdría como recompensa, una reducción en el *haraj*¹⁷⁵⁷. Pero quizás la clave de todo, la dé el relato de los *Anales* del patriarca alejandrino al referirse a las negociaciones entre Manr y alid, en las que se hace una distinción entre los damascenos, cuyas vidas y propiedades quedaban aseguradas, y los *romani*, los romanos, que, lógicamente, estaban al margen del acuerdo¹⁷⁵⁸. No es una cuestión de animadversión religiosa, dado que no hay ninguna condena a la fe de esos romanos, por otro lado, compartida por el prefecto melquita. La distinción que se introduce es de índole «étnica», como también se ha planteado anteriormente. Los *romani* serían las tropas enviadas por el emperador, percibidas por un sector de los damascenos como un elemento extraño, un grupo diferenciado por hablar una lengua que no era el arameo del pueblo o el griego de la elite.

En lo que concuerdan las versiones de la tradición islámica y la cristiana acerca de la conquista de Damasco es en señalar la confusión existente. Tanto Sa'ad/Eutiquio como al-Bal'ur hablan de la existencia de un pacto al que habrían llegado el prefecto/*obispo* y alid antes de que se produjera el asalto. El texto se ha conservado en el *Futuh al-Buldun* del cronista iraquí:

En el nombre de Dios, el Clemente y Misericordioso.

Esto es lo que alid garantizaría a los habitantes de Damasco, si entra en ella: promete dar **seguridad a sus vidas, propiedades e iglesias**. Las murallas de la ciudad no serán derruidas; **ningún musulmán se alojará en vuestras casas**. Les damos el pacto de Dios y la protección de su Profeta, los califas y los «Creyentes. Mientras paguéis el tributo, nada malo os pasará»¹⁷⁵⁹.

Este documento sanciona esa distinción entre los damascenos y los romanos, entre los habitantes de la ciudad y los soldados, al que ya hacía alusión Sa'ad/Eutiquio. Son estos primeros quienes suscitan la «preocupación» por parte del prefecto Nicéforo. Poco se sabe del ambiente que se vivía en el interior de Damasco durante el asedio. Esa mención a la situación precaria explicaría el hecho de que fuese el sector pro-pacto de la aristocracia damascena el que acabara imponiéndose, sin descartar que las negociaciones entre el prefecto y el emir fueran secretas. Entra dentro de lo posible que ambos personajes buscaran reafirmar su posición en sus respectivos ámbitos y ello los llevara a un acercamiento. La conquista de Damasco era entendida por los cuatro emires como un hito para hacerse con el control del ejército árabe en Siria; de poder crear una base territorial sólida.

Una de las tradiciones islámicas recogidas por al-Bal'ur sobre cómo se produjo la toma de la ciudad, incide en la falta de autoridad por parte de Ibn al-Walid para llegar a ningún tipo de pacto, pero es Ab'Ubayda quien les recuerda que «Incluso el más bajo de los musulmanes puede llegar a un acuerdo por su parte», tras lo cual sancionó lo hecho por alid¹⁷⁶⁰. Más que una muestra de una «democracia tribal», estas palabras del líder sarraceno han de ser puestas en un contexto de carencia de un mando respetado por todos, como se irá demostrando. El caso de Damasco pone de manifiesto la pervivencia –y durante buena parte del período inicial de la conquista– del «caudillaje carismático».

Este pacto contiene mención a dos elementos que definen la esencia misma de cualquier ciudad y en última instancia, le daban estatus urbano: las iglesias y las murallas. En el primer

Chalcis– podría pertenecer a una tradición que pretendiera realzar el papel de Ibn al-arrh en la conquista, tendente a justificar las demandas de su clan en la nueva sociedad islámica.

¹⁷⁵⁶ Al-Bal'ur : II, 8.121, p. 187.

¹⁷⁵⁷ Al-Bal'ur : II, 8.129, p. 198.

¹⁷⁵⁸ Eutiquio de Alejandría: p. 334.

¹⁷⁵⁹ Al-Bal'ur : II, 8.121, p. 187. Las negritas son del autor.

¹⁷⁶⁰ Al-Bal'ur : II, 8.122, p. 188.

caso, no sólo por la carga ideológica que contienen, sino sobre todo por las funciones que estos edificios tenían: eran los lugares en torno a los cuales se organizaba en poblamiento. Los damascenos se agrupaban según las parroquias, que se convertían así en lugares centrales para la organización y encuadre de la población. Eran las unidades básicas y acabar con ellas suponía fundamentalmente acabar de un plumazo con las estructuras sociales previas, lo que paralizaría la vida en Damasco. En el caso de las murallas, se trata no sólo de una estructura defensiva, sino también con un importante carácter simbólico, en tanto que separaban dos ámbitos, si no antagónicos sí diferenciados: el mundo urbano y el mundo rural, en los que regían dos sistemas completamente distintos. Por medio del amurallamiento se simbolizaba la singularidad del espacio urbano, con sus leyes y su forma de vida, definiendo la ciudad¹⁷⁶¹.

Estas menciones no son aleatorias en la historiografía islámica sobre la conquista. La referencia a la protección de estos dos elementos refleja, como se ha señalado, las tensiones existentes en época posterior en torno a los usos y funciones tanto de iglesias como de las propias murallas de Damasco. Por eso, no es raro que se aluda en el mismo relato a los conflictos entre cristianos y musulmanes al respecto. Ese es el principal motivo por el que no está claro si la conquista de la ciudad fue pacífica, *sul an*, o si, por el contrario, fue tomada por la fuerza, *canwatan*¹⁷⁶². Esto se tradujo en una situación de ambigüedad en la sociedad islámica para los *imm-es*, cuya posición dependía del tipo de «pacto». Cuando Sa^c d/Eutiquio presenta al prefecto Man^r esgrimiendo el pergamino en el que habían consignado el pacto, esperando a los caudillos árabes en la plaza de al-Zayy n n/al-Zaiy t n (= el mercado de las aceitunas)¹⁷⁶³, no se trata de un aspecto meramente literario ni folclórico. Viene a demostrar la importancia que tenía el documento escrito en el mundo romano y sus epígonos, como será el Califato, herencia de una legalidad que habría sido conservada por los cristianos¹⁷⁶⁴, con el fin de poner coto a posibles abusos. Era recordarles a los nuevos señores que había unas leyes que eran las que definían, a la postre, a todo hombre civilizado, diferenciándolo del bárbaro pagano. Pero era, sobre todo, una reivindicación del papel desempeñado por las elites indígenas como medio para justificar el mantenimiento de sus privilegios¹⁷⁶⁵ en un momento en el que se está produciendo un vuelco demográfico.

No menos destacable es el hecho de prohibir a los musulmanes la ocupación de las casas de los damascenos. Esta negativa evidenciaría que se trataba de una práctica habitual, como parte de ese pacto de *hospitalitas*. Sin embargo, el caso de Damasco presenta algunas variantes interesantes. La primera de ellas fue el establecimiento de los árabes fuera del núcleo urbano, convirtiéndose en un cuerpo social diferenciado. No buscaban entremezclarse con la población indígena, sino mantener sus propias señas de identidad, impidiendo así cualquier proceso de aculturación. Los árabes eran una minoría militar sostenida por los impuestos pagados por los *imm-es*, entre los que el poder islámico no hacía ningún tipo de distinciones, colocándolos un escalón por debajo de los musulmanes¹⁷⁶⁶. No obstante, esta será una justificación *a posteriori*.

¹⁷⁶¹ Un buen modo de sintetizar la importancia de las iglesias y las murallas, lo representa la frase de Isidoro de Sevilla: «Urbs ipsa moenia sunt, civitas autem non saxa sed habitatores dicuntur», i.e. «La ciudad son sus fortificaciones, la ciudad no son sus muros sino sus habitantes». Isidoro, Etimología: XV, 2.1, pp. 1058-1059.

¹⁷⁶² De hecho, una buena parte de la tradición islámica remarca que sí se consideró que Damasco fue tomada mediante *sul*, fue porque Yaz d Ibn Ab -Sufyan y al d ibn al-W lid llegaron a un acuerdo entre ellos para que así fuese considerada, prevaleciendo la actuación de este último. Vid. Ab^c Ubayd: 177 [*apud* D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, §103, pp. 60-61].

¹⁷⁶³ Eutiquio de Alejandría: pp. 334-335. Sobre el lugar del encuentro, en la tradición islámica, *vid.*: al-Bal^r ur : II, 8.123, p. 189.

¹⁷⁶⁴ Fueron precisamente los cristianos que vivieron bajo el Islam quienes mantuvieron vigentes los nexos de unión entre el pasado romano y el presente islámico, en tanto que el primero constituía las bases de su identidad, mientras que el segundo conformaba el contexto social, político y económico en el que desarrollaban su vida cotidiana, *vid.*: G. FOWDEN, *Before and After...*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷⁶⁵ E. MANZANO, «Algunas reflexiones...», *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁶⁶ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 140; G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, *op. cit.*, p. 37.

La negativa a instalarse en las ciudades, en este caso Damasco, responde a la mentalidad tribal de los árabes que iniciaron la conquista. Obedece pues a la pervivencia de relaciones entre las sociedades sedentarias, semi-nómadas y nómadas. Y mientras que los grupos semi-nómadas acaban por asimilarse a las formas de vida de las ciudades o aldeas próximas, la tendencia de los grupos nómadas es convertirse en el estamento guerrero-aristocrático, manteniendo su independencia política con el fin de imponerse al resto de grupos¹⁷⁶⁷.

Por tanto, se hace difícil sostener que los árabes del siglo VII d.C. implantaron un nuevo modelo de relación con las poblaciones indígenas. Lo que muestran las evidencias, es una continuación en los esquemas que se habían venido dando en la región de Levante, al menos durante los dos primeros siglos de la Hégira. Lo más plausible es que en un primer momento, el «pacto» no incluyera otras cláusulas más allá de las señaladas anteriormente, de respeto hacia la idiosincrasia de la ciudad de Damasco. Posteriormente se añadirían algunas obligaciones tributarias. Así, los cronistas musulmanes como al-Bal'ur recogen varias tradiciones al respecto, lo que pone de manifiesto la confusión existente al respecto. Una primera tradición afirma que:

Ab'Ubayd de al-Awz'ī, quien dijo:

Desde el principio, la capitación en Siria consistió en un *arab* y un *dirham* por cabeza. 'Umar ibn al-'Abbas la estableció en 4 *dirhams* para aquéllos que tuvieran oro y 40 *dirhams* para quienes dispusieran de plata, organizándose en categorías de acuerdo con la riqueza de los ricos y la pobreza de los pobres, y las posesiones medianas de los medianos¹⁷⁶⁸.

Asimismo, recoge otra tradición en la que no especifica la fuente:

De acuerdo con ciertas noticias, una de las cláusulas impuestas por 'Umar ibn al-'Abbas a los habitantes de Damasco cuando capitularon, fue que cada hombre pagaría como capitación un *dirham* y un *arab* de trigo, junto con el aceite y el vinagre para alimentar a los musulmanes¹⁷⁶⁹.

Ambos fragmentos permiten especular sobre el tipo y el carácter de la tributación a la que estuvieron obligados los *immunes* en el caso concreto de Damasco. Un posible origen del sistema impositivo islámico pudo ser la *annona militaris* vigente en Siria-Palestina durante la década de 630'. Los árabes habrían aprovechado la infraestructura implantada por los romanos para abastecer tanto a las tropas regulares como a los contingentes de *foederati*. La base del sistema impositivo sería la *annona* o *iugatio-capitatio*, mezclándose el impuesto personal y el cobrado por la tierra. Por ello, quienes pagaban este tributo fueron sólo los agricultores propietarios libres –muchos *coloni* pagaban sus tributos a través de sus señores–. La principal partida de gastos era el mantenimiento de las tropas, razón por la que a partir del siglo VI d.C., este tributo quedara como asignaciones de aprovisionamiento para el ejército, cobradas tanto en especie como en dinero, de las que eran responsables las autoridades locales¹⁷⁷⁰. Los abastecimientos que antes iban al ejército romano, irían destinados al sarraceno a partir de la conquista. La única diferencia era que el resto de impuestos habrían dejado de tener validez, al menos hasta que se organizara la administración califal.

El uso del término *dirham* aplicado al contexto de la conquista islámica es un anacronismo por parte de al-Bal'ur, resultado de trasladar la realidad de su época al pasado. Los primeros *dirhams* aparecieron como consecuencia de la reforma monetaria llevada a cabo por 'Abd al-

¹⁷⁶⁷ F. MCGRAW DONNER, *Early...*, *op. cit.*, pp. 27-30.

¹⁷⁶⁸ Al-Bal'ur : II, 8.124, p. 191.

¹⁷⁶⁹ Al-Bal'ur : II, 8.125, p. 191.

¹⁷⁷⁰ Ch. WICKHAM, «La otra transición: del mundo Antiguo al Feudalismo», *Studia hitorica. Historia medieval*, 7 (1989), pp. 7-35; W. E. KAEGI, «The Annona Militaris in the early seventh century», *Jahrbuch der D.M.G.*, 13.1 (1985), pp. 589-596; «Annona», *ODB* vol. 1 pp. 105-106; «Annona Militaris», *ODB* vol. 1, p. 106.

Malik hacia 691-692 d. C., suponiendo la islamización del *solidus/nomisma* romano¹⁷⁷¹. Lo que habría pagado cada adulto varón habría sido un *solidus*. Asimismo, establecer una equivalencia entre las dos monedas puede resultar un tanto más complicado, ya que ésta varió a lo largo del tiempo, dependiendo del valor de la ratio oro-plata en el mercado, marcado por el carácter de las relaciones entre la Romania y el Califato. Aquí tomaremos como base la equivalencia $1 \text{ d n r} = 10 \text{ ó } 12 \text{ dirh ms}$ que, según la tradición islámica, estuvo vigente en tiempos de Mu ammad¹⁷⁷² y que era la misma equivalencia existente entre sus modelos romanos: 12 *hexagramas* de plata por cada *solidus* de oro¹⁷⁷³, poniendo de relieve la continuidad de los modelos monetarios durante los primeros tiempos. Era pues algo lógico, si tenemos presentes las relaciones comerciales y políticas entre la Romania y las tribus y ciudades caravaneras árabes.

Cuantificar el montante de la otra parte, la entregada en especie, es igualmente complejo. Sólo tenemos una unidad de medida y ésta presenta algunos problemas. El texto sólo menciona el *ar b*, sin dar muchas explicaciones, lo cual indica que se utilizaban términos conocidos. El *ar b* es tanto una unidad de superficie como de capacidad. Asimismo, para establecer el valor, y teniendo en cuenta que éste era variable, tomaremos como referencia, a tenor del contexto geográfico, el «*ar b* de Siria», nombre con el que se conocía también al *mudy*, utilizado para cuantificar todos los productos que no fueran aceite y cuya capacidad es equiparable al *qaf z*, lo que daría un total aproximado de 48,75-50,4 kg. de cereal¹⁷⁷⁴. Lo que se desconoce es la periodicidad de este pago.

Para conocer el impacto de esta tributación, habría que echar mano de los datos conocidos para la Romania en fechas más o menos próximas. Según un estudio reciente, se ha establecido que hacia comienzos del siglo VII, en la ciudad de Constantinopla, 15 modios de harina (131,25 kg.) costaban un *solidus* de oro, teniendo en cuenta que los precios eran un 20% más elevados que en las provincias¹⁷⁷⁵. Por ello se puede especular con la proporción 1 *solidus* por 157,5 kg. de harina. Así pues, estarían entregando trigo por un valor aproximado de 1/3 de *nomisma*. Y aunque se desconocen las cantidades tanto de aceite como de vinagre que los damascenos tuvieron que entregar a los sarracenos, se podría especular con una rebaja impositiva, al menos al principio del gobierno islámico, si tenemos en cuenta que la *annona* estaba fijada en 5 *solidi*¹⁷⁷⁶.

La tradición islámica ha querido que sea el califa °Umar quien ordenara la subida de impuestos. Y aquí también hay divergencias, anotadas por al-Bal ur . Como se puede comprobar en el fragmento tomado de Ab Ubayd, cuadruplicó el tributo, aproximándolo a los niveles en que estaba en época romana. Pero hay al menos dos cuestiones reseñables en esas líneas. La primera de ellas es que sólo da valores monetarios, por lo que podemos pensar que

¹⁷⁷¹ G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, op. cit., p. 64; F. G. MAIER, *Las transformaciones...*, op. cit., p. 299; G. C. MILES, «D n r», *EF*², 2 (1991), pp. 297-299.

¹⁷⁷² G. C. MILES, «Dirh m», *EF*², 2 (1991), pp. 319-329.

¹⁷⁷³ La primera acuñación de *hexagramas* de plata data del año 615, durante el reinado de Heraclio, manteniéndose hasta el reinado de Anastasio II (713-715), vid.: «Hexagram», *ODB*, vol. 2, p. 927.

¹⁷⁷⁴ Otra opción es la que sitúa la equivalencia $1 \text{ qaf z} = 10 \text{ ar b}$, lo que dejaría el valor del *ar b* en ca. 5 kg. Asimismo, el *ar b* es una media de superficie vigente en la región de Siria-Palestina, equivalente a 1,592 m² (el *ar b* pequeño) ó 5,837 1/3 m² (el *ar b* grande), que servía como unidad para el cálculo del *ar liugatio*. En lo referente al *mudy* como medida de capacidad, no hay que confundirlo con el *mudd*, que en Siria equivalía a 3,67 l. Vid.: A. SUBHAN, «Khar dj», *EF*², 4 (1997), pp. 1030-1056, espec. 1031; E. ASHTOR, «Mak yil. 1. In the Arabic, Persian and Turkish land», *EF*², 6 (1991) pp. 117-121, espec. 119; U. REBSTOCK, «Weights and measures in Islam», en H. Selin (ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in non-Western Cultures*, Berlín, 2008, pp. 2255-2267, espec. 2258-2259.

¹⁷⁷⁵ J. SOTO CHICA, *Bizancio y la Persia sasánida: dos Imperios frente a frente. Una comparación militar y económica*. 565-642. Granada, 2015.

¹⁷⁷⁶ *Cod. Just.* I 27.1, par. 22, citado en «Annona Militaris», *ODB* vol. 1, p. 106.

dejó de cobrarse en especie, volviendo al modelo romano de la *annona*. La segunda cuestión, muy ligada a esa continuidad con respecto al sistema anterior, sería la progresividad del tributo, teniendo en cuenta la riqueza de los individuos.

Las contribuciones en moneda fueron más o menos similares para todos los individuos, pero, la distinción entre quienes podían pagarla en oro y los que lo hacían en plata evidencia un nuevo modelo de sociedad que probablemente no obedezca a este período inicial, sino al período de consolidación del Islam como sistema socio-político. Lo que se ve con ese pago de 4 *d n res*-40 *dirh ms* es la no-distinción por parte de los árabes musulmanes de las diferencias sociales entre los cristianos; desde el punto de vista islámico, todos ellos son *imm-es* y se sitúan, por tanto, un escalón por debajo de los creyentes. El doble sistema de pago refleja una disminución en el volumen de oro a disposición de la mayoría de la población, en este caso cristiana. Una posible razón sería la concentración de este metal en manos de la nueva aristocracia militar árabe, que lo habría acaparado como símbolo de estatus. Se había implantado un nuevo estamento improductivo en la economía siria. Sin embargo, la posible disminución en el volumen de oro no fue una consecuencia directa de la conquista árabe, sino fruto de la guerra sostenida contra Persia. Baste recordar que las monedas de plata comenzaron a acuñarse en 615, año en el que una buena parte de Siria-Palestina había sido invadida por los generales de Cosroes II.

Ahora bien, la progresividad se introduce en el pago en especie, ¿por qué? Tal vez por la influencia del sistema romano basado en la propiedad de la tierra y de la constancia de ello en los registros conservados. Por eso, esa distinción entre quienes pagan en oro, los ricos, y quienes lo hacen en plata, pequeños y medianos propietarios que no tenían posibilidad de tesaurizar las monedas. Pero la progresividad del tributo no es ningún rasgo de socialismo *avant-la-lettre* puesto en marcha por los musulmanes, sino una muestra de pragmatismo. Los árabes supieron aprovechar los impuestos que les eran más útiles y eficaces de cobrar: aquéllos que tenían que ver directamente con el aprovisionamiento de un ejército en movimiento y que controlaba la elite cristiana que seguía al frente de ciudades como Damasco.

Por consiguiente, cabría pensar que esta tradición reflejaba una etapa posterior, en la que no fueran necesarias ya las entregas en especie. Esta hipótesis quedaría avalada por otra mención a la subida de impuestos del califa, pero esta vez tomada de otra fuente oral, que remonta a «Aslam, el liberto de ʿUmar ibn al- a b». Las cantidades monetarias son las mismas, pero añade alguna información de interés:

Además, ordenó [el califa ʿUmar] que, como medio de aprovisionar a los musulmanes con trigo y aceite, debían entregar a cada musulmán en Siria y Mesopotamia [al- az ra] dos *mudy* de trigo y tres *qis s* de aceite cada mes. También tasó la grasa y la miel, cuya cantidad no la sé¹⁷⁷⁷.

Este fragmento viene a esclarecer las lagunas que dejaba el anterior. En primer lugar, lo que vemos es una variación en el nombre, pues ya no se menciona el *ar b* sino el *mudy*, corroborando la equivalencia presentada más arriba. En este caso, la cantidad entregada es de 97,5-100,8 kg de trigo, se supone que en el momento de la cosecha, más 3,66 l. de aceite por mes, lo que daría un total de 43,92 l. de aceite por persona y año. Sin embargo, las condiciones cambian si se atiende a la información recogida por Ab ʿUbayd, que pone de manifiesto que las *isn ds* no son garantía de cita fidedigna, como sucede en el caso de al-Bal ʿur :

ʿUmar impuso a los habitantes de Siria –o lo que él llamaba el pueblo con oro– 4 *din res* y aprovisionar a los musulmanes con dos *mudds* de trigo y tres *qis s* de aceite a cada hombre [musulmán] mensualmente y para la gente con plata 40 *dirhams*, 15 *c* para todo hombre¹⁷⁷⁸.

¹⁷⁷⁷ Al-Bal ʿur : II, 8.125, p. 191.

¹⁷⁷⁸ Ab ʿUbayd: 39 ss. [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 180, p. 73].

En este caso, la unidad de medida para el trigo es el *mudd*, equivalente en Siria a 3,67 kg, por lo que cada hombre debería pagar unos 7,34 kg al mes, ascendiendo a un total de 88,1 kg de trigo al año, a los que se sumarían los 43,92 l. de aceite por persona y año. Las cifras que da son más o menos similares a las ofrecidas por esa tradición recogida por al-Bal'ur. No obstante, introduce un matiz significativo, al imponer el pago de esos 15 *sh* sin especificar el producto, que equivaldrían a 63 kg entendemos que de trigo. En este fragmento es donde mejor se ve la proporcionalidad en los tributos, confirmando la teoría lanzada más arriba. El pago monetario es el mismo para todos los miembros de los *ahl al-kitab* independientemente de su nivel de riqueza; por el contrario, cuando se hacía la exacción de los excedentes agrícolas, sí intervenía la extensión de las propiedades. En este aspecto, la clave la da la *Crónica de Zuqnān*, según la cual el primer censo, en Siria-Palestina, fue mandado hacer por 'Abd al-Malik hacia 691-692 (1003 AG). El *ta'dl* recogía información acerca de cada hombre: nombre y su filiación paterna, olivos y viñedos, ganado, hijos y demás posesiones que tuviera. Según esta crónica, era la primera vez que se pagaba un impuesto *per capita*, ya que los reyes anteriores cobraban el tributo por la posesión de la tierra¹⁷⁷⁹. Esto obedece a una realidad en la que los censos anteriores habían quedado desfasados y era mucho más fácil contar personas que no medir la superficie de la tierra con el fin de establecer el impuesto.

La derrota de Yarmūk (636) y la posterior conquista de Damasco, supusieron un punto de inflexión en la política de Heraclio frente a los árabes, del mismo modo que marcó la de éstos. Con la conquista de la capital siria –convertida luego en cabeza del primer Califato fuera de Arabia– los sarracenos pasaron a una ocupación efectiva del terreno. Si en un primer momento, se condujeron –como vimos– siguiendo una lógica de saqueo y extorsión de las ciudades de la zona, ahora comienza la fase de la conquista propiamente dicha. No obstante, sería muy difícil sostener que se trató de algo organizado desde Medina. Esto lo entendió perfectamente el emperador, quien sintetizó el cambio de actitud en una frase lapidaria, probablemente apócrifa, creada como parte de la leyenda islámica de Heraclio y adoptada por los cristianos bajo el Islam: « ¡»¹⁷⁸⁰. A partir de este momento, se habría terminado con la política de enfrentamiento militar con los árabes, optando por el pactismo, con el fin de ganar tiempo, de cara a una reorganización de fuerzas con las que lanzar el contraataque.

Una de las cuestiones que quedaría por determinar es los cambios ocurridos en la ciudad tras la conquista de 636-637 d.C. Como señala H. Kennedy en el ya mencionado artículo acerca del paso de la *polis* a la *medina*, la transformación más evidente es la proliferación de mezquitas, con la que se simbolizaba el reemplazo de la elite cristiana por la musulmana. Ahora bien, como explica el historiador británico, el proceso no era sólo religioso, sino que implicaba toda una serie de cambios a nivel social y económico. La mezquita vino a sustituir al foro como espacio de reunión de la población en las ciudades islámicas; llega incluso a reemplazar al teatro o al hipódromo como lugares de representación del poder político. La mezquita era el lugar en el que se pronunciaba la *bay'at*, el juramento de lealtad al nuevo califa, y se realiza la *al-hu'ba*, la mención del nombre del califa en el sermón de los viernes¹⁷⁸¹.

Todas esas modificaciones no se hicieron, en el caso concreto de Damasco, sin oposición de los grupos cristianos. Estas serían las tensiones a las que se hacía referencia anteriormente, cuando se hablaba de las diferentes versiones acerca del pacto al que llegaron los damascenos. Según se expone en el relato del viaje realizado por el obispo galo Arculfo, los sarracenos habían construido «una iglesia de los incrédulos» junto a la de Juan el Bautista¹⁷⁸². Es al-Bal'ur quien relata la oposición de los cristianos a los intentos, primero de Mu'awiyah y más

¹⁷⁷⁹ *Crónica de Zuqnān*: IV, p. 154, pp. 147-148.

¹⁷⁸⁰ Al-Bal'ur: II, 8.137, p. 210; Eutiquio de Alejandría: p. 335; Miguel el Sirio: II, XI, § VI, p. 424; Bar Hebraeus: p. 95.

¹⁷⁸¹ H. KENNEDY, «From polis to madina...», *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁸² Arculfo: II, § 26.

tarde de ^cAbd al-Malik, para convertir por completo la iglesia de San Juan Bautista en mezquita, frenando cualquier tentativa de islamización. Fue con al-Walid con quien se produjo la incorporación de una parte de la iglesia-catedral a la mezquita, como seña de una nueva política religiosa que pretendía potenciar lo musulmán, frente a los cristianos que continuaban sirviendo a los omeyas¹⁷⁸³. Esta postura no se mantuvo en el tiempo, ya que con ^cUmar II se dio marcha atrás en muchas de las medidas adoptadas durante los reinados anteriores. Obviamente, pretender devolver los bienes incautados a los cristianos, levantó protestas entre los musulmanes y por ello el califa optó por lo que consideraba un mal menor: la devolución de los templos incautados en la ^a ¹⁷⁸⁴. No obstante, esta visión «optimista» del reinado de ^cUmar II, no es compartida por otros autores cristianos, como es el caso del patriarca jacobita de Antioquía, Miguel el Sirio, para quien este califato se caracterizó por el celo islámico¹⁷⁸⁵.

A pesar de los envites que buscaban una islamización completa del espacio, hay rastros que aluden al pasado cristiano de Damasco. Quizás el más sorprendente sea la traducción del *Salmo 78* y los versículos 20-31 y 51-61 del *Salmo 77* de la *Septuaginta* al árabe pero escritos con caracteres griegos que pueden verse en la mezquita¹⁷⁸⁶.

En el *Sinaxario* de la iglesia copta se conserva la vida del mártir Tomás, obispo de Damasco, quien mantuvo un debate con sabios musulmanes en el momento de la conquista. La controversia giró en torno a una de las cuestiones clave de las disputas entre las dos religiones: la divinidad de Cristo. Cuando el obispo fue interrogado por el emir, negó los cargos, aduciendo que: «Ninguna execración ha salido de mi boca, ya que le he asegurado que Cristo es Dios verdadero y que su Religión no será superada por ninguna otra». A lo que el emir le respondió: «Por tanto ¿nuestra religión, en tu opinión, no procede de Dios?». La respuesta que le dio Tomás le hizo ganar la corona martirial¹⁷⁸⁷.

Los problemas en el seno de la comunidad cristiana, entre las distintas Iglesias, no se solventó con la conquista islámica. Ya no se apelaba al emperador de Constantinopla para que mediara, sino que se recurría a la autoridad del califa. Este papel como juez dió lugar a escenas cuando menos curiosas. Mu^c wiya se comportaba como un emperador cristiano: está presente en las discusiones sobre cuestiones de fe entre maronitas¹⁷⁸⁸ y jacobitas, representados por los obispos Teodoro y Sebkt, que tuvieron lugar en la capital, Damasco. La controversia se saldó con la victoria de los maronitas y el silencio al que tuvieron que someterse los monofisitas derrotados a los que se les exigió el pago de 20.000 denarios como tributo anual que esta comunidad tenía que aportar al tesoro califal. Lo que no se especifica es si era sólo la comunidad damascena o si englobaba a toda Siria-Palestina; no obstante, es más plausible la primera opción. Asimismo, el califa se erige como mantenedor de la paz interna dentro del califato impidiendo que los jacobitas sean perseguidos por los ortodoxos. De esta situación se deriva que más que una identidad cristiana unida, lo que se mantuvo fue el espíritu de grupo.

¹⁷⁸³ Esa política anti-cristiana de al-Walid, condujo a una abierta persecución que tuvo como principal hito la masacre de los cautivos cristianos en las iglesias en el año *ca.* 1022 AG (=ca. 710-711 AD) [*vid.*: Miguel el Sirio: II, XI, § XVII, p. 479]. Pero no serían los únicos, ya que con anterioridad, *ca.* 1019 AG (=ca. 707-708 AD), condenó a muerte a los magos persas [*vid.*: Miguel el Sirio: II, XI, § XVII, p. 481].

¹⁷⁸⁴ Al-Balūr: II, 8.125, p. 192; Eutiquio de Alejandría: pp. 361 y 364; Agapios: p. 238; Miguel el Sirio: II, XI, § XVII, p. 481; G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁷⁸⁵ Miguel el Sirio: II, XI, § XIX, p. 488.

¹⁷⁸⁶ R. HADDAD, «La phonétique de l'arabe Chrétien vers 700» en, P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais, *La Syrie...*, *op. cit.*, pp. 159-164, espec. 159.

¹⁷⁸⁷ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 369.

¹⁷⁸⁸ Sobre la filiación religiosa y origen de este grupo cristiano asentado en Libano se ha discutido mucho: unos insisten en su ortodoxia calcedoniana mientras que otros apuestan por un monotelismo que abandonaron tras las Cruzadas, cuando en 1187 se unieron al Patriarcado Latino de Antioquía. Su nacimiento tuvo lugar entre las invasiones persa y árabe en el s. VII. *Vid.*: A. KAZHDAN, «Maronites», *Byzantine Oxford Dictionary*, vol. 2, Nueva York-Oxford, 2002, p. 1304.

Los árabes no eran vistos como el enemigo religioso, papel que sí encarnaban los miembros de las otras comunidades cristianas, los «herejes». Los enfrentamientos sectarios continuaron siendo uno de los principales problemas de orden público al que debieron atender las nuevas autoridades árabes. Era el patriarca –en este caso el jacobita– el encargado de gestionar las relaciones entre la comunidad cristiana y el califato, que en este momento se ciñe al pago del tributo. Además de recaer el pago sobre los monofisitas, se buscó la «colaboración» de los monasterios de esta confesión, tanto masculinos como femeninos, incidiendo en la confianza que los jacobitas tenían en Mu^c wiya¹⁷⁸⁹. Los distintos grupos cristianos buscaban presentarse ante los musulmanes como los más moderados, y aquéllos que no lograban atraerse el apoyo de los gobernantes, dibujaban una situación lo más negra posible de la vida de los cristianos bajo el Islam¹⁷⁹⁰. Esta situación de competencia entre las distintas comunidades, agravaron aún más si cabe las divergencias entre ellas. El enemigo no fueron los musulmanes infieles, sino que representaron un mayor riesgo aquellos considerados heréticos.

En torno a la conquista de Damasco que acaba de ser abordada, existe otra tradición alternativa que sólo está recogida en la obra del siríaco Ab ʿI-Fara /Bar Hebraeus. Lo que cuenta poco o nada tiene que ver con lo anteriormente relatado, significando un punto de inflexión, una visión totalmente contrapuesta. En este caso, el protagonismo no recae ni sobre al d ibn al-Walid ni sobre Ab ʿUbayda al-Jarrā, sino que quien llevó a cabo la conquista de la ciudad fue ʿUmar ibn al-ʿArabī. Según esta crónica, el pacto se firmó entre el califa y las autoridades damascenas, comprometiéndose a respetar sus vidas. Desde la capital siria, ʿUmar envió a al d a conquistar Antioquía y Alepo¹⁷⁹¹. Este relato pone de manifiesto el papel que realmente desempeñó este califa a lo largo de las primeras conquistas en Siria-Palestina. Incluso podríamos poner una horquilla temporal: entre 636-638 d. C., es decir, desde la batalla de Yarmūk y la entrada en Jerusalén dos años más tarde. Un período de tiempo, si tenemos en cuenta lo que narra Bar Hebraeus, en el que el califa no habría permanecido en Medina, ni adoptado un rol meramente religioso, sino todo lo contrario. ¿Estaba allí para cumplir con su cometido apocalíptico?

5. JERUSALÉN: CIUDAD SANTA DEL ISLAM

Hablar de la conquista islámica de Jerusalén es hablar de la toma de una ciudad-símbolo y, sin embargo, los acontecimientos de 637-638 d. C. tuvieron una repercusión mucho menor que los de mayo de 614. No hubo un Antíoco Estrategos que pusiera por escrito sus impresiones acerca de la entrada de los árabes en los Santos Lugares. Quizás porque aquella experiencia estaba demasiado cercana en el tiempo. El recuerdo de lo sucedido durante la guerra contra Persia, estaba presente entre los refugiados que retornaron a Palestina después de la paz¹⁷⁹². El espíritu martirial ha aflorado y su principal objetivo es aglutinar a la población en torno a la fe. El patriarca Modesto, como se recordará, sustituto de Zacarías tras la deportación de éste a Ctesifonte, fue el encargado de volver a una retórica que recordara a los cristianos los sufrimientos pasados por la fe verdadera, y lo hizo organizando el culto a los *44 mártires de Mar Saba*. La historia la conocemos gracias a la carta que Antíoco Estrategos escribió al monje Eustacio, en la que le cuenta cómo la Laura fue asaltada por un grupo de sarracenos, tras la

¹⁷⁸⁹ *Chronicon Maroniticum*: p. 55; A. PALMER, *The Seventh-Century...*, op. cit., pp. 30-31.

¹⁷⁹⁰ A. DUCELLIER, *Chrétiens...*, op. cit., p. 226.

¹⁷⁹¹ Bar Hebraeus: p. 94.

¹⁷⁹² M. GIL, *A History...*, op. cit., pp. 432-422.

marcha de los soldados romanos que la protegían, en persecución de los persas¹⁷⁹³. Obviamente, se trataba de un asalto en busca de las riquezas que pudiera esconder el monasterio, sin que hubiera ningún componente religioso¹⁷⁹⁴. Sin embargo, la muerte de estos religiosos en un ambiente de guerra sagrada como la planteada por Heraclio contra Cosroes II, constituyó un arma propagandística de primer orden.

Es evidente que se vivía en un ambiente de exaltación religiosa, como consecuencia de la victoria en la guerra y la puesta en escena de la devolución de las reliquias por parte de Heraclio. Los verdaderos triunfadores fueron los melquitas, o al menos eso es lo que se desprende del relato del viaje del eremita georgiano Yovsep, según ha transmitido Movs s Dasxurançi. En el siglo VII, Jerusalén estaba llena de lo que a ojos de un monofisita eran partidarios del «destructor Concilio de Calcedonia», lo cual le producía un «inmenso dolor»¹⁷⁹⁵. La situación que describe habría que ubicarla:

Durante el reinado de Heraclio y el reinado destruido de Yazkert, cuando Ezz era *catholicos* de Armenia y Muşel *sparapet*, Grigor señor de Siwnik', Mat'usała obispo y Varaz-Grigor señor de Gardman [...] Principalmente, la sanguinaria raza de los *ta iks* [i.e. los árabes] comenzaron a hacer la guerra y convirtieron la tierra en un erial asolado bajo sus pies¹⁷⁹⁶.

La fecha más probable sería *ca.* 630-635 y más cerca de la primera que de la segunda. La llegada de Yovsep desde el Cáucaso pudo ocurrir después de la batalla de Anadain (634), cuando los árabes se consolidaron en la zona de Palestina y Transjordania¹⁷⁹⁷, quedando la ciudad de Jerusalén como un islote aislado del resto de la Romanía. Es este sentido, se dio un cambio significativo. Como consecuencia de la batalla, la ciudad de Belén fue conquistada por los árabes, lo que obligó al patriarca Sofronio a pronunciar el sermón de Navidad de 634 en Jerusalén. Diría en él que los árabes se entregaron al saqueo y la destrucción sin respetar los lugares sagrados¹⁷⁹⁸, quedando la duda de si respetaron los mosaicos de la basílica de la Natividad, como sí hicieron las tropas de Šahrbarz al ver que los Magos de Oriente vestían con ropajes persas¹⁷⁹⁹.

Dos fragmentos son clave para entender la postura del patriarca jerosolimitano frente a los árabes y por extensión, del clima existente en la Ciudad Santa:

Nosotros, sin embargo, a causa de nuestros innumerables pecados y serias faltas, somos incapaces de ver estas cosas y se nos impide llegar a Belén por la carretera. De mala gana, de hecho, estamos obligados a quedarnos en casa, no obligados por lazos físicos sino por el miedo a los sarracenos¹⁸⁰⁰.

El primer punto que se destaca es el castigo divino como causa de la presencia de los árabes en los alrededores de Jerusalén. Como se ha puesto de relieve anteriormente, esta

¹⁷⁹³ M. DETORAKI, «Greek Passions...», *op. cit.*, pp. 79-80.

¹⁷⁹⁴ Los ataques de sarracenos contra monjes eran algo común, tal y como recoge *El Prado Espiritual* de Juan Mosco. En esta obra se cita la historia del monje que es asesinado por un árabe [§ 21, pp. 59-60], el anciano Antas que ayunaba en el desierto cerca de Cotulas, donde un grupo de beduinos intentó asesinarlo; finalmente fue salvado por Dios [§ 99, p. 121]. Pero no sólo recoge ejemplos en los que los atacantes eran árabes, también menciona una banda armada de judíos que intentó atacar al Abba Conon en Batamarim [§ 15, pp. 56-57].

¹⁷⁹⁵ C. J. F. DOWSETT, *The History of the Caucasian Albanians by Movs s Dasxurançi*, Londres, 1961 [cit.: Movs s Dasxurançi], Movs s Dasxurançi: § 50, p. 182.

¹⁷⁹⁶ Movs s Dasxurançi: § 50, p. 181. *Vid.* la nota 1 de esa misma página para las precisiones cronológicas acerca de todos los personajes citados.

¹⁷⁹⁷ J. SOTO CHICA, «El día de Anadain...», *op. cit.*, p. 252.

¹⁷⁹⁸ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷⁹⁹ St. RUNCIMAN, *Historia de las Cruzadas*. Madrid, 1956, vol. 1: *La primera Cruzada y la fundación del Reino de Jerusalén*, p. 10; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁸⁰⁰ Sofronio, *Sermón de Navidad*, en R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.* [cit.: Sofronio], Sofronio: 506.

explicación será una constante en la literatura cristiana de la época, de clara matriz providencialista. No obstante, esta imagen serviría como catalizador, en tanto que lleva a la comunidad –melquita o monofisita– a un acto colectivo por la expiación de los pecados como último recurso para librarse de la presencia de los invasores. Pero es también un elemento que refuerza la propia identidad grupal, en tanto que se busca un chivo expiatorio, sean los herejes o los judíos. Es el miedo lo que paraliza a los cristianos a ir en peregrinación a Belén, ubicada a unos 9 km al S. de Jerusalén. Según lo que se puede interpretar de las palabras de Sofronio, no había un contingente árabe que impidiera el paso de los peregrinos, si es a eso a lo que se refiere con «lazos físicos», más bien remite a la presencia en los alrededores de Jerusalén de varias partidas de sarracenos. De hecho, como ya se ha mencionado *ca.* 635, unos meses más tarde de este sermón navideño, el patriarca había viajado a Chipre para participar en el sínodo que sirvió para apuntalar el monotelismo, por lo que es de suponer que la comitiva que salió de la Ciudad Santa no se habría visto entorpecida por ninguna banda armada. Cuando menos, hubieran sido una presa fácil para esos sarracenos sedientos de botín, que en este caso brillan por su ausencia. Quizás hay que dar un enfoque diferente a las palabras de Sofronio, teniendo en cuenta el contexto en el que se halla. En pleno apogeo del monotelismo, con algunas cuadrillas árabes merodeando, era un recurso fácil para exaltar la especial sensibilidad de la población: muchos verían cómo se daban las mismas condiciones que en la primavera de 614 d.C. El contenido del segundo fragmento es igualmente llamativo:

Igual que el de los filisteos, el ejército de los impíos sarracenos ha ocupado la divina Belén y obstaculiza nuestro paso, amenazando con la masacre y la destrucción si dejamos esta santa ciudad [i.e. Jerusalén] y osamos acercarnos a nuestra amada y sagrada Belén¹⁸⁰¹.

Sofronio juega en su sermón con elementos conocidos al establecer una comparación entre los acontecimientos que están viviendo y los narrados en el Antiguo Testamento. En este caso, enlaza directamente con la propaganda heracliana, empeñada en presentar a este emperador como el «nuevo David». En primer lugar, Belén es el lugar de nacimiento de David –también de Jesús según la tradición cristiana– (1 Sam, 16, 1), pero sobre todo, es el escenario de una de las hazañas de los «héroes» que ayudaron al segundo rey de Israel a extender el poder de Yahvé por la Tierra Prometida. En este pasaje se relata cómo tres de ellos acudieron a Belén, en la que había una guarnición filistea para coger agua de la cisterna que estaba en la entrada de la ciudad para saciar la sed del rey David. Pero en vez de beber, hizo con ella una libación a Dios (1 Cró, 11, 15-19). Se podría hacer la traslación al momento en que Sofronio está pronunciando su sermón y verlo como la esperanza de repetir esa misma hazaña.

Una vez más, se reitera la imposibilidad de acceder a la ciudad. Vuelve a hacer referencia al bloqueo al que está sometida Jerusalén, en cuyos alrededores debían concentrarse varias partidas de sarracenos que harían imposibles los viajes. Sobre esta base, se podría pensar que, al igual que en otros muchos casos, lo que sucedió fue el sometimiento de las autoridades de la ciudad a la «protección» de los árabes para acabar convertida en una especie de «islote» que les sirviera como base para lanzar diversos ataques. Lo único cierto es que la ciudad de Jerusalén había quedado aislada del resto de Palestina. No obstante, hay un lapso de tiempo, entre 634-638, durante el cual la ciudad resistió las presiones de los sarracenos.

La figura capital es la del patriarca como defensor de la ortodoxia calcedoniana frente al monoenergismo primero, y después frente al monotelismo. Sofronio fue, junto a Máximo el Confesor, la cabeza de la oposición a la política religiosa de Heraclio y el patriarca de Constantinopla, Sergio. De ahí la exaltación religiosa y el incidir en los «pecados y pequeñas faltas», en referencia a los intentos por tratar de superar las divergencias entre jacobitas y calcedonianos. La mejor prueba para demostrar lo enconadas que se hallaban las posiciones y

¹⁸⁰¹ Sofronio: 514.

la imposibilidad de alcanzar ningún tipo de acuerdo en esta materia está en el relato del viaje del eremita georgiano, quien reconoce que se marchó de Jerusalén sin acatar la autoridad de los prelados melquitas que controlaban los santuarios¹⁸⁰².

Este aspecto ayuda a explicar el porqué la toma de Jerusalén por los árabes tuvo una menor repercusión. Para una buena parte de la Cristiandad oriental, el hecho de que la Ciudad Santa esté controlada por herejes, hace que ésta tenga poco valor; que se vuelquen en los santuarios propios. De hecho –siguiendo con el relato de Yovsep– se crean alternativas como el templo de su aldea natal en el que se guardan unas reliquias «donadas» por los «habitantes ortodoxos de la Ciudad Santa de Jerusalén»¹⁸⁰³. No era tanto el lugar en el que eran veneradas, sino la fe de quienes guardaban el santuario. Ellos habían sabido preservar la verdadera doctrina y por tanto, las reliquias conservadas en la Albania del Cáucaso, eran más «efectivas». Una parte considerable de los cristianos habría dejado de ver a Jerusalén como referente.

Aunque esta cuestión puede resultar determinante, no es menos cierto que entraron en liza otras circunstancias que permiten establecer una diferenciación entre una conquista y otra. En primer lugar y quizás fundamental, cuando los árabes tomaron la capital palestina, no había reliquias. Según el obispo armenio Sebeos, cuando los romanos fueron derrotados en Yarm k, se llevaron la Vera Cruz de Jerusalén a Constantinopla para ponerla a salvo¹⁸⁰⁴. Teófanos el Confesor sitúa el traslado de las reliquias antes de la batalla, «desesperado» ante la situación que se vivía en Siria¹⁸⁰⁵. Por tanto, no se produjo un impacto similar al ocurrido durante la conquista de mayo de 614. Asimismo, y por esta misma razón, la maquinaria propagandística no se puso en marcha. No era necesario construir un relato en el que presentar las penalidades sufridas por los cristianos a manos de los sarracenos, del mismo modo que se había hecho con los persas. En parte, porque no hubo un asalto como sí se produjo durante la primera toma. Del mismo modo que el discurso creado por Heraclio y su entorno para legitimar su lucha contra Cosroes II, la presentó como una guerra sagrada, algo que no se dio frente a los sarracenos. Incluso no es descartable que existiera alguna esperanza de recuperar la ciudad en un futuro no muy lejano. No se debe olvidar que en la escatología cristiana, Jerusalén era el lugar al que tenía que acudir el emperador romano para depositar su corona en el Gólgota antes del Juicio Final.

De hecho, la historiografía islámica también tejió su particular relato sobre cómo se desarrollaron los acontecimientos. Al-Bal ur afirma en su obra, que el asedio a Jerusalén comenzó en el año 16 AH (637-638 d.C.) y que fue °Amr ibn al-° quien lo condujo, un liderazgo basado en su conocimiento previo de la zona, ya que en sus viajes comerciales llegó a Jerusalén¹⁸⁰⁶. El cronista iraquí lo sitúa en paralelo a la conquista de Qinnisr n/Chalcis por Ab °Ubayda, señalando que hubo una interrupción, ya que Ibn al-° tuvo que acudir a Antioquía, porque sus habitantes «habían violado el acuerdo»¹⁸⁰⁷. Este punto es significativo, ya que la toma de esta última ciudad se produjo tras la de Chalcis, en 636. El avance de las tropas de Ab °Ubayda iba dejando tras de sí un reguero de refugiados que buscaban amparo en las ciudades aún controladas por los romanos y una de ellas era Antioquía, que recibió, entre otros muchos, a los huidos de Qinnisr n. Por ello, es problemático hablar de una primera conquista con anterioridad. Se puede especular con la posibilidad de que la entrega de Antioquía no fuese tal, sino que, obedeciendo las órdenes dadas por el emperador Heraclio, el gobernador de la ciudad acordase con los sarracenos el pago de un estipendio anual, fijado en 1 din r y 1 ar b de

¹⁸⁰² Movs s Dasxurançi: § 50, p. 182.

¹⁸⁰³ Movs s Dasxurançi: § 50, p. 182.

¹⁸⁰⁴ Sebeos: § 30, p. 98; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., p. 342.

¹⁸⁰⁵ Teófanos: AM 6125, 336. Este cronista sitúa el traslado ca. 633-634, mientras que fecha la batalla de Yarm k ca. 634-635.

¹⁸⁰⁶ Ab li : p. 75.

¹⁸⁰⁷ Al-Bal ur : II, 11.138, p. 213.

trigo¹⁸⁰⁸, que no se repitió cuando los árabes se presentaron al año siguiente o que revistiese las mismas características que ya vimos para el caso de Qinnisr n y el pacto de *hospitalitas* quedase en papel mojado.

Lo que pone de manifiesto esta anécdota es el escaso control ejercido por los árabes a pesar de la victoria alcanzada en Yarm k. Llama poderosamente la atención que tuviera que ser un ejército acampado a unos 800 km el que fuera a socorrer a los árabes de Antioquía. Ello suponía levantar el sitio al que tenían sometida a Jerusalén, lo cual indicaría que estas operaciones eran llevadas a cabo de un modo poco sistemático por parte de los árabes. Ahora bien, toda esta imagen de «conquista improvisada» que reflejan las fuentes islámicas podría formar parte de ese discurso providencialista presente en las crónicas de época tardoantigua y medieval. A pesar de los contratiempos, las ciudades caían en manos de los creyentes porque todo formaba parte de la voluntad de Dios. El triunfo de los ejércitos árabes era a la postre el triunfo del Islam, un discurso apropiado para época ^oabb sí, como ya se ha señalado, que pretendía crear un pasado a la medida de sus necesidades.

Pero ^oAmr cede todo protagonismo al que era comandante supremo de los ejércitos árabes, Ab ^oUbayda. Es con él con quien los habitantes de Jerusalén llegan al acuerdo, «dos o tres días después de su retorno»¹⁸⁰⁹, es decir, tras el regreso de Ibn al-^o. El futuro conquistador de Egipto se convierte en una pieza intercambiable. Según otras tradiciones islámicas, el enviado a sofocar el «levantamiento» de Antioquía no fue ^oAmr, sino ^oIy ibn- anm y ab b ibn- Maslama¹⁸¹⁰, con lo que se quitaba protagonismo a Ibn al-^o en la conquista de Siria-Palestina, que iría convirtiéndose en una empresa llevada a cabo por Ab ^oUbayda y sus partidarios, con la aquiescencia de un califa lejano.

Conviene detenerse en la cuestión de las negociaciones para la entrega de Jerusalén, más por lo que omite al-Bal ^{ur} que por lo que dice en su *Fut ^{al}-Buld n*. A diferencia del caso de Damasco, para Jerusalén no hay ninguna referencia a quién llevó a cabo las negociaciones con los árabes. Para la capital siria, la tradición islámica hace responsable al *obispo*, tal y como se ha señalado, diluyéndose para la Ciudad Santa, apareciendo bajo la fórmula «los habitantes de Jerusalén». Es un matiz a tener en cuenta más adelante.

Si bien es con Ab ^oUbayda con quien los jerosolimitanos piden en un primer momento firmar el acuerdo, fue ^oUmar ibn al- a b el que finalmente establecería los términos del mismo, tras haber sido avisado por el emir. El califa se puso en marcha desde Medina, pero, de manera sorprendente, su primera parada fue en al- biya, Damasco, y de ahí partió a Jerusalén¹⁸¹¹. La llegada del califa a Siria-Palestina tendría el cariz de una peregrinación, hecha en su calidad de *am r al-mucmin n*, el guía de los creyentes. Con esa curiosa prelación se podría tratar de restar importancia a esta última ciudad en el Islam. Primero habría ido al lugar en el que sus tropas habían derrotado a los romanos en agosto de 636, territorio que había sido regado con la sangre de los mártires¹⁸¹², mientras que Jerusalén no había entrado aún en la órbita islámica.

Esta idea queda en entredicho si aceptamos otra de las tradiciones recogidas por el cronista iraquí, según la cual, la conquista de Jerusalén fue ordenada personalmente por el califa ^oUmar quien a la sazón se hallaba en al- biya hacia 637-638 d.C.¹⁸¹³. Esta información validaría el papel activo de ^oUmar en todo el proceso de conquista de Siria-Palestina que ya avanzara Bar Hebraeus. Por tanto, tanto esta tradición recogida por al-Bal ^{ur} como la señalada por el

¹⁸⁰⁸ Al-Bal ^{ur} : II, 12.147, p. 227.

¹⁸⁰⁹ Al-Bal ^{ur} : II, 11.138, p. 214.

¹⁸¹⁰ Al-Bal ^{ur} : II, 12.147, p. 227.

¹⁸¹¹ Al-Bal ^{ur} : II, 11.139, p. 214.

¹⁸¹² En la relación de bajas que al-Bal ^{ur} hace tras la batalla de Yarm k, se dice: «En esta batalla, ^o mir ibn-abí-Waqqá al-Zuhri, cayó mártir. Este es el ^o mir que una vez llevó la carta de ^oUmar ibn al- a b nombrando a Ab ^oUbayda gobernador de Siria». *Vid.*: Al-Bal ^{ur} : II, 10.136, p. 208.

¹⁸¹³ Al-Bal ^{ur} : II, 11.139, p. 214.

cronista siríaco, pertenece a las más antiguas historias acerca de las guerras de conquista; no se trataría tanto de historias marginales como se historias marginadas por la posterior tradición islámica construida en tiempos de los ʿabbásíes. El califa deja de ser una figura lejana, revestida sólo con una autoridad religiosa, para implicarse directamente en la conquista. Esto lleva de nuevo a algo que se exponía anteriormente: ʿUmar como una figura mesiánica, profética, y por ello los tradicionalistas musulmanes buscan rebajar al personaje hasta situarlo un escalón por debajo de Muʿammad, a su vez previamente vaciado de cualquier aspecto guerrero.

Es posible que esta tradición recogida por al-Balʿur sea una de las primeras que aparecieron en torno a la conquista de Jerusalén. No menos importante es la mención a su estancia en el lugar de la batalla de Yarmūk, a unos 3 km de Damasco. Esto indica algo que ya se ha mencionado: el hecho de que los árabes no se asentaron en el interior de la ciudad, sino que permanecieron extramuros, tal y como había quedado reflejado en el acuerdo de rendición. La cuestión que se puede plantear es si Ibn al-ʿArabí acudió a la región para refrendar los acuerdos a los que se había llegado o, si por el contrario, el califa participó de alguna manera en la conquista. No hay datos que permitan ir más allá de lo que la tradición islámica ha presentado como una peregrinación. Sin embargo, este relato presenta un aspecto que no debe pasar desapercibido. Según sus informantes, la capitulación se llevó a cabo «después luchar con los habitantes de Jerusalén»¹⁸¹⁴. Esto pone de manifiesto que hubo una resistencia por parte de las autoridades –civiles, eclesiásticas y militares– y que, si bien no se produjo un asalto, se intentó levantar el sitio al que estaba sometida la ciudad. Sería el fracaso de esta acción la que llevó a entablar las negociaciones con el califa.

Nuevamente, no hay mención a quién fue el interlocutor de ʿUmar. La tradición islámica sigue guardando silencio al respecto. ¿Se buscaba redefinir la figura de este califa? O ¿el papel desempeñado por Sofronio es una atribución posterior de la tradición cristiana? Esta segunda hipótesis es *a priori* cuestionable, en tanto que el patriarca de Jerusalén aparece bajo los mismos rasgos tanto en fuentes melquitas como jacobitas. Incluso, la primera mención a Sofronio se halla en la *Historia* de Sebeos, uno de los testimonios más tempranos que se han conservado acerca de estos acontecimientos. Por tanto, este reiterado silencio obedecía fundamentalmente a los intereses político-religiosos de los ʿabbásíes. Se buscaba resaltar la figura del califa como único interlocutor reconocible, presentando el pacto no como una negociación entre dos dignatarios más o menos equiparables –tanto Sofronio como ʿUmar tendrían una autoridad civil y religiosa–, sino como una concesión graciosa del líder de la *Umma* hecha a los cristianos. Según la posterior tradición islámica, el estatus de la *imma*, el conocido como *Pacto de ʿUmar* tuvo su origen en las concesiones que éste hizo a los cristianos en Jerusalén en 638. Se trata de un estatuto legal que en ocasiones era quebrado por el califa de turno, a pesar de que ni judíos ni cristianos representaban una seria amenaza para el poder islámico, pero se convertían en oportunos chivos expiatorios para aliviar las tensiones internas¹⁸¹⁵. Es lógico que un documento fundamental para el ordenamiento jurídico, social, político y económico del Califato, basado en la superioridad de una religión –el Islam– sobre otras –el cristianismo, judaísmo y zoroastrismo– como fruto de la voluntad divina, no pueda haber nacido como consecuencia de una negociación ni, mucho menos, de un proceso de cambio demográfico y político, tras el cual los musulmanes habrían pasado a ser la mayoría de la población en detrimento de los cristianos.

Es a lo que apunta el *Tratado de Jerusalén* recogido en el *Taʿrīf* de al-ʿAbār, un documento de nueve puntos en el que se fijan las obligaciones tributarias y las condiciones del asentamiento en la ciudad recién conquistada. Por el contenido de las cláusulas, además del parecido que muchas de ellas guardan con el *Tratado de Miʿr*, lo más probable es que se trate de una (re)elaboración posterior de mano de los tradicionalistas musulmanes que pretenderían

¹⁸¹⁴ Al-Balʿur : II, 11.139, p. 214.

¹⁸¹⁵ F. E. PETERS, *Los hijos de Abraham...*, *op. cit.*, p. 72.

por esta vía presentar un proceso de conquista unitario, bajo unas mismas reglas comunes a todas las regiones. Hay que leerlo dentro de un contexto de homogeneización legal de las diferentes regiones del Califato, creando un estatuto similar para todos los *imm-es*. La primera cláusula ya remite a disposiciones que se adoptaron más adelante, durante el gobierno de los *abb síes*, como fue la disputa que mantuvieron musulmanes y cristianos por el sonido del *n q s*, que sólo podían sonar en el interior de las iglesias¹⁸¹⁶. Es lo que deja entrever cuando se les da el *am n* para «sus iglesias [...] y todos los rituales propios de su religión»¹⁸¹⁷. En esta versión del pacto se alude a la expulsión de los judíos que ya conocíamos a través del testimonio recogido por Eutiquio de Alejandría. Al-*abar* añade al pago del *ar*, la obligatoriedad de no permitir que dentro de sus muros habitaran romanos y ladrones¹⁸¹⁸, una cláusula cuando menos llamativa que pone en evidencia, por un lado el miedo a perder la ciudad y por otro, un problema de inseguridad, que nos lleva a esa situación de aislamiento de la que se quejaba Sofonio.

Esta «desaparición» de Sofronio contrasta con otra realidad constatable en la tradición islámica, concretamente en la coránica. Según algunos expertos, el modelo de cristiano que aparece en El Corán 5, 82 («[...] los que están más dispuestos a amar a los fieles son los hombres que se dicen cristianos; esto es porque tienen sacerdotes y monjes y porque carecen de orgullo») estaría inspirado en la figura del patriarca de Jerusalén¹⁸¹⁹. Su figura, por tanto, se adaptaría en función de las necesidades del entorno islámico. No sería reflejado como representante de una comunidad urbana con un poder definido, sino como el paradigma del «buen sacerdote cristiano».

En las crónicas islámicas tampoco se describe la entrada de *Umar* en Jerusalén. Si sólo dispusiéramos de los relatos escritos por musulmanes, tendríamos la imagen de un califa que impone una capitulación a una ciudad y que todo se desarrolla extramuros. Los acontecimientos son despachados de un plumazo, como si la Ciudad Santa careciera por completo de la significación que realmente tuvo. Esta particularidad gira en torno a esa rebaja de *Umar* a mero califa, a sucesor de un *Mu ammad* convertido en la pieza central del Islam. El no presentar a Ibn al-*abb* entrando en la ciudad dejaba el monopolio al Profeta, en tanto que fue en esta ciudad desde donde ascendió al cielo. Hubo que inventar esta leyenda como una de las pruebas de validez de la misión profética de *Mu ammad*, cuyo fin era equipararlo con Jesucristo¹⁸²⁰, por lo que difícilmente se podía presentar a otro personaje entrando en Jerusalén. Eso hubiera significado dar a *Umar ibn al-abb* una posición privilegiada con respecto al Profeta por antonomasia.

Pero al igual que antes se ha visto, también en este aspecto, en el de los tintes mesiánicos de la figura del segundo califa ortodoxo, hay excepciones. Al-Bal-*ur* describe cómo fue acogido *Umar ibn al-abb* por la población de A-*ra*^c-*t*. Por lo que cuenta el cronista, salieron a su encuentro cantores y gente tocando los panderos, blandiendo espadas y ramas de mirto. El califa se asustó ante el recibimiento recibido y dio orden de que pararan, pero Ab-*Ubayda* le informó de que esa era la costumbre y que si no les permitía continuar rompería lo acordado con ellos, por lo que *Umar* tuvo que transigir en el homenaje que le rendían¹⁸²¹. Es muy significativo el simbolismo del mirto, un arbusto relacionado en el cristianismo con la fidelidad y la pureza, aunque tampoco se puede perder de vista su simbología pagana, basculando entre Eros y Tánatos.

¹⁸¹⁶ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁸¹⁷ *abar* : 12, p. 191.

¹⁸¹⁸ *Ibid.*

¹⁸¹⁹ J. HÄMEEN-ANTTILA, «Christians and Christianity...», *op. cit.*, p. 22.

¹⁸²⁰ D. THOMAS, «Introduction», en D. Thomas y B. Roggema, *Christian-Muslim Relations...*, pp. 1-19, espec. 17.

¹⁸²¹ Al-Bal-*ur* : II, 11.139, pp. 214-215.

A rac t es el nombre árabe que recibe la actual ciudad de Dar^c, justo sobre la frontera entre Siria y Jordania. Según la tradición islámica, la tribu judía de los Ban Qaynuq^c se asentaron en esta zona después de ser expulsados por Mu ammad de Medina¹⁸²². Lo cual tampoco es una casualidad. Esta ciudad es la bíblica Edrei¹⁸²³, escenario de una de las batallas libradas por el ejército de Moisés durante la conquista de Tierra Santa. Los israelitas, con la ayuda de Yahvé derrotaron al rey de Baśán, al que pertenecía Edrei «sin que nadie se salvara, y se apoderaron de su tierra», según el relato de Num 21, 32-35. Tras la conquista de esta ciudad, Moisés arengó a su pueblo recordándole la Alianza con Dios: «Mirad: he puesto ese país ante de vosotros; id y tomad posesión de la tierra que a vuestros padres Abraham, Isaac y Jacob juró Yahvé darles, a ellos y a su descendencia después de ellos» (Deut 1, 8).

Sebeos pone en boca del Profeta un discurso muy similar, que va muy en la línea de presentar a los musulmanes como el nuevo «pueblo elegido»:

Dios ha prometido esta tierra [Palestina] a Abraham y a sus descendientes por toda la eternidad; Él ha actuado según su promesa, cuando amaba a Israel. ¡Oh vosotros! Sois los hijos de Abraham y Dios realiza en vosotros la promesa hecha a Abraham y a su prole¹⁸²⁴.

Se emplea aquí un lenguaje muy similar al bíblico y por ende, al judeo-cristiano. Es una legitimación de las aspiraciones a controlar un territorio que en un principio les es por completo ajeno. En el momento de la conquista, A rac t es la sede de un obispado. Según expone Eusebio de Cesarea en su *Onomastikon*, Adraa (sic) es una ciudad famosa de Arabia, a 24 millas de Bostra¹⁸²⁵, centro de la herejía ebionita. Sin dejar la obra de Eusebio, esta Iglesia heterodoxa se definía por considerar a Jesús como un hombre, cuyo único mérito residía en progresar en su carácter; de ahí que no se apartaran de la Ley judía, aunque siguieran el *Evangelio de los Hebreos* –uno de los apócrifos– y rechazaran el resto, así como las *Cartas de Pablo*. Observaban el sábado y celebraban determinados ritos en domingo recordando la resurrección como el resto de los cristianos¹⁸²⁶.

Umar aparecía como una transposición de Moisés, como un nuevo profeta que conducía a su pueblo hacia una tierra de promisión. Sería él el encargado de hacer efectiva esa nueva Alianza, ya no con los «hijos de Israel», que se habrían alejado de Dios, sino con los «hijos de Ismael». Esto presenta una realidad que difiere enormemente de lo establecido por la tradición islámica y vendría a corroborar algunas de las aseveraciones expuestas anteriormente. Constituiría una prueba más de que Umar desempeñó un papel mucho más destacado durante los primeros tiempos del Islam; que quien se convertiría en el segundo califa ortodoxo, fue visto –y se comportó– como un profeta, con ciertos tintes mesiánicos. Fue Ibn al- a b quien condujo a su pueblo hasta la Tierra Prometida, quien hizo realidad esa promesa, mientras que Mu ammad sólo habría cumplido con una misión anunciadora. Esto estaría en línea con esa identificación Elías-Juan Bautista-Mu ammad trazada al hablar del *DESA*, como los precursores del Mesías, del *far q*. Por otro lado, aparece entremezclado con un grupo cristiano cuya imagen de Jesús tiene ciertas similitudes con la cristología islámica, además de representar un cierto sincretismo entre judaísmo y cristianismo. La influencia de estas sectas, aunque difícil de evaluar, parece determinante para la incorporación del bagaje cristiano al Islam.

Si sólo se dispusiera de los relatos islámicos para (re)construir la toma de Jerusalén, se habría perdido una serie de matices que permiten comprender el simbolismo de este hecho,

¹⁸²² W. MONTGOMERY WATT, *Mu ammad*...., *op. cit.*, p. 209.

¹⁸²³ Vid.: «Edrei», en *Jewish Encyclopedia* en <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5436-edrei> [última consulta: 10/12/2015].

¹⁸²⁴ Sebeos: § XXX, p. 95.

¹⁸²⁵ Eusebio de Cesarea, *Onomastikon*: 84.7, disponible on-line en:

http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_onomasticon_02_trans.htm [última consulta: 22/01/2016].

¹⁸²⁶ Eusebio de Cesarea, *HE*: III, 27.1-5, pp. 168-169; Juan Damasceno, *De Haeresibus*: § 30, p. 119.

pero sobre todo, la actitud adoptada tanto por el califa °Umar como por el patriarca Sofronio. Por eso son fundamentales las historias procedentes del bando de los vencidos. Una vez más, es el patriarca de Alejandría, Sa° d/Eutiquio quien ofrece el relato más completo de los hechos, si bien en la tradición historiográfica siríaca se puede encontrar una descripción de la entrada de °Umar en Jerusalén. No obstante, en el relato más antiguo sobre la conquista islámica, el del obispo armenio Sebeos, no aparece ninguna mención expresa al hecho.

Se ha mencionado anteriormente que, según Sebeos, tras la batalla de Yarmuk (agosto de 636), las reliquias más importantes de la cristiandad fueron llevadas desde Jerusalén a Constantinopla. Acto seguido, como una consecuencia lógica, sitúa la petición por parte de los habitantes de la Ciudad Santa a los ismaelitas de la «garantía de un juramento y les presentaron su sumisión»¹⁸²⁷. A la luz de este texto de Sebeos, la pregunta es casi obligada: ¿se trata de un primer pacto, similar a los que se alcanzaron en otras ciudades de la región con el objeto de alejar el peligro que suponían los invasores? La idea de un acuerdo entre las autoridades de Jerusalén, es decir, entre el patriarca Sofronio y Mu'ammad es más que sugerente, pero no hay datos suficientes que avalen esta hipótesis, más allá de las elucubraciones en base a la escasa información aportada por el relato. Tampoco sería acertado achacar este laconismo a la falta de información del cronista respecto a lo que estaba sucediendo en Palestina. Lo que sí es evidente, es que resuelve el asunto con rapidez. La explicación que creemos se ajustaría más a una posible realidad, gira en torno a una de las ideas ya expuestas. Lo más probable es que esté relacionado con la escasa repercusión que tuvo la caída de Jerusalén en manos árabes en el mundo cristiano. El fragmento incide en el hecho de que fue una salida negociada entre ambas partes, sin que mediara ningún tipo de violencia y por tanto, no sería materia para la propaganda cristiana.

Con un carácter más historiográfico que el del obispo armenio, el patriarca Eutiquio de Alejandría presenta de manera inequívoca al califa °Umar ibn al-°abbas al frente de las tropas que pusieron sitio a Jerusalén ca. 637-638¹⁸²⁸. Pero lo más destacado del hecho, es el modo en el que el califa se presentó ante el patriarca Sofronio. Todas las fuentes cristianas, tanto las escritas en griego, como las siríacas y árabes, coinciden en señalar que Ibn al-°abbas iba vestido con una piel de camello, lo que para estos autores representaba el cumplimiento de una de las profecías contenidas en el libro de Daniel (Dn 9, 26-27), materializada cuando el califa entró en el recinto sagrado de la ciudad de Jerusalén vestido con ropas mugrientas¹⁸²⁹. Todo está envuelto en un clima apocalíptico, cuyas claves manejan a la perfección los dos bandos enfrentados. El hecho de que °Umar vistiera una túnica hecha con piel de camello lo ponía al mismo nivel que los profetas veterotestamentarios; pero a la vez, había adoptado la misma vestimenta que llevaban los eremitas cristianos retirados al desierto. La carga mesiánica implícita en este acto es más que evidente: el califa se presenta a sí mismo como un reformador que guía a los creyentes hacia una nueva espiritualidad, teniendo siempre presente que el Juicio Final está próximo. Como una consecuencia lógica de la conformación del Islam como religión distinta y diferenciada de los otros dos monoteísmos, el significado de esta puesta en escena va a ir variando. En este sentido debe leerse la afirmación de Bar Hebraeus: «Este hombre, °Umar,

¹⁸²⁷ Sebeos: § XXX, p. 98.

¹⁸²⁸ Otra fuente cristiana escrita en el medio islámico, como la *Crónica* de Elías Bar Šin y († ca. 1049) obispo nestoriano de Nisibe, señala cómo en el año 16 AH (= 637 AD) «°umar, hijo de °abbas, se apoderó de Jerusalén» y para el año siguiente, i.e. 17 AH (= 637-638 AD), ubica la salida del califa de Medina y su entrada en la ciudad [vid.: Elías de Nisibe, *Crónica*: p. 83]. Es una contradicción más que evidente que incide sobre la confusión y, sobre todo, en la discordancia entre la tradición islámica y, en este caso, la siríaca. Fechas más o menos próximas a las que marca Miguel el Sirio: «Año 948, vigésimo-sexto de Heraclio y 15 de los *aiy ye*» [*Crónica*, t. II, XI, § VII, p. 425], lo que nos daría una horquilla temporal 636-637 AD para los acontecimientos.

¹⁸²⁹ Teófanos: AM 6127, 338; Constantino Porfirogeneta: 19, 34v-35r.; Agapios: p. 196; Eutiquio de Alejandría: p. 335; Miguel el Sirio: II, XI, § VII, p. 425; Bar Hebraeus: p. 96.

era el más honrado, justo y alejado de la avaricia»¹⁸³⁰. Sus ropas eran un ejemplo de cómo, a pesar de que los árabes se habían apoderado de las riquezas de romanos y persas, jamás abandonaron sus costumbres austeras. Otra significación que se le dará a su atuendo será la de presentar a un personaje tosco que en poco o nada se parece a los dignatarios de las demás naciones. Es un individuo impuro que viola los Santos Lugares y se contrapone a la figura de Sofronio, quien ofrece sus propios vestidos a °Umar para poner fin a la profanación. Se enfrentan el estereotipo árabe y el arquetipo cristiano, lo que se traduce en la lucha entre los dos mundos, entre la civilización y la barbarie.

La actitud del patriarca es un ejemplo de la actitud pragmática adoptada por los dirigentes del Imperio tras la derrota en Yarm k. Asimismo, sirve para comprobar cómo fueron los melquitas, obedeciendo las directrices de Heraclio, quienes llegaron a diversos acuerdos con los árabes, poniendo en tela de juicio la actitud colaboracionista de los jacobitas, imagen falsa sobre la que ya se ha discutido en estas mismas páginas. No obstante, la actitud de los dos personajes no concuerda con la de un vencedor y un vencido. El trato que le dispensa °Umar a Sofronio se asemejaría más al de un discípulo, al de alguien de rango inferior con respecto a un superior. Y se debe volver de nuevo al hecho de presentarse vestido como un monje del desierto para tratar de entender esta actitud por parte de quien a todas luces era el conquistador de la ciudad.

Esta apreciación se evidencia en cómo se llevó a cabo la visita del califa por los Santos Lugares de la mano del patriarca. Según el relato hecho por Sa° d/Eutiquio, el primer templo que visitaron fue la iglesia de la Resurrección. Aquí se produjo un hecho de los más significativos. Sofronio invitó a °Umar a orar en ella, lo cual es indicativo de unas creencias comunes, pero el califa rechaza el ofrecimiento. La respuesta que da °Umar para justificar su actitud es que si él se postraba para rezar allí, todos esos lugares les serían arrebatados a los cristianos por sus seguidores. Se plantea así, por un lado, el carácter poco definido del Islam como religión; por otro, la figura de este califa como fuente de tradición, generador de derecho. En definitiva, un personaje con un aura sacra y líder espiritual de un movimiento religioso. Pero en modo alguno se aleja de la órbita cristiano-romana, en la que estarían inmersos los árabes de este período. Así debe interpretarse la mención a la firma de un *sigillion* para salvaguardar estos espacios¹⁸³¹.

El uso por parte del cronista del término *sigillion* implica algo que no puede ser pasado por alto: la existencia de un sello propio del califa °Umar ibn al- a b, con el que firmaba los documentos¹⁸³². No sabemos qué forma tendría, pero más allá de este detalle, lo que implica es la conciencia por parte de los árabes que invadieron la Romanía de conformar una comunidad político-religiosa definida, con unas instituciones más o menos definidas, equiparables a la cancillería de los otros Estados. Poco a poco va cobrando fuerza la imagen de °Umar como un patriarca árabe, aunque esto sólo sea una hipótesis que podrá ser desmentida (o confirmada) por otras fuentes de las que ahora no disponemos. Se introduce un matiz importante, reforzando esta teoría, si atendemos a la entrada, ya mencionada, de la *Crónica* de Bar Šin y para el año 17 AH, donde menciona la conquista de Jerusalén: «La tomó [°Umar] y se convirtió en rey»¹⁸³³, es decir, se le reconoce su autoridad sobre el territorio. Antes de esto, ¿qué papel desempeñaba? En ese caso ¿qué avalaba la firma de los distintos pactos? ¿La conquista de Jerusalén supuso el aldabonazo para la creación de un nuevo Estado de la mano de °Umar? Son preguntas que quedan en el aire, apuntando a una posible línea de investigación acerca de la formación del Califato islámico, cuya base no habría sido la unificación de las tribus del i z, sino la

¹⁸³⁰ Bar Hebraeus: p. 96.

¹⁸³¹ Eutiquio de Alejandría: p. 336.

¹⁸³² Sobre el *sigillion*, vid.: «Sigillion», en *ODB*, vol. III, pp. 1893-1894.

¹⁸³³ Elías de Nisibe, *Crónica*: p. 83.

conquista de Palestina, en especial con la entrada en Jerusalén, convertida en una capital político-religiosa.

De este modo se explicaría un episodio que ha suscitado la extrañeza de una parte de la historiografía contemporánea, mientras que otra, junto con ciertos sectores del arabismo, han decidido pasarlo por alto. El hecho al que se hace referencia está recogido en la conocida como *Crónica Maronita* (compuesta ca. 664) y describe cómo en el año 659-660 d.C. (971 AG), Mu^c wiya rey/califa en Jerusalén, acuda a rezar al Gólgota, a Getsemaní y al sepulcro de la «bendita María» que se hallaba a los pies de la basílica del Huerto de los Olivos. En el mes de tam z de ese mismo año (julio 660 d.C.), «los emires y muchos árabes, se reunieron y le ofrecieron [a Mu^c wiya] la derecha». Tras esta aclamación, se promulgó un edicto leído en todos los pueblos y ciudades que estaban bajo la autoridad del califa para que lo reconocieran como tal¹⁸³⁴. Estaba siguiendo un ritual que ya había iniciado ^cUmar una veintena de años antes; una ceremonia que no se podría llamar de coronación en tanto que la *Crónica Maronita* indica explícitamente que Mu^c wiya era el único soberano que no llevaba corona¹⁸³⁵, lo que hace pensar en un tipo de autoridad cuya base es diferente a la monárquica, es decir, temporal, lo que aproxima al primer califa omeya a una figura cuyo poder sería de raíz teocrática.

Para determinados autores, el gesto de Mu^c wiya de acudir a rezar a unos lugares relacionados con la Pasión de Cristo, supone el reconocimiento por parte del Islam de la figura de Jesús como Salvador, cuando lo único que reconoce la cristología islámica es su papel como Mesías, es decir, ungido, elegido por Dios, tal y como aparece en El Corán¹⁸³⁶. Creemos que se trata de un gesto con implicaciones más allá de lo meramente religioso y que lo que realmente se buscaba era una legitimación por parte del nuevo califa, era asentar un nuevo poder, del mismo modo en que lo había hecho ^cUmar. Por esta razón, rechaza el «trono» de Mu ammad y se instala en Damasco¹⁸³⁷. La legitimidad frente a sus rivales políticos, no la obtendría Mu^c wiya de La Meca ni de Medina, sino de Jerusalén y Damasco. A tenor de las dos escenificaciones, la de ^cUmar y luego la del primer omeya, cabría preguntarse si lo que pretendió el considerado como segundo califa ortodoxo era sentar las bases de un reino de fuerte impronta milenarista, mesiánica y providencialista, idea que no tuvo continuación durante el califato de ^cU m n ibn ^cAff n, con un repliegue hacia Arabia y lo árabe que se acentuaría con ^cAl ibn Ab lib.

El movimiento encabezado por ^cUmar quería hacerse un hueco en la ciudad de Jerusalén, hacerse visible en el espacio urbano. Por ello el califa pide, a cambio del respeto a los grandes santuarios, un sitio en el cual poder erigir una mezquita, cediéndole Sofronio un lugar sobre el que ningún emperador había sido capaz de construir ningún templo: la Roca de Jacob, la «puerta del cielo» o el *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalén. Tras el programa edilicio de Helena, había quedado como una escombrera, abandonado por los cristianos, a causa de las palabras pronunciadas por Jesús: «¿No véis todo esto? Pues os aseguro que no quedará aquí piedra sobre piedra: todo será demolido» (Mt 24, 2). Pero debían comprometerse, por medio de otro *sigillion* a que ésta sería la única mezquita que construirían en Jerusalén¹⁸³⁸. Al remover la tierra, emergió la Roca de Jacob, lo que hizo que ^cUmar ordenara que ésta fuera tomada como la *qibla*, la dirección de la oración, quedando en la parte posterior del templo¹⁸³⁹.

Lo que no cuenta Sa^c d/Eutiquio es que en ese *sigillion*, Sofronio había arrancado a ^cUmar la condición de que ningún judío habitara en Jerusalén¹⁸⁴⁰. Esto iría en consonancia con las

¹⁸³⁴ *Chronicon Maroniticum*: p. 55 [Palmer, 1993: 31-32].

¹⁸³⁵ *Chronicon Maroniticum*: p. 56 [Palmer, 1993: 32].

¹⁸³⁶ P. CRONE y M. COOK, *Hagarism...*, op. cit., p. 11.

¹⁸³⁷ *Chronicon Maroniticum*: p. 56 [Palmer, 1993: 32].

¹⁸³⁸ Eutiquio de Alejandría: p. 336.

¹⁸³⁹ Eutiquio de Alejandría: p. 337.

¹⁸⁴⁰ Bar Hebraeus: p. 96; Miguel el Sirio: II, XI, § VII, p. 425.

leyes promulgadas por Heraclio, para castigar a los judíos por su actitud colaboracionista durante la ocupación persa¹⁸⁴¹. Es en este contexto de enfrentamiento entre las comunidades judía y cristiana –a decir de Teófanos– cuando °Umar decidió construir un templo propio para los musulmanes en Jerusalén, pero éste se venía abajo, «recomendando» los judíos que para subsanar esto, se debía derribar la cruz que había en el Monte de los Olivos, que acabó extendiéndose a toda la Ciudad Santa¹⁸⁴². El nuevo poder asentado en Jerusalén, tuvo que lidiar con las rencillas entre los dos grupos, convertidos en los nuevos árbitros. Con toda seguridad, los judíos quisieron desempeñar junto a los árabes el mismo papel que junto a los persas entre los años *ca.* 614-617.

Esto lleva a los *Secretos de Rabbí Simon Ben Yo ai*, en los cuales se puede leer el siguiente texto:

El segundo rey de Ismael amará a Israel. Restaurará sus heridas y las heridas del Templo, rozará el monte Moria, lo nivelará y construirá una *hishta aw* y (i.e. lugar de postración) allí sobre la roca del Templo¹⁸⁴³.

El fragmento anterior es una clara alusión al papel desempeñado por °Umar frente a los judíos, a quienes dio una oportunidad para iniciar un nuevo período en la Historia del judaísmo, el del Tercer Templo, cuya materialización no obstante sería impedida por los propios musulmanes¹⁸⁴⁴. Sabemos por otra fuente, el relato del viaje realizado por el obispo galo Arculfo en 670 a Tierra Santa, que los sarracenos –en ningún caso habla de musulmanes– levantaron una «casa de oración» en el lugar en el que una vez se erigió el Templo, contrastando la magnificencia de éste con la pobreza de aquélla¹⁸⁴⁵. Como se puede observar, en ninguno de los dos textos se emplea la palabra mezquita para definir lo que se construyó en Jerusalén.

Estas reticencias de °Umar con respecto a la ocupación de las principales basílicas no se cumplieron con el resto de edificios cristianos. La tradición islámica hace hincapié en que en el tratado al que llegaron, estaba estipulado que los musulmanes se quedarían con todo aquello que se hallara extramuros¹⁸⁴⁶. Por otra parte, se indica que en el *ul* que hizo °Umar con el pueblo de Jerusalén –puesto por escrito– se le daba seguridad (*am n*) no sólo para sus vidas, sino también para sus posesiones y en especial, para las iglesias, prometiendo que no serían ocupadas ni destruidas¹⁸⁴⁷. Una actitud que queda desmentida por el relato de Movs s Dasxurancci. Según queda puesto de manifiesto, muchos monasterios georgianos de Jerusalén habían sido ocupados por los árabes, en algunos casos la mitad, en otros la totalidad. Es el caso del monasterio de Mruv, dedicado a los 40 mártires de Sebastea.

Pero quizás haya dos ejemplos más que deben señalarse de manera especial, ya que el cronista georgiano da detalles pormenorizados, quizás porque los conocía de primera mano. El primero de ellos, es el de Partaw, dedicado a la «Santa Madre de Dios» y ubicado en las inmediaciones de la Torre de David, por lo que sería plausible que quienes estaban en su interior fueran testigos de las escenas descritas por Antíoco Estrategos, incluso que las sufrieran¹⁸⁴⁸. Lo llamativo de este monasterio es que en relación a él se cite a una mujer como

¹⁸⁴¹ J. HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis...*, *op. cit.*, p. 337.

¹⁸⁴² Teófanos: AM 6135, 342.

¹⁸⁴³ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 311, n. 163; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 305.

¹⁸⁴⁴ Sebeos: § XXXI, p. 102; M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 70; C. MARTÍNEZ CARRASCO, «La visión inicial...», *op. cit.*, p. 69.

¹⁸⁴⁵ J. ROSE MACPHERSON, *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land about the year 670 AD*. Londres, 1885, libr. I, § 1.

¹⁸⁴⁶ Al-Bal ur : II, 11.139, p. 214.

¹⁸⁴⁷ Al-Ya^cq b , *Historia*: 167 [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 100, p. 60].

¹⁸⁴⁸ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Construyendo el Reino de Dios...», *op. cit.*, p. 163.

la poseedora de una mitad: Mariam de Šamkcor¹⁸⁴⁹. Por este motivo, se podría pensar que se trataba de un monasterio femenino, similar al fundado en el siglo V por Melania la Joven. La ciudad que se menciona como lugar de origen de esta mujer se halla en el distrito de Kołtc, en el Bajo Cáucaso, y aunque su relación no está clara, en el *Ašxarhaccoyc* (=Geografía) de Ananías de Širak, aparece como uno de los 12 distritos que componen la región de Arccax, concluyendo que era un territorio armenio ocupado por albaneses¹⁸⁵⁰. Este origen da indicios de la orientación religiosa del establecimiento: se trataría de una congregación de religiosas monofisitas. Mariam de Šamkcor sería la abadesa del monasterio si se acepta que no era una nueva fundación piadosa hecha por una noble georgiana, en cuyo caso, se trataría de la benefactora. Por otro lado, el hecho de que la otra mitad le pertenezca a un árabe, y en este caso no da más datos, conduce de nuevo a la situación expuesta anteriormente, la del asentamiento de los árabes en régimen de *hospitalitas*.

Si Movs s Dasxurancci está en lo cierto, los ocupantes se habrían hecho con la mitad de los bienes de determinadas comunidades. Este último aspecto es fundamental, ya que indicaría que el *sigillion* otorgado por ʿUmar a Sofronio no fue extensible a toda la población de Jerusalén, sino que habría excluido a todos los monofisitas. Éstos eran una minoría en la Ciudad Santa, con respecto a los calcedonianos, por lo que no contaban con una autoridad fuerte que los representara frente a los árabes. Posiblemente, cada monasterio se viera forzado a llegar a un acuerdo particular. De ser cierta esta teoría, determinadas mujeres, aquéllas que gozaran de una cierta posición en la jerarquía social y/o eclesiástica, habrían igualmente desempeñado un papel en las negociaciones. Queda por dilucidar si este caso fue único o si por el contrario, se dieron más. A pesar de la falta de pruebas al respecto, no sería descartable.

El segundo ejemplo que se destaca es el del monasterio de Kałankaytukc, también en las cercanías de la Torre de David. Esta ubicación hace pensar inmediatamente en el anterior monasterio y plantear la posibilidad de que se trate de un monasterio dúplice y que éste fuera la parte masculina del anterior. Sea de este modo o un establecimiento independiente, lo llamativo es lo que cuenta acerca de quien posee una de las mitades: «un cristiano llamado Tc odor, un árabe, hijo de Abraham, escriba de Abul Kami (sic), de Ałiovit, de [la ciudad de] Zarišat»¹⁸⁵¹. Esta información es importante y quizás única, en tanto que pone sobre la mesa la existencia de miembros de las tribus árabes cristianas en esta región armenia, a orillas del lago Van, en Vaspurakan¹⁸⁵². Pero por encima de todo, lo que indica es el destacado papel que desempeñaban algunos miembros de dichas tribus en una zona de Armenia como Ałiovit, que pertenecía a la familia de los Gnuni. Por tanto, estas tribus pertenecerían a las redes clientelares de este clan. El nombre de Abul Kami (i.e. Ab al-K mil) es una *kunya* de un individuo de origen árabe para el cual trabajaba como escriba Teodoro, hijo de Abraham. Todos estos personajes debían ser conocidos y ostentar una posición preeminente en la sociedad armenia; de lo contrario, no habrían sido mencionados con tanto lujo de detalles por Movs s Dasxurancci. Su importancia podría residir en la actividad comercial, ya que Zarišat era un importante mercado en la región¹⁸⁵³. Esto explicaría en buena medida el porqué de la presencia de individuos de origen árabe en el Cáucaso.

Por el significado de la palabra árabe *k mil* (= perfecto, íntegro), no es descartable que se trate del abad del monasterio y que este Teodoro fuera su *sacellario*. La otra posibilidad es que este Ab al-K mil fuera uno de los árabes que entró en Jerusalén junto a ʿUmar ibn al- a b, y que el citado Teodoro entrara a su servicio, extremo este que debe ser descartado en tanto que el cronista georgiano no emplea para referirse a él términos similares a los que usa para

¹⁸⁴⁹ Movs s Dasxurançi: II, § 52, p. 185.

¹⁸⁵⁰ Ananías de Širak: p. 65-65 A, 199 n. 222.

¹⁸⁵¹ Movs s Dasxurançi: II, § 52, p. 185.

¹⁸⁵² Ananías de Širak: p. 63 A, donde esta localidad aparece con el nombre de Botiřovit [vid.: p. 252 n. 143 A].

¹⁸⁵³ Ananías de Širak: p. 252 n. 143 A.

calificar al otro árabe, al que posee la otra mitad del monasterio: «el malvado y diabólico árabe». Esta distinción es importante, ya que aludiría a una diferenciación entre los árabes «civilizados» en tanto que cristianos, y aquéllos que están al margen ¿porque tienen una religión distinta? De hecho es el único pasaje en la relación que hace sobre los monasterios ocupados, en el que Mov's Dasxurancci se pronuncia en semejantes términos.

La ciudad no experimentó, tras la conquista islámica, ningún tipo de destrucción. Por la descripción que se ha conservado de Jerusalén, una generación después de haber sido tomada por los árabes, se intuye que no se ha producido el desmantelamiento de ningún elemento defensivo. Incluso, se mantiene el mercado anual, celebrado el 15 de septiembre, para el cual se dan cita en Jerusalén gentes venidas de muchos lugares. La estampa que se dibuja de este mercado en el viaje de Arculfo da una idea bastante aproximada de los problemas de saneamiento urbano ocasionados por estos encuentros comerciales, en los que se daban cita tantos mercaderes con sus bestias de carga. En contraposición con esta imagen, el recopilador de este viaje, Adamnan, deja entrever una cierta pobreza material en la ciudad, basándose en el número decreciente de edificios de piedra, que contrasta con las grandes moles de piedra de las basílicas de los Santos Lugares¹⁸⁵⁴. Obviamente, esta situación no era achacable a la conquista islámica, sino a las condiciones de vida en las ciudades del período, en cuyas calles convivían las mayores muestras de opulencia, con la miseria más extrema. Esta apreciación sobre la pobreza en Jerusalén llama la atención por provenir sobre todo de un obispo de la Galia merovingia y viene a incidir en la imagen creada del Oriente mediterráneo como una tierra rica y próspera, en contraposición al atraso tecnológico y económico del Occidente europeo. Tal vez, Arculfo esperaba ver en Levante ciudades construidas por entero en piedra.

La última estación del viaje/peregrinación de ^cUmar fue la ciudad de Belén. Aunque en las fuentes no se explicita, es bastante probable que lo hiciera en compañía del patriarca Sofronio. Lo curioso es que aquí sí rezó en la basílica de la Natividad. Por el pasaje conservado en los *Anales* de Sa^c d'Eutiquio se sabe que desde que se produjo el bloqueo de la ciudad por parte de los árabes, los mosaicos de los Magos no fueron dañados. El califa daría otro *sigillion* para protegerlos e incluso prohibir que se hiciera la oración comunitaria¹⁸⁵⁵, lo cual podría ser indicio de la existencia de un ritual propio de estos primeros musulmanes ya desde estos momentos. Lo que no explica es si se trataba de la oración del viernes o si la hacían el domingo como los cristianos. Lamentablemente, el documento quedó en nada, ya que se contravino la prohibición de construir mezquitas y el respeto a los mosaicos de la Natividad¹⁸⁵⁶.

La cuestión que queda latente es la de por qué sí rezó en la basílica de Belén pero se negó a hacerlo en la del Santo Sepulcro de Jerusalén. Posiblemente por el simbolismo que tenía esta última, en tanto que sede patriarcal: una cuestión de mero respeto a una figura con dimensión política y religiosa a partes iguales. Otra posible respuesta entra dentro del plano de las creencias. En la cristología islámica, la cuestión de la resurrección de Cristo es un asunto espinoso. Según El Corán, Jesús no fue crucificado sino en apariencia, por lo que no murió y por ende, no resucitó, sino que Dios lo elevó al cielo¹⁸⁵⁷. La cuestión del nacimiento de quien, a la postre, los musulmanes reconocen como Mesías, es mucho menos problemática; y este punto en modo alguno es desdeñable, ya que en el Islam se reconoce la concepción virginal de María¹⁸⁵⁸.

La estancia del califa ^cUmar ibn al- a b en los Lugares Santos venía a escenificar la idea presente del fin de ciclo, que se ha prolongado a lo largo del tiempo, que hace que la conquista

¹⁸⁵⁴ Arculfo: I, §1.

¹⁸⁵⁵ Eutiquio de Alejandría: p. 337.

¹⁸⁵⁶ Eutiquio de Alejandría: p. 337.

¹⁸⁵⁷ El Corán: 4, 156.

¹⁸⁵⁸ El Corán: 19, 20-21.

se justifique a partir de la revelación de Dios a Jacob¹⁸⁵⁹. Este patriarca, el epónimo de Israel, es el encargado de erigir un altar a Dios en Betel (= luz), lugar donde Jacob tuvo el sueño de la escalera (Gn 28, 10-22). Para el establecimiento del culto a Yahvé era preciso que antes fueran destruidos los ídolos extranjeros, es decir, que se erradicaran todos los cultos previos, acción que pudo llevarse a cabo gracias a que el «terror divino invadió a las ciudades del contorno» (Gn 35, 2, 5). Cumplido su mandato, Yahvé le hace una nueva promesa a Jacob, al que llama Israel: «un pueblo y una comunidad de pueblos nacerán de ti, y de ti saldrán reyes» (Gn 35, 11). Esta ciudad palestina fue el lugar en el que se guardó el Arca de la Alianza y un lugar en el que había un oráculo de Yahvé, muy unido a dos aspectos: la existencia de un encinar (Gn 35, 4) y al hecho de ser una tumba patriarcal. Pero era, ante todo, un centro cultural alternativo a Jerusalén y todo lo que ésta representaba¹⁸⁶⁰. Por este motivo, la fundación de una «nueva Betel» por parte de Ibn al-*ab* tenía una fuerte impronta simbólica, ya que suponía poner fin a ese ciclo de revelaciones con la construcción de un nuevo santuario, lo que lo ponía en la estela de los patriarcas bíblicos, como el punto de partida de una Alianza renovada. El viaje nocturno de Muhammad a Jerusalén y el posterior culto a la Roca sobre la cual, según la tradición islámica, se apoyó para ascender al cielo, serían un intento por convertirlo en el último de los profetas en ese proceso que venimos presentando, de «vaciado» de la figura de *Umar*.

Tras la conquista se produce la muerte de Sofronio y con ella un vacío de poder en la sede jerosolimitana que durará hasta el ascenso al solio patriarcal de Anastasio (691-706).

Al igual que viéramos en Damasco, los conflictos entre los diferentes grupos seguían vigentes. Ya se ha adelantado algo al respecto cuando se mencionaba la construcción de la mezquita. La lucha en Jerusalén, como reflejo de lo que sucede en otras muchas ciudades palestinas, se dio con mayor frecuencia entre judíos y cristianos por el control de los espacios sagrados en la ciudad. Este hecho, evidencia que el *sigillion* firmado por *Umar* al patriarca Sofronio por el cual se pretendía evitar la presencia de judíos en la Ciudad Santa, no fue respetado por los musulmanes. Más que una muestra de tolerancia religiosa por parte de los nuevos amos, se estaría ante un claro ejemplo palpable de pragmatismo político. La presencia de dos comunidades enfrentadas en un mismo espacio aseguraba que ninguna de ellas fuera la hegemónica, ya que las autoridades musulmanas, en estos primeros momentos en minoría, basculaban entre una y otra. En este caso, el califa también se arrogaría el papel de mediador en el conflicto.

Esta es la imagen que traslada, por ejemplo, la descripción que puede leerse en el relato del viaje de Arculfo. Cuando el obispo galo recaló en la capital de la *Palaestina Tertia* fue testigo de una de esas disputas entre ambas religiones. El motivo de la pelea era la posesión del «pañuelo de Nuestro Señor», posiblemente una referencia al Pañolón conservado actualmente en la catedral de Oviedo, que había sido «robado» por un «cierto judío, fiel creyente, inmediatamente después de la Resurrección»¹⁸⁶¹. Es curioso cómo esta reliquia había estado perdida y sólo apareció pocos años antes de la llegada de Arculfo a la ciudad. Esta cuestión permite especular hasta qué punto se trata de una invención por parte de la comunidad cristiana jerosolimitana. Esta hipótesis se sostendría por la mención hecha en Sebeos acerca de la salida de todas de las reliquias de la ciudad hacia Constantinopla. Si tenemos en cuenta el papel de las reliquias en las sociedades cristianas tardo-antiguas y alto-medievales, es lógico que trataran de buscar elementos que cohesionaran y fortalecieran la fe. Los cristianos de Jerusalén habían

¹⁸⁵⁹ M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁸⁶⁰ M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia...*, *op. cit.*, pp. 143-144, 365 y 400.

¹⁸⁶¹ Arculfo: I, § XI.

quedado despojados de cualquier protección divina, por tanto, de cualquier posible justificación de su pervivencia como patriarcado; de ahí pues la necesidad de crearlas, toda vez que se hallaban desconectados políticamente del Imperio.

Igual de llamativo es el hecho de que se haya conservado/creado esta leyenda del «buen judío» entre los cristianos de Jerusalén, quizás como reminiscencia de la existencia de comunidades judeocristianas en la región. Pero era, sobre todo, reconocer un hecho indiscutido e indiscutible: la convivencia forzosa con los judíos y unas relaciones con ellos que no siempre fueron conflictivas. La figura del «buen judío» era a la postre el reconocimiento de las raíces comunes. Un personaje que convive con los inevitables «judíos impíos», en la mejor línea de la literatura apologética cristiana contra el judaísmo. Arculfo recoge una controversia interna en el seno de la comunidad judía, en tanto que afirma que los «judíos piadosos» se enfrentaron a sus hermanos de fe, por el carácter divino del «Sagrado lino». ¿Una parte de los judíos de Jerusalén podían haber acabado engrosando las filas cristianas? Si la apreciación de Arculfo es cierta, la defensa de esta reliquia por parte de un grupo de judíos, suponía la aceptación de la divinidad de Jesús, y por tanto, de uno de los escollos que separaban ambas confesiones. Es una hipótesis sugerente a la luz de este testimonio, pero que ha de entenderse sólo como una posibilidad – remota si se quiere – a falta de otras evidencias. No obstante, otra línea de trabajo al respecto sería entender el fragmento como un recurso literario propio de la literatura apologética: los enemigos convencidos de la veracidad de la fe cristiana que se tienen que enfrentar a sus correligionarios, cuya ceguera, a pesar de todo, condena a todo su pueblo.

Lo que pudieron haberle contado a Arculfo durante su estancia en Jerusalén fueron las noticias sobre ciertos disturbios callejeros como consecuencia de la disputa, que posiblemente tuviera como excusa la reliquia, pero que esconderían otras motivaciones. Quizás, de haber sido sólo una diatriba entre dos confesiones por la divinidad o no de un paño de lino, no se habría requerido la mediación del califa. Una vez más, la forma en la que está contado el acontecimiento hace pensar en una (re)creación literaria. Mu^c wiya aparece como un «rey sabio», encarnando el modelo salomónico. De hecho, la manera en la que el primer califa omeya trata de dirimir la disputa podría calificarse, sin atisbo de duda, como un juicio salomónico. Según el relato de Adamnan, Mu^c wiya guardó el paño en una caja que luego echó a las llamas. Antes de esto, la alocución que dirigió a ambos contendientes hace pensar en el artificio literario más que en una descripción real de lo sucedido. Pone en boca del califa el reconocimiento de Cristo como el Salvador del mundo, extremo este que haría de Mu^c wiya un cristiano, afirmación cuando menos dudosa y controvertida. Hay que entender la escena en su contexto: la legitimación de una reliquia. Porque las palabras del califa no están dirigidas ni a judíos ni a cristianos, sino al propio Jesucristo. Le da a elegir entre que la reliquia continúe en manos de los judíos o ser destruida por el fuego. Obviamente, en el momento de ser lanzada a la hoguera, el paño que (supuestamente) cubrió el rostro de Jesús, con la «guía de Dios», como se refiere en el relato, cayó en manos de los cristianos sin tocar el fuego¹⁸⁶². Lo que se destaca, después de todo, es el triunfo indiscutible del cristianismo sobre el judaísmo y su posición «privilegiada» junto al nuevo poder.

El obispo viajero galo certifica el éxito de la invención de la reliquia. Ese paño de lino se había convertido en un reclamo para los peregrinos, convirtiendo a Jerusalén de nuevo en un centro de atracción para los creyentes. Este hecho ha de ser visto desde el punto de vista económico, ya que suponía una importante entrada de ingresos para la ciudad. Pero por otra parte, es también síntoma de una economía general, que no habría entrado en crisis por causa de la conquista ni de las sucesivas guerras civiles que tuvieron lugar en el Califato. Los peregrinos y las peregrinaciones, presuponen la existencia de una economía monetaria, es decir, de una riqueza que se puede transportar y gastar, estimulando la producción agrícola de las

¹⁸⁶² Arculfo: I, §XI.

regiones que atravesaban los peregrinos y las actividades urbanas¹⁸⁶³. Para albergar a las mareas que aflúan a la Ciudad Santa, se necesitaban albergues, establos, etc, además del entramado religioso, tanto monástico como secular, que obtendrían pingües beneficios con el comercio. Beneficios que finalmente también recalarían en las arcas califales.

6. LOS PACTOS DE LAS CIUDADES DEL INTERIOR

Se ha visto de manera detallada el proceso de conquista de las principales ciudades de Siria-Palestina. Sin embargo, queda una enorme nebulosa de ciudades medianas que aportan datos significativos acerca de cuáles fueron las actitudes de los árabes conquistadores y las elites cristianas, sin perder de vista el papel desempeñado por los judíos. Citaremos pues, los casos de cuatro ciudades que pueden ser muy ilustrativos: Tiberíades, Bacalabakk/Heliópolis, Émesa/ im y Alepo.

1. TIBERÍADES. Situada en la orilla occidental del mar de Galilea, según la tradición islámica recogida por al-Balūr, fue la única urbe que se rindió a Šura bil ibn asanah de todas las ciudades de la provincia de al-Urdunn (Jordán), hacia 637-638 d.C. (16 AH), tras la conquista de Damasco, aunque se especula con la posibilidad de que hubiera una primera conquista en 636-637 d.C. (15 AH)¹⁸⁶⁴. Según el pacto alcanzado, sus habitantes se comprometieron a «entregarles» la mitad de las casas e iglesias¹⁸⁶⁵. Es un acuerdo que recuerda, en sus términos, al de Chalcis: un asentamiento de los musulmanes en una parte de la ciudad y posiblemente el pago de la mitad de las rentas de las iglesias de Tiberíades. Los musulmanes se reservaron para sí la propiedad de las parcelas abandonadas para construir en ellas una mezquita¹⁸⁶⁶. El hecho de que más adelante se rompiera el acuerdo refuerza la idea primera de que en principio, lo que se firmó fue un pacto de *hospitalitas* cuyo único fin era acabar con el sitio al que estaba siendo sometida la ciudad. Asimismo, la mención a la segunda toma por la fuerza sería la respuesta a las tensiones existentes en el seno de la elite árabo-musulmana de época de al-Balūr. Una cuestión que tuvo que pesar para la aceptación de ese primer pacto, habría sido la propia situación interna de la ciudad. Baste con recordar el papel desempeñado por los judíos durante la ocupación persa y la represión posterior por parte de Heraclio, en una ciudad mayoritariamente judía¹⁸⁶⁷, como se ha explicado en el capítulo correspondiente. No obstante, lo que se pone de manifiesto es el carácter precario que tuvo en un primer momento la conquista islámica, ya que se levantó contra los musulmanes con el apoyo de los «r m y otros»¹⁸⁶⁸, por lo que hubo que enviar a ʿAmr ibn al-ʿ para sofocar la revuelta. El levantamiento hubo de producirse durante el gobierno de ʿUmar, con toda seguridad durante su estancia en Palestina.

Más que hablar de una primera toma, seguida de un levantamiento y, por fin, la segunda y definitiva conquista, a pesar de la cual se mantienen las condiciones primitivas, quizás habría que seguir el modelo interpretativo que se ha empleado hasta ahora: como resultado de la derrota de Yarmūk y la subsiguiente pérdida de Damasco. Esa mención a las tropas a las que se unieron los habitantes de la ciudad, hace pensar en restos del ejército romano que pudieron buscar refugio en la ciudad después de la debacle de agosto de 636. Lo que quedaría en el aire

¹⁸⁶³ Aunque esta explicación se da para el crecimiento económico de la Europa occidental a partir del siglo XI, puede ser igualmente válida para el Oriente del siglo VII, en tanto que las dinámicas socio-económicas serían muy similares en lo referente a las peregrinaciones. Vid.: G. DUBY, *Guerreros y campesinos...*, *op. cit.*, pp. 210-211.

¹⁸⁶⁴ L. CAETANI, *Annali dell' Islam*. Milán, 1914-1926, vol. 3, § 320, p. 810.

¹⁸⁶⁵ Al-Balūr : II, 6.115-116, p. 178.

¹⁸⁶⁶ Al-Balūr : II, 6.116, p. 179.

¹⁸⁶⁷ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Construyendo el Reino de Dios...», *op. cit.*, p. 172.

¹⁸⁶⁸ Al-Balūr : II, 6.116, p. 179.

es a quiénes se refiere al-Balūr con «otros». Se puede especular con que fueran armenios o algunos árabes cristianos, aunque estos últimos serían identificados por el cronista iraquí. Es muy posible que esas tropas junto con milicias locales organizaran la resistencia frente a los árabes que al final se demostró inútil; las autoridades al frente de Tiberíades habrían optado por llegar a un pacto con los árabes, siguiendo las directrices del emperador Heraclio. Como en otros muchos lugares, los conquistadores acabaron asentándose en los lugares que habían quedado vacíos en la ciudad. Esto supone una política de (re)poblamiento de las zonas sometidas. Estas parcelas serían el pago a las tropas que participaron en las diferentes batallas. Por ejemplo, en Tiberíades se asentaron algunos de los comandantes y tropas de caballería que participaron en la batalla de Fa l/Pella (ca. enero 635) y la conquista de Damasco¹⁸⁶⁹.

Este dato plantea el fondo de la política de poblamiento de los conquistadores árabes, consistente en los asentamientos de veteranos al modo de las colonias militares romanas y como ejemplo más significativo se puede citar el de Itálica, en la que se estableció a aquéllos que habían combatido en las guerras lusitanas. A estos soldados había que mantenerlos, en tanto que de ellos dependía el mantenimiento de la ocupación del territorio y, en última instancia, la continuación de las conquistas. Hay que desterrar la posible imagen de estos árabes como soldados-campesinos, dedicados al cultivo de la tierra hasta que llegaba el momento de la expedición anual. La mención que se hace a «la mitad de las casas y las iglesias» no obedecería a la ocupación real de esos espacios. Lo que se estaría planteando es la entrega a los árabes de la mitad de las rentas de las iglesias, y la mitad de los tributos que deberían pagar los hogares al fisco. Esta sería, tal vez, la forma primitiva de lo que posteriormente sería conocido como el *ar* : un estipendio encaminado al mantenimiento de un ejército en movimiento, pero sobre todo, destinado a crear y conservar una aristocracia árabo-musulmana, de carácter militar, diferenciada del resto de la población.

Sin embargo, si la información al respecto es cierta, los árabes del *li z* ya tenían ciertas posesiones en la región palestina antes de que comenzara la conquista. Al-Balūr cita el caso de Ab -Sufy n, que poseía una *villa* en al-Balq^c, en Transjordania, llamada Qubbaš, posiblemente dedicada al cultivo del olivo, ya que tras el ascenso al poder de los ^cabb síes, fue confiscada por los hijos del califa al-Mahd (775-785) y cedida a los Ban Nucaim, comerciantes de aceite oriundos de K fa. Antes de esta «interrupción» –señala el cronista iraquí– la villa pasó de manera hereditaria de Mu^c wiya a su hijo¹⁸⁷⁰, por lo que esta finca de Qubbaš pertenecía al patrimonio privado de los califas, a la *res privata* si usamos una terminología propia del mundo romano, diferenciada del tesoro público. Esta mención a una propiedad que aparentemente debía tener buenos rendimientos (de no ser así, probablemente no se habría producido cesión alguna, ni tampoco mención en las fuentes), convertía a los Ban Omeya en parte de la elite terrateniente. Es una propiedad que no ha podido ser identificada; sin embargo, es posible que guardara algunas similitudes con otras posesiones de los omeyas, como Qu ayr^c Amra, quizás la más conocida por el mural de los seis reyes vencidos por los árabes¹⁸⁷¹.

El hecho de que Ab -Sufy n fuera propietario de una villa en Transjordania no es una mera anécdota, sin más. Esto explicaría el porqué de su protagonismo en uno de los *ad* -s recopilados por al-Bu r, según el cual fue él el primero en hablarle a Heraclio acerca de la misión profética de Mu ammad, en Jerusalén¹⁸⁷², haciendo coincidir el encuentro con los fastos por la restauración de la Vera Cruz. Ab -Sufy n era un personaje que conocía bien el medio social de Palestina en tanto que pertenecía a esa elite; por tanto, el más apropiado para dirigirse

¹⁸⁶⁹ F. MACGRAW DONNER, *Early...*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁸⁷⁰ Al-Balūr : II, 8.129, p. 197.

¹⁸⁷¹ G. FOWDEN, *Qu ayr^c Amra...*, *op. cit.*, pp. 213-214.

¹⁸⁷² Ibn Is q: 654-655. Para el *ad* de al-Bu r, véase la traducción al inglés que aparece en N. M^a EL-CHEIKH, *Byzantium...*, *op. cit.*, pp. 48-50.

al emperador de los romanos en ese ficticio encuentro, por más que se empeñen en presentarlo como miembro de un pueblo de «ovejas y camellos». En la versión de Ibn Isḥāq se introduce un elemento que está presente en lo que podría llamarse la «leyenda heracliana de la conquista» y que no será monopolio del Oriente. Según el primer biógrafo musulmán de Muḥammad, antes de este encuentro, Heraclio tuvo el sueño acerca de la victoria del pueblo circunciso. Anécdota que también aparece recogida en la *Crónica* de Fredegario¹⁸⁷³.

2. HELIÓPOLIS/ BA^CALABAKK. Merece la pena analizar su caso, más por su simbolismo que por su peso estratégico indiscutible, ya que se halla en la ruta entre Damasco y Emesa, enclavada en el valle de la Biqa^c, en el actual Líbano. Este lugar pasaría por ser el último reducto del paganismo en un Imperio pretendidamente cristiano. Se fecha la destrucción del templo en el año 554-555 d.C. (866 AG), a causa del «fuego venido del fuego», es decir, de un rayo. Se trataba de un templo pagano de los más importantes, cuya construcción era atribuida a Salomón: «[...] una de aquellas enormes casas construidas por Salomón», con unos 150 x 75 codos (unos 67,5 x 33,75 m), con grandes sillares y pilares de cedro libanés: una descripción que recuerda al Templo. La destrucción del templo del Sol de Ba^calabakk fue vista y aplaudida por los cristianos como una obra de Dios que de este modo quería acabar con los equivocados paganos¹⁸⁷⁴.

A pesar de toda la legislación al respecto y de esa destrucción, seguían manteniéndose los cultos tradicionales en fechas tan tardías como el año 579 d.C. En ese año, las crónicas recogen lo que parece ser un levantamiento contra los cristianos que en esta ciudad eran «pocos y pobres»¹⁸⁷⁵, según son descritos por el monofisita Juan de Éfeso. La represión desatada por orden de Tiberio II y ejecutada por un tal Teófilo¹⁸⁷⁶ fue brutal, saldándose con un baño de sangre para devolver a la ciudad al orden. El máximo responsable fue uno de los preladados de la sede de Antioquía, Rufino, quien en secreto seguía practicando el culto a Zeus/Baal¹⁸⁷⁷.

El contexto en el que se produce esta persecución anti-pagana es el de una crisis generalizada. Según las fuentes, en ese año se produjeron fuertes lluvias y un invierno crudo, seguido de una plaga de langostas, que provocaron una gran hambruna en todo el Imperio, aunque sus efectos fueron más notables en Constantinopla, a lo que se unió un terremoto que asoló Antioquía¹⁸⁷⁸. Todos estos desastres naturales se produjeron en medio de una nueva invasión persa de las provincias orientales del Imperio. Un paganismo militante, de marcado carácter anti-cristiano, como el que se escenificó en Heliópolis durante el último tercio del siglo VI, era una reacción lógica para la mentalidad helenística: la divinidad cristiana era incapaz de proteger a sus fieles, por lo que había que volver a las viejas tradiciones. Es lo mismo que sucedería en el siglo VIII en la ciudad de Pérgamo, donde se celebró un ritual pagano a cargo de un *magos*¹⁸⁷⁹ para conjurar el peligro árabe. Y aunque las fuentes que se han conservado sobre la conquista islámica de Bacalabakk no dicen nada al respecto, no deja de ser una posibilidad que se produjera alguna suerte de renacimiento del paganismo como reacción.

Lo único que sabemos acerca de la conquista de esta antigua ciudad es que fueron sus habitantes quienes pidieron el *‘aman* a Abū ‘Ubayda mientras éste iba de Damasco a Hims/Emesa. El acuerdo con Ba^calabakk se hizo en los siguientes términos:

En el nombre de Dios, el Clemente y Misericordioso. Este es un estatuto de salvaguarda de tal

¹⁸⁷³ Fredegario: § 65, p. 53 [trad. ing. p. 54].

¹⁸⁷⁴ *Crónica de Zuḥr n*: III, pp. 129-131, pp. 126-127.

¹⁸⁷⁵ Juan de Éfeso: III, § 26, p. 209.

¹⁸⁷⁶ Sobre este personaje, *vid.*: *PLRE*, IIIB: «Theophilus 2», pp. 1308-1309.

¹⁸⁷⁷ Juan de Éfeso: III, § 26-28, pp. 210-212; Miguel el Sirio: II, X, § XII, pp. 318-319.

¹⁸⁷⁸ Agapios: pp. 438-439 [pp. 178-179]; Miguel el Sirio: II, X, § XIX, pp. 351-352. Este último fecha estos sucesos en el año 893 AG, (581-582 d.C.), mientras que Agapios establece una correspondencia entre los desastres naturales y la persecución de los paganos.

¹⁸⁷⁹ *Crónica Bizantino-Árabe*: § 38; Teófanos: AM 6209, 390-391.

y tal hijo de tal y tal (sic) y los habitantes de Baclabakk –romanos, persas y árabes– por sus vidas, posesiones, iglesias y casas dentro y fuera de la ciudad, así como sus molinos. Los romanos tienen derecho a pastar sus ganados dentro de un espacio de 15 millas, aunque aún no se permita en cualquier ciudad habitada. Después de Rab c y umada I habré pasado y estarán en libertad de ir donde quieran. Aquellos que adopten el Islam tendrán los mismos derechos que nosotros y estarán atados por las mismas obligaciones, y sus mercaderes tendrán derechos a comerciar con aquellos lugares que sean nuestros a través de capitulación. Quienes no adopten el Islam, están obligados al pago del tributo y el *ar*. Dios es testigo y su testimonio es suficiente¹⁸⁸⁰.

En primer lugar, es bastante significativo el hecho de que no se aluda a quién hizo ese pacto en la intitulación, limitándose a ese «de tal y tal, hijo de tal y tal» como recoge al-Bal ur. Esta vaguedad puede hacer pensar en una elaboración posterior de esta parte del documento, cuyo único fin sería el de rellenar un vacío existente en la tradición que buscaba dotar de un mayor relieve en la conquista a Ab ʿUbayda y por extensión a los miembros de su clan. No obstante, la información aportada es vital, en tanto que supone un paso más en la articulación económicas del primer califato.

Lo que está fuera de toda duda es el carácter heterogéneo de la población de Heliópolis, en la que se mezclan romanos, árabes y persas. Sobre los romanos, no hay ningún género de dudas, como tampoco lo hay en torno a los árabes: eran los dos elementos principales que conformaban la sociedad de esta ciudad siria: por un lado, la elite helenizada; por otro, una mayoría de origen semítico. Sobre lo que habría más dudas sería en torno a ese grupo de persas al que hace mención el cronista iraquí. Su presencia no es extraña, ya que, Nicetas, el hijo del general y posterior Rey de reyes persa Šahrbar z, combatió junto a los romanos en la batalla de Yarm k, salvando la vida de milagro. Según recogen las fuentes siríacas, este personaje se presentó ante el califa ʿUmar –otro relato que lo sitúa en Siria-Palestina durante la conquista– para ofrecerse como comandante del ejército árabe para la conquista de Persia. El califa aceptó la proposición, pero cuando llegaron a Émesa, lo hizo empalar. Con esta acción, ʿUmar es presentado como el vengador de Cosroes II. La tradición siríaca quiere que sean las hijas de Cosroes, cautivas en Medina, las que le cuenten al califa lo que Šahrbar z y su hijo hicieron a su padre¹⁸⁸¹, dándole así al árabe una dimensión de gobernante justo, de buen vencedor. Posiblemente, la rendición de la ciudad de Bacalabakk se produjera en ese ínterin, facilitada por la presencia de ese destacado personaje al lado de los conquistadores y explicaría la mención a los persas: tras sus muros se alojaría parte de las tropas persas bajo el mando de Nicetas.

En este documento no se menciona nada parecido al pacto de *hospitalitas* que se ha visto para otros casos. Los conquistadores no tomaron ninguna de las posesiones, ni fuera ni dentro de los muros de la ciudad. Esto contrasta también con otros acuerdos en los que –como en el caso de Jerusalén– se reservaban el derecho de asentarse en los arrabales extramuros, o la ocupación que llevaron a cabo de la a damascena. Esto indica que lo único que buscaban de Bacalabakk era que sirviera como punto de abastecimiento para el ejército árabe. Es por esto por lo que se estableció un tiempo en el que los movimientos quedaban restringidos entre el tercer y el quinto mes del año islámico. Si se acepta que el pacto se estableció en el año 16 AH/637 d.C., el período que permanecieron ʿUmar y/o Ab ʿUbayda en Heliópolis fue de abril a junio de ese año, justo el tiempo para preparar la *aceifa*, es decir, la campaña estival contra el territorio de la Romanía. Quizás sea la hipótesis más plausible, dadas las características del calendario lunar, que hace que los meses correspondan a diversas estaciones según el año. La mayoría de los tratados a los que llegaban las diversas ciudades con los conquistadores árabes incluían una cláusula por la cual todo aquel que quisiera marchar a territorio romano podía

¹⁸⁸⁰ Al-Bal ur : II, 8.130, pp. 198-199.

¹⁸⁸¹ Bar Hebraeus: p. 94; Miguel el Sirio: II, XI, § VI, p. 421.

hacerlo, consideración que estaba ausente cuando se había ofrecido resistencia¹⁸⁸². El hecho de no permitir a la población de Bacalabakk marcharse hasta después de la partida de los árabes, podría relacionarse con el deseo de evitar que los refugiados alertaran a las autoridades de Émesa. Asimismo, forzar la permanencia era asegurarse, en la medida de lo posible un mínimo abastecimiento para el ejército.

La rendición pacífica de Bacalabakk le granjeó un estatus privilegiado, como se desprende del hecho de que se fijara un alfoz en torno a la ciudad de 15 millas (22,3 km) que debía servirles de pasto para los ganados de la ciudad. Este detalle, junto con la promesa de respetar los molinos, ponen de manifiesto el carácter fundamentalmente agro-pastoril de la economía de estas ciudades medias sirio-palestinas. Como se reconoce en el pacto, aún no se les había concedido a otras ciudades condiciones semejantes. Esto hace pensar en el caso de Heliópolis como el del primer acuerdo más allá de la imposición de mantener a las tropas, acuerdo mediante el cual articular la vida sobre todo económica. Por ello se hace mención de los mercaderes, el otro pilar de la economía de esta ciudad. Pero existe, sin embargo, un importante matiz de fondo: que sólo pueden comerciar los musulmanes. Esto implica que los lazos comerciales entre las ciudades conquistadas y la Rumania, posiblemente no se habría visto alterados; por otra parte, se buscaba crear una red de intercambios dentro del recién nacido Califato. La razón por la cual sólo aquéllos que profesaran el Islam pudieran comercial entre las ciudades de la *Umma* está en relación con la imagen del comerciante como espía. Asimismo, existían ciertos productos considerados vitales que no se podían exportar y de ahí que su comercio estuviera en manos de los creyentes.

3. EMESA/ im . La conquista de esta ciudad se presenta como una consecuencia de la conquista de Damasco. Los musulmanes tenían que neutralizar una ciudad desde la que partían tropas romanas. Ya se ha señalado en este mismo capítulo, cómo desde Émesa se puso en marcha el ejército que finalmente acabó siendo derrotado por los árabes en agosto de 636. Señala al-Bal ur refiriéndose a una información tomada de al-W qidi, que mientras las tropas musulmanes estaban sitiando Damasco, apareció la caballería romana, pero los árabes salieron a su encuentro, enfrentándose entre Bait-Lihya y al- aniyah, emprendiendo los romanos la huida a través de la ciudad de Q ra¹⁸⁸³. Ambos topónimos, efectivamente, ubican la acción en la a. El primero de ellos es de difícil ubicación, ya que no hay indicaciones exactas acerca de dónde estaba situada este pueblo, si bien se dice que estaba al E. de Damasco; a pesar de lo cual, se trata del lugar en el que, según la tradición islámica, Abraham destruyó los ídolos¹⁸⁸⁴. Más allá de la leyenda relacionada con este patriarca, lo que señalan las fuentes islámicas, es la existencia de una iglesia previa a la mezquita que se erigió *a posteriori*, de la que destacan sus mosaicos y mármoles de colores¹⁸⁸⁵, que hacen pensar en la pervivencia de la arquitectura romana. El segundo topónimo sería aniyat al-^cUq b (= Paso del Águila o Paso Escarpado), al N. de Damasco, y puerta de entrada a la a desde la ciudad de Émesa/ im . Era una ruta directa entre ambas ciudades que sólo se tomaba durante el invierno¹⁸⁸⁶ y por esto, que cobre mayor peso la hipótesis expuesta acerca del sitio de Damasco tras la batalla de Yarm k y no antes. Hay que recordar que, según la secuencia de los acontecimientos establecida en el *DESA*, primero se produjo el pacto de Émesa y después el de Damasco, que se habría producido en la primavera de 636. Esta consideración llevaría situar el comienzo de la expedición contra im en torno al invierno de 636-637. De la última ciudad, los geógrafos árabes destacan que estaba

¹⁸⁸² H. KENNEDY, «Syrian Elites...», *op. cit.*, pp. 190-191.

¹⁸⁸³ Al-Bal ur : II, 9.130, p. 200.

¹⁸⁸⁴ Para las leyendas judías e islámicas acerca de este episodio, *vid.*: C. CASTILLO-CASTILLO y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones populares...*, *op. cit.*, p. 78 y 218-221 respectivamente.

¹⁸⁸⁵ G. LE STRANGE, *Palestine...*, *op. cit.*, pp. 413-414.

¹⁸⁸⁶ E. MAILLO SALGADO, *Ibn Yubayr. A través del Oriente: el siglo XII ante los ojos*. Barcelona, 1988 [cit.: Ibn ubayr], Ibn ubayr: p. 304; G. LE STRANGE, *Palestine...*, *op. cit.*, p. 545.

habitada enteramente por cristianos, sin que hubiera presencia de musulmanes, incluso en el siglo XII, situada asimismo al N. de Damasco, marcando el límite con *im*¹⁸⁸⁷.

Ya se ha establecido anteriormente cómo la primera parte del pacto con los emesanos correspondería a enero 636 durante una campaña de saqueo de la zona del valle del Orontes. No obstante, la segunda parte del relato correspondería a un estadio posterior, ya sí de capitulación, tras el abandono de la ciudad por parte de un Heraclio asustado ante las noticias que llegaban acerca del «poder, el valor y las victorias de los musulmanes»¹⁸⁸⁸, quizás aquí debamos encuadrar el *!* pronunciado por el emperador. La toma de la ciudad se habría producido inmediatamente después de la de Damasco. El sitio de *im* dió comienzo quizás en los últimos compases del damasceno, ya que la tradición islámica afirma que Ab [°]Ubayda se puso en marcha desde el S. tras dejar al frente de Damasco a Yaz d ibn-ab -Sufy n y someter Heliópolis/Bacalabakk, acampando ante la puerta de Rastan¹⁸⁸⁹. Una vez más, la tradición quiere que el protagonismo recaiga sobre este personaje al tiempo que se desea presentar como un proceso coordinado de conquista, si bien el primer pacto fue suscrito por al-Sim ibn al-Aswad al-Kind , lo que no dejaría de ser una concesión a la tribu de los Ban Kinda, uno de los principales grupos tribales árabes y antiguos cristianos antes de su conversión al Islam.

Hay indicios de que el enfrentamiento entre las autoridades locales y las militares enviadas desde Constantinopla, y por ende, la pugna entre quienes se mostraron a favor de aceptar un nuevo pacto con los musulmanes y aquéllos que optaban por la resistencia, no se dio sólo en el caso damasceno. La cadena de acontecimientos que presenta la tradición islámica difiere de la que se puede establecer a partir de las fuentes contemporáneas a los hechos, por lo que es de suponer que, lo que en ellas se presenta como una muestra de adhesión al califa y rechazo al emperador, no sea más que un artificio literario. No obstante, los motivos subyacentes en esta actitud son compartidos por ambas corrientes: es indudable que existía un malestar con respecto a la política heracliana entre los siríacos. Fueron los judíos quienes lideraron –según los cronistas musulmanes– esa oposición, jurando sobre la Torá que no permitirían una vuelta de los gobernadores de Heraclio, ya que ello suponía un empeoramiento de sus condiciones de vida, así como las de los cristianos opuestos a su política religiosa¹⁸⁹⁰. Esta historia muestra el papel de los judíos en las ciudades sirio-palestinas, pero sobre todo, la victoria en muchas de ellas de las facciones pactistas.

En relación a Émesa, podemos presentar las mismas objeciones que en el caso de Heliópolis acerca de a quién realmente se rindió la ciudad. También para el caso de la ciudad del Orontes, es plausible que [°]Umar desempeñara un papel protagonista. La mención a la «puerta de Rastan», es fundamental en este sentido. El topónimo al que se refiere el cronista iraquí es la ciudad de Arethusa, en la vía que une Emesa/ *im* y Epifaneia/ *am* , a medio camino entre ambas, que fue destruida por el califa [°]Umar ibn al- *a* *b*¹⁸⁹¹. Por esta razón, es posible ubicarlo en la región y convertirlo a él –y no a Ab [°]Ubayda al- *arr* *h*– en el verdadero protagonista de la rendición de Émesa. La destrucción de esta ciudad al N. estuvo encaminada a preparar el sitio y hacer que cundiera el pánico entre los habitantes de Émesa. Asimismo, era un medio de abastecerse ante lo que podría presentarse como un largo asedio, más o menos similar al que había tenido que sostener ante Damasco.

Y con el califa [°]Umar hay que volver sobre la figura de Nicetas, el hijo de Šahrbar z, quien, recordemos, sería ejecutado en Émesa/ *im* . Hasta el momento, no se ha entrado a analizar en profundidad los motivos por los cuales Ibn al- *a* *b* aceptó en principio el pacto

¹⁸⁸⁷ G. LE STRANGE, *Palestine...*, *op. cit.*, p. 478.

¹⁸⁸⁸ Al-Bal *ur* : II, 9.130, p. 200.

¹⁸⁸⁹ Al-Bal *ur* : II, 9.131, p. 201.

¹⁸⁹⁰ Al-Bal *dhur* : II. 10.138, p. 211.

¹⁸⁹¹ Ibn *ubayr*: p. 301; G. LE STRANGE, *Palestine...*, *op. cit.*, pp. 519-520.

con Nicetas. La historieta de las hijas de Cosroes y el deseo de venganza como explicación, pertenece a la «leyenda rosa» de este soberano. La razón última estaría en relación con su ofrecimiento –como se vio– a ponerse al frente del ejército que debía conquistar Persia. Otro aspecto no menos determinante sería la presencia en muchas de las ciudades sirias de guarniciones persas, cuya rendición había que asegurarse. Para Heliópolis/Bacalabakk lo sabemos a ciencia cierta por la mención explícita que se halla en el documento del pacto. Sin embargo, para Émesa no está tan clara la existencia de tropas persas. Aun así, se puede afirmar que hubo un destacamento de *savaran* (ár. *as wira*) o caballería pesada de elite, gracias a la noticia de su traslado desde las ciudades de Bacalabakk y *im*, tanto a Antioquía como a ciudades de la costa como Tiro o Acre hacia 668-669 d.C. (42 AH)¹⁸⁹². También aquí, la misión de Nicetas sería la de favorecer la rendición de esas tropas que habrían llegado a la región con él. Su muerte estaría relacionada con algún intento por su parte de romper con el acuerdo al que había llegado o simplemente a que los *savaran* persas decidieran resistir, si bien tampoco es descartable una mezcla de ambas. Obviamente, ante la falta de pruebas en un sentido u otro, lo expuesto no es más que una hipótesis de trabajo y como tal, sujeta a discusión.

Basándonos en lo que realmente se dispone, el pacto de rendición, lo primero que se reconoce, como es ya habitual en este tipo de documentos, es la seguridad de quienes lo firman, es decir, se les otorga un *‘am n* sobre sus vidas y posesiones tras el sitio. Al igual que sucediera en Damasco, los musulmanes se comprometen a respetar las murallas de la ciudad y las iglesias, salvo una cuarto del templo de San Juan que se reservaban para la construcción de una mezquita. Además, todos aquéllos que no abrazaran el Islam deberían asimismo pagar el *‘ar*¹⁸⁹³, cuya cuantía –según Ya^{‘q b}– ascendió a 170.000 dinares¹⁸⁹⁴. Ello indica que también en el caso de *im* se siguió la práctica habitual de repartirlo según el sistema de la *annona* romana. El modelo aquí establecido sería el que siguieran los árabes cuando *‘Amr ibn al-‘* conquistó Alepo y Qinnisr n¹⁸⁹⁵, creándose así un tipo de relaciones entre los conquistadores y las poblaciones indígenas más o menos homogéneas en las ciudades del N. de Siria. En paralelo a la firma del *ul* se procedió a la parcelación y reparto de lotes de tierras entre los ocupantes para que cada musulmán construyera su casa. El encargado fue al-Sim ibn al-Aswad, pero el asentamiento se hizo en aquellas propiedades que habían sido abandonadas por sus propietarios¹⁸⁹⁶. Se sigue la dinámica general de respetar las posesiones de los *imm - es*, en tanto que representan a la inmensa mayoría de la población. Esto vuelve a poner el foco en el papel de aristocracia guerrera adoptado por los árabo-musulmanes en las zonas conquistadas. No existe por tanto, un vuelco poblacional ni demográfico; se hace difícil hablar de ruptura con relación a la conquista islámica en base a los múltiples ejemplos citados hasta el momento.

4. ALEPO. La toma de esta ciudad de es presentada según tres tradiciones diferentes, si bien todas coinciden en que se hizo sin violencia:

a) En la primera, cobra de nuevo protagonismo *‘Iy ibn anm*, que tuvo un papel destacado en la conquistas de Chalcis/Qinnisr n, lógico si se tiene en cuenta que ambas ciudades se rigieron por el modelo establecido en Émesa. Es él quien, junto con Ab *‘Ubayda al- arr h*, pusieron sitio a la ciudad, destacando el hecho de que estaba bien fortificada, a pesar de lo cual, sus autoridades pidieron el pacto¹⁸⁹⁷, actitud que no se explicaría si no fuese por las

¹⁸⁹² Al-Bal ur : II, 6.117, p. 180.

¹⁸⁹³ Al-Bal ur : II, 9.131, p. 201.

¹⁸⁹⁴ Ya^{‘q b}, *Historia*: 151 [apud D. R. HILL, *The termination...*, op. cit., § 146, pp. 66-67].

¹⁸⁹⁵ Ya^{‘q b}, *Historia*: 161 [apud D. R. HILL, *The termination...*, op. cit., § 147, p. 67].

¹⁸⁹⁶ Al-Bal ur : II, 9.131, p. 201.

¹⁸⁹⁷ Al-Bal ur : II, 12.146, p. 226; Ya^{‘q b}, *Historia*: 161 [apud D. R. HILL, *The termination...*, op. cit., § 157, p. 68].

órdenes dadas por Heraclio de no combatir a los árabes. El pacto, en definitiva, era muy similar a los ya mencionados, asegurando la salvaguarda de vidas, propiedades y construcciones simbólicas (iglesias y murallas), a las que se añadiría la fortaleza de Alepo. E igual que en las demás ciudades del N. de Siria, se reservó un espacio para la construcción de la mezquita¹⁸⁹⁸. Por tanto, no hay en esta primera tradición nada que se salga de lo común para lo que se ha visto en esta región.

b) La segunda de las tradiciones es recogida por al-Bal'ur en su *Fut' al-Buld'n*, quien menciona que cuando al-'arr h entró en Alepo, ésta se hallaba completamente vacía, puesto que la población había huido a Antioquía. Sería desde esta última desde la que se negoció la entrega de la ciudad¹⁸⁹⁹. Esta situación nos sitúa ante una realidad mencionada ya al inicio de este capítulo: la emigración de buena parte de la aristocracia siria hacia las zonas aún controladas por los romanos. Puede parecer una exageración el hecho de afirmar –como hace el cronista iraquí– que Alepo estaba deshabitada. Posiblemente, a lo que esté haciendo referencia sea al abandono de la ciudad por parte de sus gobernantes. Esta cuestión plantea asimismo una realidad que también habría quedado apuntada en las páginas precedentes, como era la posibilidad de la existencia de una suerte de cancillería. Para negociar la capitulación con los refugiados en Antioquía era necesaria la existencia de un entramado de enviados que conocieran el protocolo habitual en tales casos. No es creíble, a tenor de lo expuesto, esa imagen de los enviados musulmanes como unos personajes ignorantes de las formas diplomáticas usuales. Esta idea pertenece más al campo de las leyendas acerca de la conquista tejidas en época posterior, tendentes a justificar las victorias sobre enemigos más poderosos sobre la base de una superioridad moral aquilatada por unas costumbres mucho más austeras, en contraposición al lujo de las cortes persa y romana.

c) La tercera tradición sobre la caída de Alepo sale del campo de la «historiografía islámica», para introducirse en los relatos siríacos. Aquí, el protagonista es 'alid, a quien envía el califa 'Umar a la conquista, dejando a su paso gran número de hombres (¿soldados?) muertos. Narra la captura de hombres y mujeres, jóvenes y doncellas, que se habían reunido para la celebración de una festividad en el monasterio de Mar Simeón el Estilita¹⁹⁰⁰. Sería esta una prueba del carácter depredador que tenían estas expediciones, presentando una escena muy similar a la que ya se esbozara al hablar del posible tráfico de esclavos entre la región de Galilea y la Decápolis, convertido en una de las principales actividades de los conquistadores árabes.

Con la conquista de Antioquía se configuró la línea fronteriza entre la Romanía y el recién nacido Califato. En el marco de una visión apocalíptica del desarrollo de los hechos, el enfrentamiento contra los romanos adquirió tintes escatológicos, definido como *mal'im*, es decir, guerra del fin del mundo¹⁹⁰¹. Por esta razón, el califa 'Umar pidió que quienes estuvieran destinados a esta guarnición fuesen «musulmanes de fuerte determinación y buena disposición», a los que nunca se relevaría¹⁹⁰². ¿Se trata del germen de lo que más tarde serían los rib't? Lo que queda más o menos claro, es el carácter mesiánico que se le imprimió a la conquista durante el califato de 'Umar ibn al-'a'ab que se iría atemperando tras el ascenso al poder de 'U m n, a través sobre todo de las acciones emprendidas por Mu'wiya, tras ser nombrado gobernador de Siria-Palestina. Una de esas medidas tuvo como objetivo dotar de tierras a los soldados acantonados en Antioquía¹⁹⁰³; lo que se les estaba dando era el usufructo

¹⁸⁹⁸ Al-Bal'ur : II, 12.146-147, p. 226.

¹⁸⁹⁹ Al-Bal'ur : II, 12.147, p. 226.

¹⁹⁰⁰ Bar Hebraeus: p. 94.

¹⁹⁰¹ N. M^a EL-CHEIKH, *Byzantium...*, op. cit., p. 66.

¹⁹⁰² Al-Bal'ur : II, 12.147, p. 227.

¹⁹⁰³ Al-Bal'ur : II, 12.148, p. 227.

de esas propiedades, creando una elite terrateniente que iba abandonando su carácter de estamento extractor. Se gestaba al mismo tiempo una nueva relación entre este grupo y Mu^c wiya, por un lado, y con el resto de la población indígena antioqueña, por otro; unas relaciones socio-económicas proto-feudales, basadas en la interdependencia personal. Con ello se buscaba también crear lazos que identificaran a la aristocracia militar árabo-musulmana con el territorio que estaban gobernando. De este modo, a la muerte de ^cUmar se habría pasado de un Estado milenarista a otro terrenal, preocupado por la gestión de las conquistas y la nueva sociedad surgida de ellas.

7. EL AVANCE ÁRABO-MUSULMÁN POR LA COSTA SIRIO-PALESTINA

La expansión árabe por la zona costera de Siria-Palestina presenta algunos casos de excepcional dureza. Estos ejemplos contradicen la imagen que la tradición islámica quiso dar de esta fase de la conquista, presentándola como una campaña que culminó «en unos pocos días» pero reconociendo un mayor o menor grado de resistencia por parte de la población local¹⁹⁰⁴.

Una de las primeras narraciones de las que se dispone para (re)construir esta fase de la conquista de Siria-Palestina, es el texto conocido como los *60 mártires de Gaza*. En esta pasión se narra el martirio que sufrieron 60 soldados romanos que se negaron a renunciar a su fe. Estos militares habían sido hechos prisioneros por ^cAmr ibn al-^c tras la conquista de Gaza (634), aunque los acontecimientos que relata han de ser fechados hacia 639, posiblemente como consecuencia de un contraataque romano para recuperar la zona, quizás en el marco de ese cambio de política y relacionado con lo expuesto anteriormente al hablar de la deposición de Juan y su sustitución por Ptolomeo.

En esta pequeña obra martirial puede leerse una mención a los ídolos a los que el *am r* sarraceno rendía culto en un templo y que fueron reducidos a polvo por las oraciones de Floriano/Sofronio a favor de los mártires¹⁹⁰⁵. Este testimonio hay que tomarlo con suma cautela en tanto que pertenece al género hagiográfico y por lo mismo, sujeto a un esquema narrativo determinado. La pasión de los *60 mártires de Gaza* supuso el renacimiento de los relatos martiriales, aún a pesar de que dicho resurgimiento no pareció tener una gran repercusión. No hubo una persecución generalizada contra los cristianos, más allá de la postergación que sufrieron por parte de las autoridades musulmanas a partir de los siglos VIII y IX. Es en este momento cuando comienzan a redactarse obras de este género cuyos protagonistas son ejecutados por apostasía o blasfemias. Es interesante este aspecto ya que ambas son consideradas delito castigado con la pena capital por la *Shar^ca*, por tanto su muerte no obedecería a motivos religiosos sino a la trasgresión de la ley vigente en el Califato¹⁹⁰⁶.

Tomando como modelo las actas martiriales de los primeros siglos del cristianismo, se identifica fácilmente a ^cAmr ibn al-^c con los gobernadores romanos que trataban de obligar a los cristianos a rendir culto a los emperadores y por eso se habla de ídolos. Lo más llamativo de toda esta narración es que en ningún momento se haga mención a los sarracenos como creyentes de una religión distinta. Todo gira en torno a la negativa por parte de este grupo de soldados a renegar de su fe en Cristo. Quizás –y esta es una hipótesis– lo que les planteara Ibn al-^c fuese abandonar la ortodoxia calcedoniana por el monofisismo, y los ídolos a los que hace referencia la *pasión* no sean más que iconos. Este argumento parte de una aseveración de ^cAmr ibn al-^c que puede leerse en la *S rat Ras l All h* de Ibn Is^c q: «Si Mu ammad conquista nuestro pueblo estaremos con el Negus y preferimos estar bajo su autoridad antes que

¹⁹⁰⁴ Al-Bal^c ur : II, 8.128, p. 196.

¹⁹⁰⁵ D. WOODS, «The 60 martyrs of Gaza...», *op. cit.*, § 5, p. 149.

¹⁹⁰⁶ B. FLUSIN, «Palestinian Hagiography...», *op. cit.*, vol. 1, pp. 215-216.

bajo la de Mu ammad [...]»¹⁹⁰⁷. Obviamente, la cita anterior podría estar expresando sólo una preferencia política, pero no es menos cierto que en este período es muy difícil desligarla de la religión y que tanto el Profeta como el soberano de Abisinia profesaban sendos monoteísmos. Igualmente, según esta misma fuente, muchos de los emigrados de 615 que retornaron en 628 lo hicieron convertidos al cristianismo monofisita¹⁹⁰⁸.

El relato del martirio de los 60 soldados de Gaza representa un caso único, junto con las dos obras de Anastasio del Sinaí, a pesar de lo cual podemos hablar de un breve renacimiento del espíritu martirial. Salvo estas excepciones, no hay un gran número de hagiografías de mártires durante la conquista islámica. Habrá que esperar hasta los siglos VIII-IX para ver un repunte de este género. No hubo una persecución de los cristianos –eran la mayoría/totalidad de la población– pero sí sufrieron una postergación y fueron víctimas de la violencia originada por la conquista y la ocupación militar del territorio. A pesar de que ya no estaban en la órbita de la Romania, los grandes centros monásticos melquitas seguían en contacto con Constantinopla. Muchos de estos textos no fueron compuestos originariamente en griego, sino en árabe. Es el caso de la *Vida de 'Abd al-Masih al-Ghassani*, árabe cristiano de Na r n convertido al Islam que retornó a su antigua religión siendo decapitado por ello. Otro ejemplo es la Pasión de un grupo de peregrinos que durante el reinado de Leon III fueron ejecutados por orden de las autoridades musulmanas. Escrita en siríaco, fue pronto traducida al griego (ca. 724). Es el mismo caso que el presentado por Baco el Joven, musulmán que se convirtió al cristianismo en Mar Saba y fue decapitado. La *Vida de Pedro de Capitolios*, mártir del año 715, es atribuida a Juan Damasceno, aunque sólo se conserva su traducción al georgiano¹⁹⁰⁹. La razón de que resurja este género en los años finales de los omeyas y el comienzo de los 'abb síes se debe fundamentalmente a que fue en este período cuando los califas aceleraron el proceso de islamización de la administración, después de haber logrado que el árabe se impusiera tanto al griego como al siríaco.

El inicio del proceso de arabización dio comienzo durante el reinado de Wal d (705-715). Este califa prohibió el uso del griego, permitiéndolo sólo para expresar las fracciones¹⁹¹⁰. Esta medida –a priori discriminadora y lesiva para la minoría mayoritaria– no era más que la adaptación a la nueva realidad. Los melquitas, que como se ha visto siguieron manteniendo bajo su control los resortes del poder local, conocían el árabe. Al mismo tiempo se abrió un proceso de islamización, con el fin de homogeneizar lo más posible el Califato, al tiempo que se trataba de asimilar a un sector que era visto como una quintacolumna desestabilizadora, en tiempo de guerra contra la Romania, y de calmar a los piadosos musulmanes, con episodios de destrucción de cruces como el que recoge Miguel el Sirio en época de 'Abd al-Malik fechándola hacia 693 d.C.¹⁹¹¹. Para ello, califas como 'Umar II (715-720), prohibieron el consumo de vino en las ciudades antes de decretar la conversión forzosa, siendo ejecutados aquéllos que se opusieron a la medida¹⁹¹²; también se cuenta que algunos árabes cristianos sufrieron martirio¹⁹¹³. Sin embargo, esta política tuvo que ser abandonada, ya que el otorgar exenciones fiscales a los *dhimm* -s suponía mermar los medios de subsistencia de la aristocracia árabe-musulmana¹⁹¹⁴. Posteriormente, ya bajo los 'abb síes, hubo un nuevo intento de islamización, quizás fruto de la presión de los *mawal*, los conversos, con el fin de que la

¹⁹⁰⁷ Ibn Is q: p. 484.

¹⁹⁰⁸ Ibn Is q: p. 527.

¹⁹⁰⁹ B. FLUSIN, «Palestinian Hagiography...», *op. cit.*, vol. 1, pp. 215-216.

¹⁹¹⁰ Teófanos: AM 6199, 524.

¹⁹¹¹ Miguel el Sirio: II, XI, § XVI, p. 475.

¹⁹¹² Teófanos: AM 6210, 550.

¹⁹¹³ Miguel el Sirio: II, XI, § XVII, p. 480.

¹⁹¹⁴ G. R. HAWTING, *The first Dynasty...*, *op. cit.*, p. 77.

administración dejase de estar en manos de los correligionarios del enemigo¹⁹¹⁵ y, fundamentalmente, sustituir a la elite melquita en la dirección de la administración. La decisión de llevar a cabo esta sustitución era en pago por los servicios prestados por un colectivo estigmatizado por el resto de los cristianos¹⁹¹⁶, en tanto que habían abandonado sus comunidades de origen, debilitando la posición de las distintas comunidades cristianas frente a los musulmanes. Pero según nos relata Teófanos, tuvieron que volver a emplear a cristianos porque «los árabes eran incapaces de escribir números»¹⁹¹⁷.

El género hagiográfico se entiende como «literatura de combate», en el mismo modo en que había sido empleado en los tiempos pasados. Buscaba crear un discurso que alentara a la resistencia frente a las presiones externas. No es casual pues, que resurja cuando la elite melquita está perdiendo parcelas de poder; cuando hay una continua sangría de conversos que merma las comunidades, no sólo desde el punto de vista del peso político, sino –y sobre todo– económico: menos creyentes suponían menos donaciones, con lo cual la Iglesia se empobreció. Una parte de esa elite estaría dispuesta a convertirse al Islam para no perder sus privilegios, por lo que también quedaba desprovista de sus líderes. Por eso, el protagonista de estos relatos es el converso que vuelve a su antigua religión, incidiendo en la falsedad del Islam y su incapacidad para asegurar la salvación del alma. El héroe es aquel que reconoce su error y para subsanarlo, está dispuesto a entregar su propia vida en testimonio de la única fe verdadera.

Pero esto que acabamos de describir sólo sería válido para el período mencionado: los siglos VIII-IX. ¿Se daba una situación análoga en el VII que justificara la existencia de estos textos?

Las fuentes son muy claras a este respecto. El Islam aún no es percibido como una religión diferenciada por parte de las poblaciones sirio-palestinas, sino como un monoteísmo más puro, razón por la cual, muchos –melquitas o monofisitas– podrían abrazarlo sin mayores problemas. La prueba más evidente son las acusaciones que contra ellos se hace en el *Apocalipsis del Pseudo-Methodio*: «renegarán de Cristo situándose por su propia voluntad junto con los infieles»¹⁹¹⁸. Se impone la necesidad de sobrevivir en un medio que es visto como hostil y el enrocamiento en las propias tradiciones es la única garantía. Cualquier signo que pudiese evidenciar el debilitamiento de esa identidad era inmediatamente considerado como una amenaza. Muchos cristianos abandonaron su religión, si bien el número en que lo hicieron varió de una región a otra, dependiendo de los condicionantes políticos. Fueron principalmente los prisioneros de guerra los primeros en apostatar¹⁹¹⁹. Por esta razón, eran necesarias historias edificantes que tuvieran como protagonistas a estos soldados, tenían que mostrar ejemplos a seguir en la perseverancia de la fe. Asimismo, es una consecuencia lógica del discurso oficial que presentaba a Heraclio y a sus soldados como un ejército sagrado que había alcanzado la victoria frente a la pagana Persia. En esa dinámica ideológica, es incomprensible que esos soldados renieguen de la fe que los ha hecho vencedores. La apostasía hacía tambalear los cimientos sobre los que se sustenta el carisma del emperador y sus tropas y por tanto su legitimidad para seguir luchando contra los árabes.

El de los *60 mártires de Gaza* es un relato en el que se aprecia la novedad que representan los árabes. Su autor no sabe cómo calificarlos y por eso opta por calcar el esquema clásico del género martirial. La hipótesis que se planteaba más arriba sobre la posible fe monofisita de ^cAmr ibn al-^c, aunque entre dentro de lo posible, no sería aplicable a este contexto. Tampoco sirve la descalificación del texto alegando que los musulmanes no eran idólatras, ni por el

¹⁹¹⁵ C. F. ROBINSON, «The rise of Islam...», *op. cit.*, p. 221

¹⁹¹⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 339.

¹⁹¹⁷ Teófanos: AM 6251, 596.

¹⁹¹⁸ *Apocalipsis de Ps. Methodio*: XII, p. 146; C. MARTÍNEZ CARRASCO, «La visión inicial...», *op. cit.*, p. 83.

¹⁹¹⁹ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 351.

contrario, ensalzarlo por su calidad de «contemporáneo de los hechos»¹⁹²⁰. Lo que menos le interesaba al autor del martirio era la realidad, lo cual no quiere decir que no respetase la verosimilitud: a tal efecto, da los nombres y las unidades a la que pertenecían los soldados capturados¹⁹²¹, aunque sólo en la más antigua de las recensiones, indicando que con el paso del tiempo, esta indicación se hizo innecesaria, como el cambio del nombre del patriarca Sofronio (que aparece en la recensión más antigua) por el de Floriano (en la más moderna). El nombre era lo de menos, lo que importaba era el papel que desempeñaba el personaje en el desarrollo de la trama. La razón, porque ya no era necesaria para la comprensión de la historia. Muchos desconocerían quién era Sofronio o qué eran los *Scythae* o los *Voluntarii*, bien por lejanía temporal, bien por lejanía espacial, cuando no las dos al mismo tiempo.

Y esta es precisamente la clave. Quien escribió este texto tenía que ofrecer un relato que fuera comprensible para su auditorio/lectores, esforzándose por manejar una serie de lugares comunes, fácilmente identificables. Si en las conocidas actas martiriales, los gobernadores romanos se presentaban rodeados de ídolos para forzar a los buenos cristianos a abjurar de su fe, no había ninguna razón para no hacer lo mismo con el sarraceno. A la postre se trata de presentar la lucha contra un poder despótico, marcado por la impiedad, de ahí que se hable de ídolos, con toda la carga negativa que contiene, de cara a remarcar la ilegitimidad. Es volver asimismo al espíritu martirial de la Gran Persecución, como lugar común, como herramienta para entender y enfrentar su presente.

A continuación citaremos los casos de la toma de tres ciudades de la costa como son: Laodicea, Cesarea Marítima y Trípoli.

1. LAODICEA/L *iqiyya*. La toma de esta ciudad (*act.* Latakia, en Siria) constituyó uno de los casos que revistió mayor dureza. Se trataba de la capital de Teodoria, la nueva provincia creada por Justiniano I en 529 –coincidiendo con la revuelta samaritana–, pero su obispo dependía de la sede de Antioquía¹⁹²². La resistencia que opuso esta ciudad costera a su conquista (640) supuso una piedra en el camino triunfal de las tropas de Ab ^{Ubayda al-arr}, quien encargó su toma a ^{Ub da ibn-al- mit al-An r}; hijo por tanto de uno de los compañeros del Profeta. La ciudad habría de ser tomada por medio de un ardid, ordenando ^{Ub da} que se cavaran «trincheras como canales» que pudieran ocultar a los hombres montados a caballo, con el fin de sorprender a los defensores de Laodicea cuando sacaran el ganado a pastar creyendo que los musulmanes habían desistido de su intención de tomar la ciudad. Ese fue el momento en el que salieron de su escondite y al grito de «¡Dios es grande!», se lanzaron al asalto de las murallas¹⁹²³. Dejando de lado la demostración de ingenio por parte de los sarracenos, se debe incidir de nuevo en el carácter primario de la economía de la región. A pesar de ser una ciudad portuaria, destacable por la industria y comercio del libro y el lino¹⁹²⁴, tenía una importante base agrícola, como el resto de las ciudades sirio-palestinas.

Como en otros casos, se produjo un movimiento de parte de la población cristiana con motivo de la conquista. Cuenta al-Bal ^{ur}, que «ciertos cristianos» buscaron refugio en al-Yusaiyid, para retornar más tarde, cuando supieron que la ciudad se había rendido. Esto pone de manifiesto que los movimientos de población eran temporales, al menos hasta que el peligro hubiera pasado. Y aunque el cronista iraquí no haga referencia expresa al estrato social de esos cristianos que huyeron y regresaron, es posible aventurar su pertenencia al estamento acomodado de Laodicea. De otro modo no se explicaría esa mención en el *Fut ^{al-Buld n}*

¹⁹²⁰ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 296, n. 509.

¹⁹²¹ *60 mártires*, § 2, p. 145 y § 4, p. 146.

¹⁹²² Malalas: 18, § 39, p. 262.

¹⁹²³ Al-Bal ^{ur}: II, 9.132-133, p. 203.

¹⁹²⁴ *Vid.*: *ODB*, vol. II, p. 1178.

especificando que sólo fue una parte de la comunidad. Podría establecerse un paralelismo con respecto a lo que sucedió en Alejandría –como se verá más adelante– en la que los ricos abandonaron la ciudad durante la tregua con los árabes previa a la entrada de éstos. Aquí podría haberse dado una situación análoga. Tampoco sería raro –se ha visto en otras ciudades– la existencia de enfrentamientos entre distintas facciones más o menos proclives a pactar con los conquistadores e incluso, ciertas tensiones socio-económicas agudizadas por la proximidad del enemigo que motivarían la salida de una parte de la elite local, a la espera de que la situación se normalizara.

Las condiciones impuestas fueron mucho más duras, si se las compara con otros pactos, en tanto que se fijó una cantidad como ar que no variaría de crecer o decrecer la población. Esta particularidad introduce un matiz muy interesante, que se halla ausente en los demás pactos: el ar no era un impuesto fijo, sino que iría en función de la población; es decir, sería revisable cada cierto tiempo, lo cual de nuevo nos lleva a la influencia romana en la construcción del Califato. Si se introduce la variante demográfica, implica que debían existir y usarse los censos romanos, al tiempo que estaría vigente, de un modo u otro durante los primeros tiempos de la conquista y el poblamiento, el calendario indicional. Cada quince años, como en la Romania, podrían revisarse las cantidades con las que cada localidad contribuía al sostenimiento de la maquinaria califal. Como otras muchas, se trata de una hipótesis de trabajo en base a las fuentes de las que disponemos que podrá ser rebatida con el concurso de otras nuevas y hasta el momento desconocidas.

Lo que sigue la norma general es el respeto garantizado a la iglesia de San Juan Bautista, reconstruida por orden de Justiniano¹⁹²⁵, pero se dio orden de construir una mezquita mayor que posteriormente sería ampliada¹⁹²⁶ a costa –se sobreentiende– de la iglesia-catedral. Laodicea se convierte en un ejemplo de la delimitación de espacios. Una cuestión es el pago de tributos para el mantenimiento del ejército árabo-musulmán y otra es arrebatar a los cristianos sus espacios sagrados, a pesar de que les asistía el derecho de conquista. Esta postura no debe ser entendida como un gesto de tolerancia, sino de pragmatismo, ya que carecían de la fuerza militar suficiente para imponerse. No menos importante es el papel desempeñado por esas elites cristianas locales que han pasado a colaborar con los árabes, de quienes dependen en última instancia la estabilidad y el cobro de tributos. Mientras estos grupos se mantuvieran, era muy difícil emprender el proceso de islamización de los espacios.

2. BALADAH. La suerte de Laodicea/L iqiyya contrasta con la que corrió esta ciudad de la costa siria. Ub da ibn-al- mit la tomó al asalto, arrasándola y deportando a sus habitantes. Era una ciudad que –como afirma al-Bal ur – estaba conectada con la fortaleza de abala, a dos parasangas (9,6 km), además de haber servido de refugio para las tropas que salieron de Émesa/ im tras la conquista. Sobre la antigua fortaleza romana, Mu^c wiya ordenó establecer una guarnición árabe para defender la costa¹⁹²⁷. Es el carácter militar del enclave lo que marcó la manera de actuar de los conquistadores. Se trataba de neutralizar un emplazamiento que podía poner en peligro la continuidad del dominio árabe sobre la zona costera y amenazar las recientes conquistas interiores, remarcando el peligro constante de un desembarco romano, además de la fragilidad del nuevo poder. Alejar a los anteriores «habitantes» –¿debería leerse «soldados»?– y sustituirlos por árabo-musulmanes indican que la existencia de esa política de (re)poblamiento nace de la desconfianza hacia los cristianos que han quedado en territorio islámico. Había ciertas prevenciones hacia ellos mientras existiera el peligro de una intervención por parte de Constantinopla; se dudaba de su lealtad, a pesar de que muchos de ellos colaboraron con las nuevas autoridades.

¹⁹²⁵ Procopio, *DA*: 5, § IX, p. 107.

¹⁹²⁶ Al-Bal ur : II, 9.133, p. 204.

¹⁹²⁷ Al-Bal ur : II, 9.133, p. 204.

Es importante ese matiz: se aleja a los cristianos de las costas mientras la flota romana sea un peligro real para los árabes; cuando deje de serlo, no habrá problemas para que vuelvan a ocupar estos enclaves. Así, al-Bal'ur señala cómo en 669-670 d.C. (49 AH), muchos artesanos fueron asentados en las zonas costeras, tanto de Siria-Palestina como de Egipto¹⁹²⁸, coincidiendo con el control árabe sobre la isla de Chipre¹⁹²⁹ y conectando también con la necesidad de contar con infraestructuras para mantener la incipiente flota árabe. A ello se une el asentamiento, al menos desde el siglo IX-X, de monjes y ascetas en la antigua fortaleza de Abala¹⁹³⁰, poniendo en evidencia la vigencia de un «nuevo orden mediterráneo» en el que la Romanía ha perdido la hegemonía absoluta sobre el Mediterráneo oriental. No serán estas las únicas noticias acerca de traslados de población entre unas localidades y otras¹⁹³¹. Lo que ponen en evidencia es que estos movimientos se llevaban a cabo según la conveniencia de los diferentes jefes musulmanes. Asimismo, son reflejo de la manera en que eran consideradas estas poblaciones. Si bien no podemos asegurar que fueran en su totalidad *imm*-es, no es descartable que esta política de deportaciones y repoblación estuviera alentada por el papel secundario que ostentaban estos grupos en la nueva sociedad, incidiendo en su inseguridad material y jurídica a pesar de los pactos existentes.

3. CESAREA MARÍTIMA O DE PALESTINA. La toma de esta ciudad (*ár. Qais r ya*) constituyó el gran hito en la conquista de la costa sirio-palestina. Se trata de una de las ciudades más importantes de Fenicia y su puerto era fundamental en los tráficos comerciales mediterráneos. Era además, uno de los principales centros culturales del Mediterráneo oriental, sede de una importante biblioteca así como de una escuela teológica fundada por Eusebio de Cesarea en el siglo IV. Los geógrafos árabes posteriores la describen como una de las ciudades mejor fortificadas de Palestina¹⁹³².

De la historia de la conquista de una ciudad de semejante envergadura, no podía quedar excluido 'Amr ibn al-' . Él sería el encargado de sitiar por vez primera Cesarea Marítima en julio del 634 (umada I del 13 AH), asedio que quedó en nada por la resistencia de sus habitantes¹⁹³³, marcando un contratiempo en la cadena de éxitos logrados en ese año, según se ha visto con anterioridad. El caso de Cesarea ejemplifica la pugna entre los diferentes emires por hacerse con el control del territorio de la región de Siria-Palestina. De haber caído en manos de 'Amr, quizás éste no habría emprendido la conquista de Egipto.

La ciudad fue finalmente conquistada por Mu'awiya a finales de 639 (18 AH), tras el abandono del cerco por parte de su hermano Yazid¹⁹³⁴. Sería esta su última acción antes de ser nombrado gobernador de Siria-Palestina por el califa 'Umar. La *Crónica de Zuqn n* fecha el acontecimiento en 641-642 (953 AG)¹⁹³⁵, cronología apoyada por Teófanos y Agapios, quienes sitúan la caída de la ciudad durante la crisis dinástica abierta a la muerte de Heraclio¹⁹³⁶. Sin embargo, la tradición siríaca posterior marca otra secuencia. Miguel el Sirio data la conquista de la ciudad costera en 649-650 (961 AG), haciéndola coincidir con la muerte del último *Rey de reyes persa*, Yazdegerd III (633-651)¹⁹³⁷, la misma cronología que mantiene Bar Hebraeus

¹⁹²⁸ Al-Bal'ur : II, 6.117, p. 180.

¹⁹²⁹ V. CHRISTIDES, *The image of Cyprus in Arabic sources*. Nicosia, 2006, p. 22.

¹⁹³⁰ Al-Bal'ur : II, 9.133, p. 204.

¹⁹³¹ Al-Bal'ur : II, 15.262, p. 250.

¹⁹³² G. LE STRANGE, *Palestine...*, *op. cit.*, p. 474.

¹⁹³³ Al-Bal'ur : II, 11.140, p. 216.

¹⁹³⁴ Al-Bal'ur : II, 11.141, p. 216-217.

¹⁹³⁵ *Crónica de Zuqn n*: IV, p. 151, p. 143.

¹⁹³⁶ Teófanos: AM 6133, 341; Agapios: p. 451/194. Teófanos introduce una apostilla interesante, al referirse a los 7 años que duró el asedio, lo que llevaría hasta *ca.* 634-635 AD, concordando con lo señalado por al-Bal'ur en relación al primer sitio de Cesarea Marítima por 'Amr ibn al-' .

¹⁹³⁷ Miguel el Sirio: II, XI, § VIII, p. 430.

en su crónica¹⁹³⁸. Y son precisamente las fuentes siríacas –junto con las islámicas– las que narran con mayor lujo de detalles cómo y por qué fue conquistada la ciudad, tal vez porque forme parte de su particular historia de la conquista, contrapuesta a la de los árabes.

En su crónica, el patriarca jacobita de Antioquía apunta al castigo divino como la principal causa que explicaría la conquista de Cesarea de Palestina. La describe como si de un centro pagano se tratara, en el que no se conocía el cristianismo. No obstante, tratándose de la sede de una escuela teológica, la crítica vertida por Miguel el Sirio tiene como objeto a los diofisitas o a los monotelitas, ambos grupos igualmente vistos con recelo por los jacobitas; de ahí el clamor contra la injusticia que los gobernaba, que convierte a los *aiy* y en instrumentos de la justicia divina. La herejía se equipara a la corrupción de las costumbres, sobre todo las concernientes a la sexualidad. Las calles de Cesarea Marítima son presentadas como escenario de las más bajas pasiones, en las que cohabitaban jóvenes de ambos sexos, haciendo caso omiso a la contención predicada por la Iglesia. Esa entrega a las pasiones era considerada como un signo de inferioridad, impropio de la civilización cristiana ortodoxa, fuera de la cual todos eran animales.

Las cifras que da al-Balūr acerca de las tropas que formaban la guarnición de la ciudad, tal vez sean exageradas. Habla de 700.000 soldados, de los que 20.000 eran judíos y 30.000 samaritanos, con una guardia nocturna de 100.000 hombres para vigilar las murallas¹⁹³⁹. Para tener una idea más acertada de las dimensiones del ejército acantonado en Cesarea, habría que reducirla a la centésima parte: 7.000 soldados, 200 judíos y 300 samaritanos, 1.000 soldados rondando las defensas cada noche, en base a los datos aportados por Miguel el Sirio y Bar Hebraeus. Pero lo más significativo de la tradición recogida por el cronista iraquí es la mención a judíos y samaritanos entre los defensores, formando un frente común contra los árabes, a pesar de la política anti-judía de Heraclio.

Las fuentes siríacas dibujan un asedio por mar y tierra de la ciudad, que se extendió entre los meses de *kn* y *ayy r'iyar*, es decir, entre diciembre/enero y mayo. El de Cesarea de Palestina se convierte en uno de los mejor documentados, en comparación, por ejemplo, con el de Damasco. No existen grandes diferencias entre la tradición islámica y la siríaca. A los 17.000 hombres que, según el *Fut* estaban bajo el mando de Yazid cuando se inició el asedio de la ciudad¹⁹⁴⁰ (habría que reducirlos a 1.700 según se ha hecho con las restantes cifras), tanto Miguel el Sirio como Bar Hebraeus añaden que se emplearon 72 máquinas que martillaron las murallas de la ciudad sin éxito. Al ver que nada se conseguía por este medio, los árabes de Mu^c wiya excavaron un túnel, una mina, mientras otros escalaban las murallas. La imagen que transmite Bar Hebraeus es la de un combate encarnizado, peleando por cada palmo de terreno: «Y los árabes pasaron tres días en las murallas y fueron incapaces de descender a la ciudad»¹⁹⁴¹. Aunque sin tanto patetismo, es la misma escena que describe el patriarca jacobita de Antioquía: «Combatieron durante tres días. Al final, los *aiy* y prevalecieron»¹⁹⁴².

Ambos cronistas siríacos inciden en el aspecto épico de la lucha, algo que está completamente ausente del relato de al-Balūr, pero que sí incluye en el suyo al-*abar* al aludir al sacrificio realizado por los defensores de Cesarea¹⁹⁴³. En el relato del iraquí no hay un asedio, sino que la ciudad es tomada gracias a la colaboración de un judío de Cesarea, Y^{suf}, que acudió al campamento de Mu^c wiya una noche para mostrarles el pasadizo a través de las cisternas que debían seguir para entrar en la ciudad, a cambio de la salvaguarda de sus

¹⁹³⁸ Bar Hebraeus: p. 97.

¹⁹³⁹ Al-Balūr : II, 11.141, p. 217.

¹⁹⁴⁰ Al-Balūr : II, 11.141, p. 216.

¹⁹⁴¹ Bar Hebraeus: p. 97.

¹⁹⁴² Miguel el Sirio: II, XI, § VIII, p. 431.

¹⁹⁴³ *abar* : 12, p. 184.

parientes¹⁹⁴⁴, esto es, de los judíos. Con esta aclaración, se entiende que se haga ese desglose entre los defensores de la ciudad. El objetivo que perseguía el cronista era justificar el papel desempeñado por los judíos en la ciudad junto a los musulmanes. Juega con la situación de aquéllos en el seno de la Romanía para tratar de legitimar el apoyo brindado, incidiendo a su vez en el mito de la colaboración judía en la entrega de muchas de las ciudades. En cierto modo, no entraría en abierta contradicción con las anteriores, e incluso se podría establecer un posible origen siríaco para esta tradición, en la que la mina habría sido confundida con las cloacas –¿o tal vez lo que hicieron los sitiadores fue (re)descubrirlas?–. Como se ha visto en el caso de Laodicea, se busca dotar a la conquista de un componente de sorpresa, incidiendo en el ingenio de los árabes. Se está construyendo una imagen de éstos que se aleja mucho del estereotipo del beduino semi-salvaje que desconoce el arte de la guerra y se aproxima más a la de los pueblos civilizados capaces de tomar ciudades sin un elevado coste en vidas.

No se puede perder de vista tampoco que la aparición nocturna del judío en el campamento musulmán entra dentro de los esquemas providencialistas. Los creyentes toman la ciudad al grito de «¡Dios es grande!» sin que se aluda a ningún combate, más allá de la vaga mención a que el túnel por el que avanzaban los musulmanes era el mismo que los romanos estaban empleando para huir de Cesarea Marítima¹⁹⁴⁵. Otra de las cuestiones que apunta el cronista iraquí es la presencia en la ciudad de árabes, que no se puede determinar que fueran prisioneros, como señala el traductor¹⁹⁴⁶; lo más plausible es que se trate de los clanes asentados en los alrededores de Cesarea, del mismo modo en que lo estaban en torno a Alepo. Entre esos árabes se cita a una poeta, –¿una *qayna*¹⁹⁴⁷?– a la que llama Šaqr 'o Šac a', uno de cuyos poemas fue recogido por *ass n ibn- bit*¹⁹⁴⁸ en su *Diw n*, además de por al-Bal'ur. El hecho de que los versos transcritos sean una censura del consumo de vino¹⁹⁴⁹, iría encaminado a hacer digerible para la ideología islamista el bagaje cultural de los clanes árabes asentados en Siria-Palestina con el fin de integrarlos a su acervo.

Al ser tomada por la fuerza de las armas, cosa de lo que se congratula 'Umar ibn al-*abb* cuando llega la noticia ¿a Medina?¹⁹⁵⁰, no cabe pacto alguno. Al-Bal'ur se refiere a 4.000 prisioneros, reducidos a la esclavitud y repartidos entre los huérfanos de los *an'ar*, lo que sería lo mismo que decir entre la nueva aristocracia. Son sobre todo esclavos cualificados, ya que el cronista iraquí cita expresamente que muchos de ellos eran trabajadores manuales, es decir, artesanos y escribanos¹⁹⁵¹. Esta última mención redundante en la continuidad entre la administración romana y la califal, con el mantenimiento del griego como lengua, pero sobre todo en la imitación de unos usos y formas que son considerados por los árabo-musulmanes como las civilizadas y, por tanto, imitables. La nueva aristocracia árabo-musulmana se comportaba como el *homo novus* del período de la República tardía romana, tratando de legitimar su posición social adquirida de repente pero sin pedigrí.

El destino de los vencidos –tal y como queda reflejado en la tradición islámica– contrasta abiertamente con la afirmación que hace Teófanos: «mató [Mu'awiya] allí [Cesarea] a 7.000

¹⁹⁴⁴ Al-Bal'ur : II, 11.141, p. 217.

¹⁹⁴⁵ Al-Bal'ur : II, 11.141, pp. 217-218.

¹⁹⁴⁶ Al-Bal'ur : II, 11.141, p. 218.

¹⁹⁴⁷ La *qayna* (pl. *qiy n*) era una mujer de estatus servil dedicada a actividades ligadas al entretenimiento de los aristócratas árabes, fundamentalmente como tañedoras de instrumentos, cantoras/recitadoras o bailarinas. Sin excluir aspectos sexuales. Sobre esta figura, *vid.*: Ch. PELLAT, «Kayna», *EF*, vol. 4, 1978, pp. 853-857.

¹⁹⁴⁸ Este personaje es conocido en la tradición islámica como «el poeta laureado por el Profeta», ya que fue el primero que se convirtió al Islam, mientras que el resto de poetas –tanto hombres como mujeres– mantuvieron una actitud hostil frente al nuevo movimiento. *Vid.*: W. 'ARAFAT, «*ass n b. Th bit*», *EF*, vol. 3, 1986, pp. 271-273.

¹⁹⁴⁹ Al-Bal'ur : II, 11.141, p. 218.

¹⁹⁵⁰ Al-Bal'ur : II, 11.142, p. 219.

¹⁹⁵¹ Al-Bal'ur : II, 11.142, p. 218.

romanos»¹⁹⁵², lo que equivaldría a afirmar que pasó a cuchillo a toda la guarnición, si las cifras que se han deducido son correctas. Son las crónicas siríacas las que atemperan el tono, por un lado, mientras que por otro, matizan la imagen edulcorada que pretenden ofrecer los tradicionalistas musulmanes. De los defensores de la ciudad, informan que una parte logró escapar en los barcos, por lo sería del todo imposible que los árabes dieran muerte a la totalidad, como afirma Teófanos. Obviamente la ciudad es librada al pillaje, en tanto que fue tomada al asalto y sobre los supervivientes se impuso el tributo¹⁹⁵³, que no sería muy diferente al de otras localidades de la región.

4. TRÍPOLI /Arbulus. La conquista de esta ciudad de la costa de Fenicia (*act.1* Líbano) tuvo un componente que la convierte en un caso curioso. Es la primera ciudad que trató de tomar Mu^c wiya nada más ser nombrado gobernador de Siria-Palestina por U m n (*ca.* 646-647). Para ello, nombró a Sufy n ibn Mu b al-Azd para sitiar la ciudad. Conviene detenernos en la procedencia de este personaje, perteneciente a la tribu de Azd, radicada en Omán, al S. de la Península Arábiga. A parte del papel de esta tribu en los primeros años del Islam (se convirtió *ca.* 630/31), algunos de sus miembros estuvieron envueltos en la *ridda*; también estuvieron entre los contingentes que poblaron Basora. Pero sobre todo, destacan por el apoyo prestado a los Ban ^cAbb s en su lucha contra los ejércitos omeyas de Siria y su papel en el final de esta dinastía¹⁹⁵⁴. Por tanto, Sufy n es un personaje cómodo de reivindicar y al que hay que dar un papel relevante en la conquista. Y de eso se encarga al-Bal ur cuando hace mención a la construcción de una fortificación, el *i n Sufy n*, desde la que cortó toda vía de abituallamiento por mar que llegaba a Trípoli.

Para protegerse y defenderse mejor de los ataques de los árabes, los tripolitanos se refugiaron en una de las tres fortificaciones de la ciudad y escribieron al emperador para que les mandara refuerzos por tierra o bien enviara alguna flota que los ayudara a escapar. Aprovechando que los sitiadores se retiraban al *i n* cuando caía la noche, los habitantes de la ciudad embarcaron y abandonaron Trípoli al abrigo de la oscuridad. Al ver que la fortificación desde la que les hacían frente estaba vacía, al-Azd escribió al gobernador para informarle de que la ciudad había sido conquistada. Aprovechando el vacío dejado por los huidos, Mu^c wiya asentó a un gran número de judíos en lo que luego sería el puerto de Trípoli¹⁹⁵⁵.

Esta historia evidencia el auxilio que los judíos brindaron a los sarracenos, que los recompensaron con el control del comercio en una ciudad clave en los circuitos comerciales del Mediterráneo oriental. Como se puede entrever en el relato de al-Bal ur, fueron los musulmanes quienes se encargaron de gestionar este enclave costero, prefiriendo asentarse tierra adentro o al abrigo de las murallas. Dada su condición de guerreros, dejaron los asuntos mercantiles en manos de otros grupos socio-religiosos menos «dignos» lo que a la postre no es sino evidenciar la supremacía árabe.

La conquista de Trípoli fue el primer paso dado por Mu^c wiya para crear una flota árabe con la que disputar el dominio del mar Mediterráneo a los romanos. Fue en ese mismo año (*ca.* 647-648) cuando se fecha el primer ataque naval contra la isla de Chipre llevado a cabo por una flota combinada siria y egipcia. Desembarcaron en el puerto de Constantia con la finalidad de contrarrestar la amenaza que suponía contra las nuevas provincias del Califato¹⁹⁵⁶ y llevaron a cabo la devastación de ciertas partes de la isla, según el relato de las fuentes romano-cristianas¹⁹⁵⁷, algo sobre lo que guardan silencio las islámicas¹⁹⁵⁸. Una buena prueba del

¹⁹⁵² Teófanos: AM 6133, 342.

¹⁹⁵³ Miguel el Sirio: II, XI, § VIII, p. 431; Bar Hebraeus: p. 97.

¹⁹⁵⁴ G. STRENZIOK, «Azd», *EF*², 1, pp. 811-813.

¹⁹⁵⁵ Al-Bal ur : II, 8.127, pp. 194-195.

¹⁹⁵⁶ V. CHRISTIDES, *The image of Cyprus...*, *op. cit.*, p. 22; J. LIROLA DELGADO, *El nacimiento...*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹⁵⁷ Teófanos: AM 6140, 343; Agapios: p. 455/195; Dionisio de Tel-Ma r : p. 102; Miguel el Sirio: II, XI, § X, pp. 441-442.

empleo de navíos romanos procedentes de los puertos fenicios como Trípoli, es la alusión de Dionisio de Tel-Ma r a que la flota que se hizo al mar era «invisible»¹⁹⁵⁹.

Este fue el primer ensayo de una fuerza naval islámica. El siguiente paso sería crear unas flotas autónomas, bajo el mando de los distintos emires, °Amr ibn al-° en Egipto y Mu° wiya ibn ab -Sufy n en Siria-Palestina, convirtiéndose en sendos poderes que amenazaban con romper cualquier lazo con el Califato de Medina, máxime cuando éste no contara con los apoyos y la fuerza suficientes como para contrarrestar a estos poderes. Las pretensiones del gobernador de Siria de crear una flota propia estaban encaminadas a una toma de Constantinopla sin depender se la concurrencia de otros caudillos sarracenos, especialmente el gobernador de Egipto, el único que podía ejercer como contrapeso y acabar con las aspiraciones de Mu° wiya de convertirse en el hombre fuerte de la *Umma* pasando por encima del propio califa °U m n. Para ello fue fundamental aprovechar las infraestructuras «heredadas» de la Romania. En ese sentido, el puerto de Trípoli funcionaría como la base para el germen de la flota siria¹⁹⁶⁰.

El relato de la tradición islámica viene a presentar una Trípoli completamente vacía, repoblada en parte –como se ha indicado– con judíos. Esta imagen queda desmentida por las fuentes de la tradición contraria, romanas y siríacas. Según estas tradiciones, aún había una parte importante de la población indígena asentada en la ciudad. Y se puede atisbar a través de la anécdota de los dos hermanos que lideraron el asalto a una prisión donde se hacinaba un buen número de prisioneros romanos con los que asesinaron al gobernador musulmán de la plaza y quemaron la flota antes de huir a Constantinopla, ca. 654-655. Dependiendo de la procedencia del autor de la crónica, varían algunos detalles de gran relevancia, aunque haya un poso común. Ya es interesante que se aluda a estos dos hermanos como «hijos de Bucinator», en un caso claro de confundir el cargo con un nombre propio. El *bucinator* era el corneta en el ejército romano, el encargado de transmitir las órdenes de los oficiales a la tropa¹⁹⁶¹. Ya el hecho de resaltar estar filiación, indica el peso de este personaje como miembro de la guarnición local, que habrían heredado sus hijos.

Pero lo realmente interesante del caso está en las diferencias entre los relatos. Teófanos el Confesor hace especial hincapié en la fe cristiana de estos dos hermanos; se trata de dos personajes que se mueven por convicciones religiosas¹⁹⁶², buscando equipararlos con los mártires. Se busca presentar la acción como algo movido por la Divina Providencia, en la línea del discurso oficial promovido desde el centro político, buscando reforzar la identidad greco-ortodoxa como la única capaz de hacer frente a los árabo-musulmanes, llevándolo al plano del enfrentamiento ideológico/religioso. Pero la percepción de los acontecimientos cambia cuando no se escribe desde la oficialidad constantinopolitana. En las crónicas cristianas escritas en árabe, en el medio islámico, no existen este tipo de ataduras. Es por este motivo por el cual Agapios informa de que ambos hermanos «estaban al servicio de los árabes»¹⁹⁶³. Formaban parte de esa gran mayoría de la población que no quiso o no pudo huir cuando la ciudad fue conquistada por Mu° wiya y entraron al servicio de la nueva administración. Los «hijos del *bucinator*» (¿junto con el padre?) pasarían a formar parte del ejército del gobernador de Siria, como sucedió en otros muchos casos.

Agapios no alude al celo religioso de manera abierta como el desencadenante de la acción,

¹⁹⁵⁸ Apud J. LIROLA DELGADO, *El nacimiento...*, op. cit., pp. 70-73; L. CAETANI, *Annali...*, op. cit., 7, §11-§33, pp. 222-231.

¹⁹⁵⁹ Dionisio de Tel-Ma r : p. 173.

¹⁹⁶⁰ Teófanos: AM 6146, 345; Agapios: p. 483/223; Dionisio de Tel-Ma r : § 93, p. 173.

¹⁹⁶¹ E. MAGAÑA ORUE ; J. RODRIGUEZ GONZALEZ y J. I. DE LA TORRE RODRIGUEZ, *Emperador Mauricio. Strategikon*, Madrid, 2014 [cit. Mauricio], Mauricio: II, § 17, p. 115.

¹⁹⁶² Teófanos: AM 6146, 345. Es el mismo relato, aunque con menos detalles, que recoge Miguel el Sirio en su crónica [vid.: II, XI, § XI, p. 445]

¹⁹⁶³ Agapios: p. 483/223.

sino que «viendo los preparativos de Mu^c wiya, fueron presa de la irritación y la cólera»¹⁹⁶⁴. Esta reacción indicaría que el Califato aún no estaba firmemente asentado; que la conquista islámica no había roto definitivamente los lazos entre la Romanía y las provincias sirias. La situación en la que se encontraban era vista como algo reversible, lo que lleva a de nuevo a la inestabilidad de ciertas posiciones cercanas a la frontera romana. Por la información que dan los cronistas que recogen el hecho, no se puede establecer el origen étnico de estos personajes, aunque podamos especular con un origen tripolitano. Es muy arriesgado afirmar que se trate de griegos o sirios con las pruebas de las que se dispone.

Esto lleva de nuevo al relato de al-Bal^{ur}, a cómo la ciudad quedó vacía, una aparente exageración del cronista iraquí que lo que vendría a indicarnos sería la huida de la elite local. Habrían sido ellos, junto con una parte del ejército (de ahí que señale expresamente el abandono de las fortificaciones), los que pudieron embarcar en los navíos enviados por el emperador para evacuar la plaza. No había nadie con quien poder negociar la entrega de la ciudad y por ello no se menciona en las fuentes islámicas ningún pacto de capitulación. Esto dejaría a los pobladores de Trípoli/A^rbulus en una situación un tanto comprometida con respecto a los musulmanes: las reglas de convivencia entre conquistadores y conquistados no estaban establecidas. La situación de los cristianos vino marcada por las apetencias de los sucesivos emires. Dionisio de Tel-Ma^r dice que la flota que se estaba preparando en Trípoli fue puesta bajo el mando de Ab^l-A^cwar al-Sulam¹⁹⁶⁵, que se había destacado en el ataque contra Chipre. Este personaje estaba emparentado con Mu^c wiya y era hijo de una cristiana y un miembro del clan mecano los Qurayš, por tanto, perteneciente a la aristocracia árabe pre-islámica. Pero lo más destacado de este personaje es su participación en el censo de campesinos (*ár. fallās*) cristianos de toda Siria-Palestina para una nueva distribución de los impuestos hacia 668-669 d.C., años después de su estancia en Fenicia¹⁹⁶⁶. A parte de esto, no hay más datos que permitan conocer algo más de la situación de la población conquistada en Trípoli. Nos movemos entre silencios y sobreentendidos.

¹⁹⁶⁴ Agapios: p. 483/223.

¹⁹⁶⁵ Dionisio de Tel-Ma^r : § 101, p. 179.

¹⁹⁶⁶ Miguel el Sirio: II, XI, § XII, p. 450; H. LAMMENS, «Ab^l-A^cwar al-Sulam », *ET*², 1 (1986), p. 108.

CAPÍTULO VI

COPTOS, MELQUITAS Y MUSULMANES DURANTE LA CONQUISTA ISLÁMICA DE EGIPTO

El término «copto» es un término meramente cultural, ya que hace referencia al uso de una lengua determinada, en un Imperio como el romano oriental en el que se daba la *diglosia*: griego culto que convivía con el griego popular. Además, el griego era la lengua de una elite urbana, mientras que el uso de otras lenguas se daba en las zonas más alejadas de las ciudades. En el caso concreto de Egipto, la mayor parte de la población greco-hablante se hallaba en torno a Alejandría, empleada en la administración civil, militar o eclesiástica. Además, era la lengua franca en la que se entendían la mayoría de los comerciantes del Mediterráneo oriental. Por su parte, el copto era la lengua empleada por el pueblo en su vida cotidiana, cuyo predominio se daba fundamentalmente en las áreas rurales.

Y sin embargo, con la voz «copto» no estaríamos describiendo ni una situación social, ni religiosa. El copto no es el campesino del Alto Egipto por contraposición al alejandrino; ni alude tampoco a la pertenencia a una Iglesia. Además de nombrar a una cultura concreta, hace referencia a un grupo étnico, el de los descendientes cristianizados de la población egipcia de los tiempos de los faraones. La diferencias religiosas eran leídas en clave étnica, algo que se trasladó al período islámico, en el que los egipcios eran «aquellos de pelo rizado» frente a los árabes. Si se quiere, se puede establecer una división en base a los dos dialectos del copto: el sahídico, hablado en el Alto Egipto, y el bohairico del Bajo. El hecho de tratarse de una cuestión étnico-cultural lo demuestra la propia etimología de la palabra. «Copto» es la corrupción árabe del griego *Aigypsoi* <egipcios, que a su vez es la adaptación fonética del egipcio antiguo *Ha-Ka-Ptah* <el templo del dios Ptah, Menfis. El uso de este término sólo sería adecuado para hablar de los cristianos egipcios bajo el Islam y no para referirse al período romano.

1. ¿CONDominio ÁRABO-ROMANO SOBRE EGIPTO?

El papiro *Paramone 18* ha sido recientemente objeto de debate en torno a la fecha de su composición. En este documento se recoge el arrendamiento de un viñedo en Hermópolis/Ašm nain que inicialmente fue fechado durante la dominación persa de Egipto, pero finalmente se reconsideraron determinados aspectos del documento. Fue determinante la corrección de la indicción. Este dato no podía leerse correctamente en el documento y la (re)construcción que se hizo dio como resultado que se datara en la 9ª, que correspondía al año 620/621. No obstante, tal y como se señala en sendos artículos publicados al respecto en 2010, es impensable esta fecha dados los nombres de los emperadores que aparecen en el papiro. La indicción que ellos proponen es la 15ª indicción de una nueva era, es decir posterior a la dominación sasaní. Esto es lo que ha llevado a pensar que el *P. Paramone 18* sea el primer documento en el que se haga referencia al gobierno árabe en Egipto, fechado *ca.* 641, en el mes de Thoth (entre 29 agosto-27 septiembre). Vendría a coincidir con la información aportada por Juan de Nikiu en su *Historia*, al afirmar que la conquista efectiva de Egipto comenzó durante el verano del décimo quinto año del ciclo, la 15ª indicción, al cruzar el río Nilo¹⁹⁶⁷.

Escrito en griego, en el *P. Paramone 18* destacan tres aspectos:

¹⁹⁶⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXV, pp. 441-442; Charles, CXV.1-2, pp. 183.

1-.	ê ì ñ	[...]	1-Durante el gobierno [...]
2-.		ì	2- Flavio Heraclio y Heracleonas.
3-.	ě	3- 1 ^{er} año del ¿mismo? gobierno ¹⁹⁶⁸ .

Consideraciones de tipo cronológico o acerca de los emperadores gobernantes en las que no se entrarán, la clave es el uso de la palabra / . Muchos son los ejemplos en la literatura bizantina en los que aparece este término para referirse a los períodos de regencia; por ello, lo más lógico sea pensar que la nueva administración a la que se refiere el *Paramone 18* sea la de Martina¹⁹⁶⁹ que se desarrolló entre los meses de mayo (tras la muerte de Constante II y la subida al trono de Heracleonas) y noviembre de 641 (cuando madre e hijo fueron depuestos y mutilados)¹⁹⁷⁰. No obstante, existe una segunda hipótesis según la cual ese correspondería al de ^cAmr ibn al-^c, es decir, que ese primer año al que se refiere el papiro es el del gobierno islámico en Egipto, mencionándose el nombre de los emperadores como un mero formulismo¹⁹⁷¹.

El empleo de esta palabra, si se refiere al general árabe –como parece indicar–, plantea un interrogante sobre el carácter de la «conquista». ¿^cAmr ibn al-^c como un delegado del emperador, un «pagarca»? ¿A qué tipo de pacto se había llegado en Hermópolis?

En este sentido, es muy interesante la información aportada por otro papiro fechado a comienzos del año 643 en el que a ^cAmr ibn al-^c se le da el título griego de μ que también se les otorgaba a los gobernadores de Palestina¹⁹⁷². Este cargo era el equivalente griego al romano *consul*, con el sentido de consejero, aconsejar, decidir, comandar¹⁹⁷³. De ahí que se pensara de inmediato que se trataba de la traducción al griego del árabe *am r*, si bien lo cierto es que no es éste un término que en las fuentes romanas aparezca transcrito: $\acute{\alpha}\mu \tilde{\alpha}$ ¹⁹⁷⁴.

La opción que propone F. Morelli en su artículo es la identificación bien con el *ib* o el *muš r*, inclinándose por esta última interpretación, por el sentido de la raíz *š r*, «aconsejar», «indicar», y por extensión «comandar», mucho más cercano, como se ha indicado, al *symbolos*¹⁹⁷⁵. Sea una u otra su equivalencia, lo que deja entrever con su uso es la existencia de un gobierno colegiado, de algo similar a un Senado, salvando todas las distancias que se quieran, establecido en las ciudades conquistadas, tanto en Egipto como en Siria-Palestina, del que el *condottiero* sarraceno podría ser cabeza. Esto que *a priori* parece un debate propio de filólogos, puede y debe ayudar a esclarecer el papel desempeñado por ^cAmr ibn al-^c; cuál era realmente su autoridad, llevando de este modo al segundo de los interrogantes antes planteado.

La información aportada por el papiro *Paramone 18* abre la posibilidad de una reinterpretación de las fuentes romanas que tratan algunos aspectos de la conquista islámica de Egipto. Concretamente el modo en el que el patriarca Nicéforo se refiere a Ibn al-^c en su *Historia Breve*. Al emplear el título *filarca*¹⁹⁷⁶ pone de manifiesto que se trataba del caudillo de unos *foederati* de la Romania al que le correspondería el título de *patricio*¹⁹⁷⁷ lo que pondría al

¹⁹⁶⁸ N. GONIS, «P. *Paramone 18*: Emperors, conquerors and vassals», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 173 (2010), pp. 133-135; F. MORELLI, «^cAmr e Martina: la reggenza di un'imperatrice o l'amministrazione araba d'Egitto», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 173 (2010), pp. 136-157, espec. 136; Ph. BOOTH, «The Muslim Conquest of Egypt reconsidered», en C. Zuckerman (ed.), *Constructing the seventh century* (Travaux et Mémoires 17) París, 2013, pp. 639-670, espec. 639.

¹⁹⁶⁹ F. MORELLI, «^cAmr e Martina...», *op. cit.*, pp. 139-141.

¹⁹⁷⁰ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, pp. 226-227.

¹⁹⁷¹ F. MORELLI, «^cAmr e Martina...», *op. cit.*, p. 143.

¹⁹⁷² *Id.*, «Consiglieri e comandanti: i titoli del governatore arabo d'Egitto *symbolos* e *am r*», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 173 (2010), pp. 158-166, espec. 160.

¹⁹⁷³ F. MORELLI, «Consiglieri e comandanti...», *op. cit.*, p. 159.

¹⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁹⁷⁶ Nicéforo: § 23: «[...] Ambros, filarca de los sarracenos».

¹⁹⁷⁷ *ODB*, vol. III, p. 1672.

general árabe dentro de la órbita de Constantinopla. Teniendo en cuenta este dato, es lógico pensar que el *Paramone 18* se esté refiriendo a la administración delegada de °Amr sobre Hermópolis, en nombre de los emperadores romanos y no en el de los califas de Medina, al menos en un primer momento.

Igual que se viera anteriormente para el caso de la ciudad de Chalcis, en Ašm nain es también muy probable que estemos ante otro ejemplo de *hospitalitas* y que °Amr ibn al-° quedara como responsable de la administración de la ciudad, del mismo modo que otros caudillos bárbaros se habían hecho con el control de las urbes en el Occidente romano durante el siglo V d.C., especialmente del cobro de los impuestos. Esta hipótesis lleva a pensar que lo que en un primer momento buscó el patriarca melquita Ciro fue una asimilación de los árabes. No en vano, Nicéforo señala el ascendente que tenía el patriarca alejandrino sobre los sarracenos¹⁹⁷⁸. Es Ciro quien pretende incorporarlos a los resortes del poder romano, tal y como se había hecho con germanos como Estilicón.

A partir de esto no resulta tan chocante la alianza matrimonial entre el general sarraceno y la augusta, también recogida por Nicéforo¹⁹⁷⁹. La política que está siguiendo Ciro con el *symboloulos* sarraceno no es muy diferente a la seguida por la Romania con otros caudillos bárbaros. La cristianización es un arma de la diplomacia romana desde los tiempos de Justiniano¹⁹⁸⁰. Utilizando la terminología de Garth Fowden, a través del bautismo se buscaría introducir a estos sarracenos dentro del *commonwealth* romano-oriental¹⁹⁸¹. Esto está ligado al filo-cristianismo de Ibn al-° que se detecta en una fuente islámica tan temprana como la *S r t Ras l All h*, donde se afirma que °Amr aseguró que si Mu ammad lograba hacerse con el poder en La Meca, él prefería exiliarse junto al Negus de Abisinia¹⁹⁸², monarca monofisita. La cuestión del matrimonio de °Amr ibn al-° con la princesa romana no es baladí, ya que probablemente esté en la base, como se verá más adelante, para las tradiciones en torno a María la Copta y el Profeta.

En base a esta hipótesis, el primer pacto al que llegó el patriarca Ciro con los sarracenos hacia 636-637, tras la batalla de Yarm k, cobra una nueva dimensión. Hay unanimidad en afirmar que gracias al pago anual de 120.000-200.000 denarios, los árabes no atacaron Egipto durante tres años, hasta *ca.* 639-640, fechas en las que comenzaría la conquista efectiva del país del Nilo¹⁹⁸³. Esta política de apaciguamiento fue promovida por el propio Heraclio y estuvo condicionada por las circunstancias del momento: pérdida de Siria-Palestina y aislamiento de Egipto, por lo que su conquista se veía *a priori* como algo factible¹⁹⁸⁴. La tregua alcanzada por Ciro sirvió para reforzar las posiciones romanas en la frontera con los recién conquistados territorios palestinos. Es lo que deja entrever la alusión contenida en la *Crónica del zist n* al ejército acantonado en la zona y a la construcción de una muralla, lo cual enlaza con la información transmitida por Ibn al-Muqaffa° a la concentración de todas las tropas disponibles en Egipto¹⁹⁸⁵.

Una vez más, es la *Historia Breve* del patriarca Nicéforo la que ofrece algunos detalles acerca de estas negociaciones *ca.* 636-637. El pago del tributo recaería sobre el comercio,

¹⁹⁷⁸ Nicéforo: § 23.

¹⁹⁷⁹ Nicéforo: § 23.

¹⁹⁸⁰ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad...*, *op. cit.*, p. 185.

¹⁹⁸¹ Sobre el concepto de *commonwealth* aplicado al mundo tardo-antiguo, *vid.*: G. FOWDEN, *Before and after...*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁹⁸² Ibn Is q: 716, p. 484.

¹⁹⁸³ Teófanos: AM 6126, 338; Agapios: p. 212; Dionisio de Tel-Ma r : § 69, p. 158; Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 493; Miguel el Sirio: II, XI § VII, p. 425; E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 201.

¹⁹⁸⁴ P. M. SIJPESTEIJN, «The Arab conquest and the beginning of Muslim rule», en R. S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge, 2007, pp. 437-459, espec. 440.

¹⁹⁸⁵ Ch. F. ROBINSON, «The Conquest of Kh zist n: a historiographical reassessment», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67.1 (2004), pp. 14-39, espec. 39; Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 493.

señalando que «no disminuiría lo que se paga al emperador»¹⁹⁸⁶. Uno de los aspectos sobre los que se insiste es en los viajes comerciales que ^cAmr ibn al-^c hizo a Egipto durante el período de la *ahiliyya*, haciéndolo conocedor de las riquezas del país¹⁹⁸⁷, motivo por el cual no sería raro que se grave el comercio: a pesar de la dominación persa y el estado en el que se encontraba Levante a causa de la aparición de los árabes, la importancia económica de Egipto no se habría visto mermada. Se ha apuntado por parte de algunos investigadores que el estipendio a los sarracenos fue pagado a través de la creación de un impuesto para tal fin. Quienes afirman esto, apoyan su argumentación en el texto de *S w rus ibn al-Muqaffa^c*, en el cual el cronista del siglo X emplea la palabra árabe *baq*, refiriéndose a este tributo «como la cantidad impuesta a tanto por cabeza»¹⁹⁸⁸. Y es interesante el uso de esta palabra, ya que es una arabización del latín *pactum* y el griego *ἰζυα*, pero más allá de la curiosidad lingüística, su uso no es gratuito. El autor de la *Historia del Patriarcado...* podía haber utilizado el término *izya*, la «compensación», el impuesto *per capita* que se cobraba a los *imm s*¹⁹⁸⁹ en lugar de *baq*, que se empleaba para referirse al acuerdo al que llegaron los musulmanes con los nubios¹⁹⁹⁰. Sin embargo, el uso que hace de esta palabra el cronista no está reñido con el contexto jurídico islámico, sino con el helenístico-romano. El *baq*, el *pactum*, implicaba una reciprocidad entre las partes y por tanto se lleva a cabo desde una posición de igualdad y no entre vencedores y vencidos. En el caso que nos ocupa, era la no agresión por parte de los árabes y muy posiblemente también, enlazando con lo que sostiene Nicéforo, permitir la circulación de los mercaderes y sus mercancías a cambio de una cantidad que oscilaría entre los 120.000 y los 200.000 denarios, como ya se ha señalado.

Como se puede colegir de lo expuesto hasta el momento, todo parece indicar que hubo un primer momento en el cual la invasión árabe –quizás para estos primeros compases sea prematuro hablar de conquista– fue vista como un movimiento de población más y por ello se procedió con una política similar a la seguida con otros pueblos como las tribus germánicas o los eslavos. Las fuentes apuntan a una política de *hospitalitas* junto a una asimilación de la elite sarracena a la romana/egipcia. Así pues, la figura de ^cAmr ibn al-^c se perfilaría como la de un árabe romanizado adornado con títulos oficiales de la Romania, mucho más cerca de Constantinopla que de Medina, en tanto que *foederati* del Imperio. Este punto lleva a interrogarnos acerca de la posición de los *am r al-mu^cmin n* (comandante de los creyentes) que se sucedieron entre *ca.* 632-661; si fueron éstos unos líderes políticos o se trató tan sólo de una figura religiosa dotada de un cierto carisma, una suerte de patriarca.

Este pragmatismo político del que hicieron gala tanto *Ciro* como *Heraclio* en un primer momento se vino por tierra como consecuencia de los enfrentamientos internos en el seno de la elite melquita de Alejandría. Fueron éstos los que explican la ruptura de la alianza entre ^cAmr y *Ciro*. La defenestración del patriarca vino precedida por una denuncia ante el emperador, según la cual *Ciro* estaba pagando a los árabes cuando no era necesario hacerlo, privando al Imperio de unos recursos que podían destinarse al esfuerzo de guerra contra los invasores¹⁹⁹¹. La acusación pudo partir del entorno de *Domenciano*, duque y *augustal* (*¿praeses?*) de *Arcadia*¹⁹⁹², quien estaba enemistado con *Ciro*¹⁹⁹³. En todo caso, se trató de una maniobra orquestada por los partidarios del enfrentamiento armado contra los árabes que se deshacían así de la cabeza

¹⁹⁸⁶ Nicéforo: § 23.

¹⁹⁸⁷ *Ab il* : p. 75.

¹⁹⁸⁸ Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 493.

¹⁹⁸⁹ Cl. CAHEN; H. INALCIK y P. HARDI, «*Djizya*», *EP*, 2 (1991), pp. 559-567.

¹⁹⁹⁰ F. LØKKEGAARD, «*Ba* », *EP*, 1 (1986), p. 966.

¹⁹⁹¹ Teófanos: AM 6126, 338; Agapíos: p. 212; Dionisio de Tel-Ma r : § 69, p. 158; Miguel el Sirio: II, XI § VII, p. 425. Para el patriarca jacobita de Antioquía, la maniobra contra *Ciro* se debió sobre todo al «espíritu detestable de los romanos».

¹⁹⁹² Sobre este personaje, *PLRE*, IIIA: «*Domentianus*», pp. 408-409.

¹⁹⁹³ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 450; Charles, CXIX.15, p. 190.

visible de la facción «pactista». En cuestión de pocos meses se dieron dos situaciones análogas: primero Ciro y más adelante Pirro (invierno-primavera 641) fueron depuestos de sus respectivas sedes para ser llamados de nuevo a ocupar los solios de Alejandría y Constantinopla, respectivamente¹⁹⁹⁴. Pero hay una cuestión de fondo que permite establecer una diferenciación entre ambas situaciones. En el caso de Pirro, fue despojado de la dignidad patriarcal y se nombró a un sucesor, Pablo II (641-653), extremo que no se dio con Ciro. Cuando éste se vio forzado a dejar Alejandría, seguía siendo el patriarca legítimo, como lo prueba el hecho de que no se nombrara un sustituto, sino que se mantuviera la situación de interinidad, encargándose de la administración de la sede a Jorge, de quien Juan de Nikiu dice que fue nombrado por Heraclio y gozó de la protección del gobernador Anastasio en atención a su edad¹⁹⁹⁵.

La denuncia contra Ciro y su deposición y exilio ordenada por Heraclio va más allá de la supuesta traición política y tendría que ver con la concepción ideológica que imperaba en la Romanía. Se trataba de una «cultura exegetica», del comentario e interpretación del pasado, que adquiere una relevancia fundamental; de ahí que una de las principales características que se pueden apreciar sean las proyecciones del presente hacia ese pasado.

Como se recordará, unos de los pilares principales que sustentaban toda la arquitectura del poder era la *ortodoxia*, un orden sacrosanto que implicaba unos rituales, unas formas de actuar sobre la base de una tradición que dejaba poco margen para la adaptación a las nuevas circunstancias. En cierto modo, lo que habría hecho el patriarca Ciro era tomar la iniciativa al actuar más allá de las órdenes del emperador, constituyendo, por tanto, una quiebra de esa estabilidad al romper con lo establecido por la costumbre. Habría entendido la novedad que representaba *Amr ibn al-As* y, tomado la iniciativa, en un intento por establecer un sistema de relaciones con los sarracenos más allá del esquema dictado por lo que se conocía de ellos. Es ese apego a las tradiciones lo que en cierto modo vendría a explicar el triunfo de los árabes en Egipto, ya que habría producido una falta de respuesta en las autoridades romanas, incapaces de hacer frente a un nuevo enemigo, que no se comportaba como los anteriores, léase los persas. Con los manuales militares en la mano, los oficiales del ejército eran incapaces de encontrar un modo eficaz de hacerles frente. Ese apego al pasado como única fuente de conocimiento legítimo que impide o al menos dificulta otro tipo de respuestas habría de pesar enormemente en el modo en que los romanos hicieron frente a los árabes. Esto explicaría, en buena medida, las proyecciones que desde el presente hicieron hacia el pasado muchos de los cronistas cristianos –un rasgo que heredarían los musulmanes– para explicar ciertos comportamientos adoptados durante esta etapa de conquista.

Una cuestión que se presenta como ineludible en todo el devenir de los acontecimientos de la primera mitad del siglo VII, es la legitimidad del poder del emperador de Constantinopla, puesta en entredicho por la cuestión monotelita, pero sobre todo por el interregno que había supuesto el gobierno sasaní en Egipto. Durante el período que se abrió con la conquista de Šaharbarz en 617, se mantuvo el control nominal del emperador Heraclio pero como vasallo de Cosroes II¹⁹⁹⁶, lo cual situaba al soberano romano en una posición subordinada con respecto al persa. Por otra parte, desde que Diocleciano lo visitara en dos ocasiones (296-297 y 302), ningún emperador había puesto un pie en Egipto. Esto entra en contradicción con el hecho de que estuvo en la primera línea de los problemas políticos y religiosos del mundo tardoantiguo y proto-bizantino¹⁹⁹⁷. Es curioso cómo después de ir en triunfo para reponer las reliquias robadas por los persas de Jerusalén (ca. 630) como un medio de afianzar y (re)construir la legitimidad

¹⁹⁹⁴ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 208 y ss.

¹⁹⁹⁵ Juan de Nikiu: § CXX, p. 454.

¹⁹⁹⁶ B. PALME, «The imperial presence: Government and Army», en R. S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine...*, *op. cit.*, pp. 244-270, espec. 265.

¹⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 244.

perdida por la invasión, Heraclio cometiera el error de no hacer lo mismo en Egipto. Esta actitud –como señala Walter E. Kaegi– quizás tenga que ver con el hecho de que el emperador careciera de redes clientelares en el país norteafricano más allá de lo logrado por su primo Nicetas¹⁹⁹⁸.

La llegada de Ciro a Alejandría puso en marcha una nueva dinámica que venía a romper con lo que había sido la norma en Egipto. Desde las reformas emprendidas por Diocleciano, Egipto estaba dividido en 6 provincias: Aegyptus, Augustamnica, Arcadia, Tebaida, Libia Superior (Pentápolis) y Libia Inferior (Libia Sicca)¹⁹⁹⁹. Al frente de ellas estaba un *praeses*, salvo para el caso de Augustamnica, con un *corrector*, y sobre todos ellos, el *praefectus Augustalis*. Incluso el mando de las tropas acantonadas en la provincia estaba dividido entre el *Comes militi Aegypti* para la región del Bajo Egipto²⁰⁰⁰ y el *Dux Thebaidos* para la del Alto²⁰⁰¹. Esta división del mando buscaba impedir la concentración del poder militar en una sola persona, alejando de este modo cualquier tentativa de alzarse en armas contra el emperador o proclamar la secesión de Egipto, con lo que se privaría al Imperio de su principal centro de abastecimiento. Por este mismo motivo, la separación entre las funciones civiles y militares era más nítida en el caso egipcio que en el resto de provincias romanas.

Esta tendencia sólo se rompería después de la restauración heracliana tras 629-630, quizás como una reacción contra todo aquello que había posibilitado la ocupación persa desde 617-619²⁰⁰². El patriarca monotelita nombrado por Heraclio concentró en su persona el poder político y eclesiástico, concentración de poderes que quedó puesta de manifiesto por el modo en el que Ciro hizo su entrada en Alejandría. Según relatan las fuentes siríacas, calzaba el chapín rojo propio de los emperadores (poder cívico militar) y la sandalia del monje (el Patriarcado)²⁰⁰³. La entrada en escena de Ciro se hizo a costa de mermar el poder de la aristocracia terrateniente tradicional egipcia, que se vio desplazada en el ejercicio del gobierno, añadiendo un elemento más de inestabilidad. Es lógico que muchos de quienes se vieron despojados de unos cargos lucrativos²⁰⁰⁴ se resistieran a la nueva realidad política impuesta desde Constantinopla y maniobraran para acabar con el patriarca. ^cAmr ibn al-^c no sería visto sólo como un «libertador» en el plano religioso, sino (y sobre todo) como el artífice de una vuelta atrás en el reparto del poder.

La otra institución a tener en cuenta para comprender la situación en Egipto es **el ejército** y no podemos pensar que se trataba de tropas de élite²⁰⁰⁵: la provincia, aunque fuera la más rica y hubiera algunos disturbios en ciudades como Alejandría o problemas en las fronteras con los blemios, no tenía la misma entidad que, por ejemplo, los Balcanes presionados por las tribus eslavas, o el Asia Menor, a merced de persas o árabes. Las tropas de elite se encontraban allí donde se hallaba el emperador, generalmente acuarteladas en Constantinopla²⁰⁰⁶. Hay una

¹⁹⁹⁸ W. E. KAEGI, «Egypt on the eve of the Muslim conquest», en C. F. Petry, *The Cambridge History of Egypt*. Cambridge, 1998, vol. 1: *Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 34-61, espec. 42.

¹⁹⁹⁹ O. SEEK, *Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum*. Berlín, 1896 [cit.: *Not. Dig.*], *Not. Dig.*: § XXIII. Para las sucesivas divisiones administrativas de Egipto durante la Antigüedad Tardía, vid. R. S. BAGNALL, *Egypt...*, *op. cit.*, pp. 63-64.

²⁰⁰⁰ *Not. Dig.*: § XXVII.

²⁰⁰¹ *Not. Dig.*: § XXXI. Para ambos cargos: B. PALME, «The imperial presence...», *op. cit.*, p. 245.

²⁰⁰² B. PALME, «The imperial presence...», *op. cit.*, pp. 246-247.

²⁰⁰³ Dionisio de Tel-Ma r : § 69, p. 158; Miguel el Sirio: II, XI § IX, pp. 432-433.

²⁰⁰⁴ La mayoría de los *pagarcas*, provenían de sus regiones de origen. A partir del siglo VI se incrementó el número de miembros de la elite local que alcanzaban los altos puestos de la administración provincial [B. Palme, «The imperial presence», p. 250]. No obstante, los cargos de *praefectus Augustalis* y *Comes Aegypti* eran nombrados directamente por el emperador entre los *agentes in rebus* con el fin de asegurarse la lealtad de la institución. Ambos rendían cuentas directamente ante el *magister officiorum* [B. Palme, «The imperial presence...», *op. cit.*, pp. 254-255].

²⁰⁰⁵ W. E. KAEGI, «Egypt on the eve...», *op. cit.*, p. 38.

²⁰⁰⁶ R. ALSTON, *Soldier and society...*, *op. cit.*, p. 144.

discusión abierta acerca del origen de estas tropas. Autores como A. J. Butler sostienen que los coptos no tuvieron participación alguna en el ejército, aunque reconoce que los textos árabes no ayudan a la distinción. Cuando los cronistas musulmanes se refieren al ejército lo hacen bajo el término genérico de *r m*. Esto que debería servir para introducir un matiz, a Butler le da pie para exonerar a los coptos basándose en el odio que sentía por ellos ²⁰⁰⁷. Sin embargo, otros historiadores optan por todo lo contrario y apunta a que el ejército romano reclutaba a sus efectivos entre los provinciales²⁰⁰⁸. Como argumenta R. Alston en su estudio sobre las tropas romanas en Egipto, la enorme dispersión de los fuertes por el territorio favorecía que las guarniciones fueran reclutadas entre las comunidades de los alrededores y que los oficiales al mando acabaran integrándose en la vida social de las localidades en las que estaban destinados²⁰⁰⁹. Las derrotas a manos de los árabes que tuvieron lugar en 634-637 provocaron cambios en la composición del ejército romano en Egipto, ya que –como ha señalado W. E. Kaegi– muchos de los soldados de Siria-Palestina pasaron a la provincia norteafricana, aunque no sepamos su número²⁰¹⁰.

Los soldados, especialmente los oficiales superiores, eran el nexo de unión entre el emperador –las leyes promulgadas– y la población egipcia. Entre los siglos V-VII, muchos campesinos acudían a las cortes del *dux* o el *comes* para pedir justicia, si bien esto último no debe llevar a pensar en una usurpación de las funciones civiles por parte de los militares: la mayoría de los testimonios papirológicos así lo indican²⁰¹¹. Hubo una asimilación entre el ejército y las estructuras locales de poder, lo que contribuyó a que con el tiempo dejara de ser visto como un nexo de unión entre la *ch ra* y el emperador, para pasar a ser uno más de las facciones en liza. Y aunque entre los *limitanei* se observa cierta imbricación en las actividades económicas de la zona en la que se hallan, no hay pruebas de que los oficiales superiores de dichas unidades fueran grandes terratenientes, aunque tampoco pertenecían a los sectores más pobres. Podríamos afirmar que formaban –valga el anacronismo– una suerte de clase media²⁰¹². La proporción de militares en Egipto se ha establecido en torno al 0,5-0,8% de una población que se estima en torno a 4.750.000 de habitantes, lo que lleva a un número de 47.500 efectivos aproximadamente. Desde Diocleciano, el abastecimiento de las tropas dependía de la producción agrícola. El alojamiento de soldados en casas particulares sólo se daba en contadas ocasiones, como en la situación de emergencia que dibujó la invasión sarracena, y las levas eran una función de las curias locales para mantener las milicias²⁰¹³. Más que un origen autóctono o foráneo, el origen de las disensiones pudo haber sido –como se vio en Damasco– la obligación de mantener a las tropas.

No obstante, como se viene sosteniendo, habría que introducir algunos matices derivados de las circunstancias para explicar las reticencias de los egipcios ante el ejército que debía hacer frente a los árabes. La situación de emergencia en la que se encontraba Egipto causada por las razias de ^cAmr ibn al-^c y sus tropas, forzaron el envío de contingentes de otras provincias. El caso más conocido, por la repercusión que tuvo más adelante, fue la fallida orden dada al duque Pedro de Numidia para que acudiera en ayuda de Egipto. Esto vendría a romper con la imagen de una defensa exclusiva de tropas egipcias. La llegada de soldados foráneos

²⁰⁰⁷ A. J. BUTLER, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*. Nueva York, 1978, p. 252.

²⁰⁰⁸ R. HAENSCH, «The Roman Army in Egypt» en Ch. Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 2012, pp. 68-82, espec. 72-73; V. CHRISTIDES, «Religious and social Rivalries in Byzantine Egypt on the eve of, and during the Arab Conquest (ca. 639-640 BCE-ca. 645-646 BCE)». *Pharos Journal of Theology*, 97 (2016), pp. 1-11, espec. 2.

²⁰⁰⁹ R. ALSTON, *Soldier and societ...*, *op. cit.*, pp. 147-148.

²⁰¹⁰ W. E. KAEGI, «Egypt on the eve...», *op. cit.*, p. 46.

²⁰¹¹ B. PALME, «The imperial presence...», *op. cit.*, pp. 256-257.

²⁰¹² R. ALSTON, *Soldier and society...*, *op. cit.*, p. 148.

²⁰¹³ B. PALME, «The imperial presence...», *op. cit.*, pp. 261-262.

podría haber sido vista como un elemento más de desestabilización; una competencia para quienes ya estaban acuartelados. Podríamos ir un paso más y plantear la posibilidad de que se decretara por parte de las autoridades alejandrinas –Ciro– el hospedaje y mantenimiento de estos contingentes a costa de las curias locales. Es lo más probable que sucediera si nos atenemos al testimonio de Juan de Nikiu acerca de los excesos cometidos por los romanos en Babilonia, dejando de lado cualquier consideración religiosa.

La figura del patriarca Cirio no fue controvertida sólo para los monofisitas, sino también para los ortodoxos, dado su papel como principal exponente de la política monotelita. Tal vez no se le haya dado la importancia que esta faceta parece haber tenido en la comprensión/evaluación de este personaje. Hay un pasaje en los *Anales* de Sa^c d/Eutiquio que llama la atención por lo confuso que resulta:

Al comienzo de su califato [i.e. °Umar ibn al- a b] fue hecho patriarca de Alejandría Jorge. Permaneció en la sede cuatro años. Cuando supo que los musulmanes habían derrotado a los romanos, que habían ocupado Palestina y se dirigían a Egipto, embarcó y huyó de Alejandría a Constantinopla. Después de él, la sede de Alejandría permaneció sin patriarca melquita durante noventa y siete años. Después de su marcha, fue nombrado Cirio. Era un maronita [i.e. monotelita], de la misma religión de Heraclio²⁰¹⁴.

Como fácilmente se puede colegir, para Sa^c d/Eutiquio –como para otros muchos melquitas– ni Cirio ni su sucesor, Pedro III, son considerados parte de la *traditio apostolica*, de la transmisión legítima del patriarcado, en tanto que son dos herejes cuya doctrina fue condenada en un Concilio ecuménico. Esta cesura en la sucesión patriarcal a partir de Cirio hace evidente la animadversión que suscitó su figura, pero sobre todo la política religiosa que auspició, levantando en su contra tanto a diotelitas como a monofisitas. En medio de una situación tan precaria e inestable, se explican muchas de las decisiones adoptadas por Cirio frente a los árabes.

Lo que mayores problemas plantea del relato de los *Anales* es la cronología. Según ésta, Jorge habría accedido al patriarcado *ca.* 634 –la indicación es, cuando menos, imprecisa– y lo dejaría *ca.* 638, cuando comenzaron las primeras presiones de °Amr ibn al-° sobre Egipto. Esto equivaldría a situar la llegada de Cirio a la sede del Nilo hacia 638-639, un desfase cronológico considerable, pero que tendría un componente simbólico: su llegada a Alejandría coincidiría con la promulgación de la *Ékthesis*. Según Teófanos, el patriarcado de Jorge habría durado 14 años, a contar desde el año 618-619 d.C.²⁰¹⁵, después de la marcha de Juan el Limosnero a Chipre (*ca.* 617), en donde morirá ese mismo año, extendiéndose hasta *ca.* 632-633, cuando ocuparía el solio Cirio de Fasis. Sin embargo, hay un desfase cronológico entre la era de la Encarnación alejandrina (la utilizada por Teófanos) y los años de la indicción de al menos un año, que se repite en los años de gobierno de los emperadores romanos y los soberanos persas. El año en que comenzó el patriarcado de Jorge corresponde al 10º año de gobierno de Heraclio, o lo que es lo mismo a partir de octubre de 620, y al 31º de Cosroes, que nos lleva al 620, fechas que se corresponderían a la VIIIª indicción²⁰¹⁶, extendiéndose su pontificado hasta 634 aproximadamente.

Jorge fue patriarca durante el gobierno persa, compartiendo con el monofisita Andrónico (616-622) cierto aire de transitoriedad²⁰¹⁷, como predecesores de dos de las figuras más

²⁰¹⁴ Eutiquio de Alejandría: p. 331.

²⁰¹⁵ Teófanos: AM 6111, 302.

²⁰¹⁶ Esta referencia cronológica se deduce de la entrada que Teófanos da para el año 6113 AM que corresponde a la Xª indicción (622 AD), *vid.*: Teófanos: AM 6113, 302.

²⁰¹⁷ Andrónico de Alejandría provenía de una familia de la aristocracia de esta ciudad en la que un primo suyo estuvo al frente del consejo [*vid.*: Severo de Hermópolis: II, § XIV, p. 484], del mismo modo que, como ya señalamos, Jorge también pertenecería a la elite melquita alejandrina.

importantes de sus respectivas facciones religiosas. Posiblemente no se habría producido ningún vacío en la sede melquita de Alejandría durante la ocupación persa, como ya indicamos. No podemos pasar por alto el patriarcado de Jorge, lo que lleva a poner en tela de juicio que fuera a finales de 629 cuando se produjera la llegada de Ciro a Alejandría. En la *Crónica de 1234* se fecha la salida de las tropas persas de la Romania en 941 AG [octubre 629-septiembre 630], 19º de Heraclio [octubre 629-octubre 630], 8º año de Mu ammad [mayo 629-abril 630]²⁰¹⁸, por lo que lo más probable es que la evacuación de dichas fuerzas se produjera en la primavera de 630, respetando el otoño-invierno de 629-630, aunque esto sólo sea una especulación por nuestra parte. Lo que ya no es una especulación es la ausencia en el relato de la *Crónica de 1234* de una mención que nos indique que fuera enviado Ciro en sustitución de Jorge en ese preciso instante. Se podría pensar en una destitución ordenada por Heraclio inmediatamente después de la salida de las tropas persas, para tratar de seguir manteniendo la relación entre ambos hechos, como un modo de simbolizar la recuperación del poder romano en Egipto. No obstante, choca con lo narrado por Teófanos: «Y cuando Jorge de Alejandría hubo muerto, fue enviado Ciro para ser el obispo de Alejandría»²⁰¹⁹, lo cual no sucedería hasta el año 23º de Heraclio (633-634), que además corresponde al 2º de Ab Bakr²⁰²⁰, que habría ocupado el califato a partir de la IVª indicción²⁰²¹, entre 631-632, corroborando la fecha dada para el final del patriarcado de Jorge en torno a 634. En la otra crónica siríaca, la de Miguel el Sirio, se dice:

Los calcedonianos tenían también en Alejandría un patriarca, que se llamaba Ciro. Cuando los romanos retomaron la ventaja sobre los persas, se apoderaron de Egipto y expulsaron a los persas; Ciro lanzó una persecución contra los fieles del lugar [i.e. los coptos monofisitas]²⁰²².

El patriarca jacobita de Antioquía no da ninguna fecha, lo que queda más o menos claro es la secuencia victoria romana-inicio de la persecución. El comienzo de esa «persecución contra los fieles» podría relacionarse con otro hecho, que nos permite tener un punto cronológico de apoyo. En torno al año 634, Máximo el Confesor había abandonado Alejandría, como lo prueba la carta enviada a Pedro, duque de la Numidia, que se hallaba en la ciudad egipcia. Allí fue donde recibió la orden de Heraclio de enviar tropas para hacer frente a los árabes, a la que haría caso omiso por instigación del monje²⁰²³. Tras la derrota de Anadain en el verano de 634, la frontera de Gaza habría quedado desprotegida frente a cualquier tentativa por parte de los sarracenos y de ahí que se enviaran a las tropas de Numidia para esa tarea. La duda que esto nos plantea, y estaría en relación con el origen de las tropas que conformaban el ejército romano en Egipto, es el porqué recurrir a los soldados africanos para proteger esta provincia. Tal vez por una cuestión de «confianza» por parte de Heraclio, quien tenía en África una de sus principales bases de apoyo frente a un Egipto revuelto en el que el poder romano no estaba del todo asentado después del *impasse* del gobierno sasaní. La desconfianza de los soldados y funcionarios enviados desde Constantinopla hacia los egipcios será una constante a lo largo de la conquista islámica, poniendo de manifiesto las diferencias y recelos entre los dos grupos. ¿Esas tropas numidias deberían servir también para asentar al patriarca-gobernador y con él al monoteísmo? Es una posibilidad que no podemos descartar, sobre todo por la respuesta que le dará Máximo al duque Pedro.

Esta actitud pondría de relieve el comienzo en esta fecha de esa «persecución», dado que la política religiosa auspiciada por Ciro a instancias de Heraclio no tuvo sólo como objetivo

²⁰¹⁸ *Crónica de 1234*: § CIII, p. 186.

²⁰¹⁹ Teófanos: AM 6121, 330.

²⁰²⁰ Teófanos: AM 6124, 336.

²⁰²¹ Teófanos: AM 6122, 335.

²⁰²² Miguel el Sirio: II, XI, § III, p. 411.

²⁰²³ *Relatio Motionis*: § 1 pp. 49-50.

vencer las reticencias de los monofisitas, sino también las de los melquitas diotelitas. Esta cronología concuerda con la dada por Teófanos en su *Crónica* y queda corroborada por la *Vida de Máximo* escrita en siríaco, según la cual, el patriarca Ciro habría participado en el sínodo de Chipre, *ca.* 634. Fue él quien trató de poner paz entre las facciones enfrentadas al afirmar que el sínodo no buscaba agitar la Iglesia, sino sólo refutar el error de Sofronio²⁰²⁴. Lo llamativo es que se ha incidido durante mucho tiempo en el conflicto entre monofisitas y melquitas, tomando a estos últimos como un todo homogéneo, dejando de lado la animadversión entre partidarios y detractores de la nueva doctrina político-religiosa auspiciada desde Constantinopla. Quizás esto se deba –una vez más– al uso acrítico de las fuentes, que en su casi totalidad provienen del campo monofisita; de ahí que hagan especial hincapié en la historia de su Iglesia y sea su punto de vista el que nos sirva para reconstruir los acontecimientos.

Volviendo al fragmento de Sa^c d/Eutiquio, podríamos argüir que hay una cierta confusión entre las figuras de Jorge y Ciro durante su primera etapa al frente del patriarcado de Alejandría. Quien fue nombrado patriarca a comienzos del califato de °Umar fuera Ciro, pero éste no habría emprendido la marcha de Alejandría a Constantinopla hasta *ca.* noviembre de 640, superando ampliamente esos 4 años. No obstante, más que hablar de un error del patriarca alejandrino, quizás deberíamos achacarlo a las tradiciones existentes entre los cristianos, en las que se basaría Sa^c d/Eutiquio para componer sus *Anales*. Una fuente que habría compartido con el patriarca Nicéforo de Constantinopla, quien ubica erróneamente la destitución de Ciro –el viaje de Alejandría a la Capital– entre la muerte del patriarca Sergio I y el nombramiento de Pirro en diciembre de 638²⁰²⁵, que sí entrarían dentro de ese lapso de tiempo del que habla en su obra el patriarca alejandrino del siglo X, atribuyendo al patriarca anterior hechos que corresponderían a Ciro.

Sin miedo a equivocarnos, por las evidencias que se pueden rastrear en las fuentes de las que disponemos, podemos afirmar que habría que matizar la idea de que los monofisitas fueron quienes se vieron más favorecidos en Egipto durante los primeros años de la dominación islámica. Hay que evaluar el grado de apoyo que recibieron otros grupos, como pudieron ser los monotelitas. La necesidad de matizar este postulado tradicional, encuentra su justificación en el hecho de que fueron los melquitas quienes continuaron al frente de la administración que heredaron los árabes. En una entrada de la *Crónica* de Teófanos el Confesor se lee:

En este año [i.e. 741-742], Cosmas, patriarca de Alejandría, junto con su rebaño volvieron a la ortodoxias desde la herejía monotelita que se había impuesto desde los tiempos de Ciro, obispo de Alejandría en tiempos de Heraclio²⁰²⁶.

Con el nombramiento de Cosmas I (*ca.* 741-768) se habría puesto pues fin a un largo período en el cual –según las fuentes– el solio patriarcal había quedado vacante. El último patriarca habría sido Pedro III (648/649-657/658), pero muchos melquitas diotelitas no lo reconocieron como tal precisamente por su adscripción al monotelismo. Uno de ellos es Eutiquio de Alejandría que sólo lo menciona con motivo de la excomunión de la que fue objeto este personaje, junto a Ciro, en el Concilio de Constantinopla II²⁰²⁷, aunque en las actas sólo se alude a la excomunión del patriarca Ciro de Alejandría²⁰²⁸. El que aparezca en una fuente del siglo X, pero en documentos oficiales del Concilio, hace pensar en el no reconocimiento de Pedro por parte del emperador de Constantinopla, en una situación más o menos análoga a la vivida en Roma, como se vio en el capítulo correspondiente. ¿Tendría sólo el plácet de °Amr

²⁰²⁴ *Vida siríaca de Máximo*: § 14, p. 317.

²⁰²⁵ Nicéforo: § 26; E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 208.

²⁰²⁶ Teófanos: AM 6234, 416.

²⁰²⁷ Eutiquio de Alejandría: p. 355.

²⁰²⁸ H. R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils of the undivided Church. Their canons and dogmatics decrees*, Nueva York, 1900, p. 808.

ibn al-^c y ^cAbd All h ibn Sa^cd? Hay una cuestión que, de la mano de esta, queda en el aire: ¿qué papel tuvo Pedro III y las disputas internas entre calcedoniados y entre éstos y los monofisitas, en el fracaso de la expedición de 646?

No obstante, es partir de 657/658 cuando se produjo el vacío en la sede patriarcal. La *sacra*, el documento por el cual el emperador convocaba al concilio, iba dirigida al presbítero Pedro, representante de la sede de Alejandría en Constantinopla, del mismo modo que le fue dirigida al representante de Jerusalén, el presbítero Jorge, que a su vez había sustituido – probablemente desde hacía poco tiempo– a Teodoro²⁰²⁹ en el puesto. Ambas sedes estaban vacantes en el momento de la convocatoria del Concilio²⁰³⁰. Para el caso de Jerusalén no hubo patriarca hasta el nombramiento de Anastasio II en algún momento posterior al año 680-681 y hasta 706, cuando se sabe que murió. Las razones por las que permaneció sin patriarca pudieron haber sido las luchas entre diotelitas y monotelitas, algo similar a lo que ocurriría en el caso alejandrino. La tardanza de casi un siglo en nombrar al sucesor de Pedro III indicaría la relativa fortaleza de la que gozaron los partidarios de la *Ekthesis* y el *Typos* en Egipto, poder que quizás debamos poner en relación con el favor del que gozaban por parte de los árabes, más que por un apoyo popular a la nueva doctrina. Por otro lado, el mantenimiento de las disputas más allá de la condena del monotelismo en Constantinopla-II pondría de manifiesto la independencia con la que actuaban los melquitas egipcios. Aunque no podamos hablar de desconexión por cuanto los lazos con la Romania siguieron vigentes, como lo demuestra la presencia del *apocrisario* alejandrino en la Capital.

Volviendo al período inmediatamente anterior a la conquista islámica, el conflicto entre monofisitas y melquitas podríamos llevarlo de la esfera meramente religiosa a la política, mezclándose ambos componentes. Como se irá viendo más adelante, de manera más detallada, cuando se analicen los casos particulares de los dos principales ciudades de Egipto: Babilonia y Alejandría, lo que indican las fuentes de las que disponemos (en este caso la principal de ellas es la *Historia del Patriarcado de Alejandría* de S w rus ibn al-Muqaffa^c) es la resistencia de un grupo que durante el tiempo de la ocupación sasani gozó de una tolerancia y grado de poder frente a la restauración de Heraclio y el monotelismo. Asimismo, muchos coptos habían ocupado el vacío dejado por los refugiados greco-parlantes que tras la evacuación de las tropas persas comenzaron a regresar, desplazando a los egipcios y reclamando sus antiguas prerrogativas. Tuvo que sentar muy mal ver cómo, quienes se marcharon huyendo de los persas, regresaban para acaparar todo el poder civil, militar y religioso; cómo la elite griega desplazaba a la copta y ambas quedaban a su vez subordinadas a los monotelitas. Era ante todo una lucha entre los grupos dirigentes, sin diferenciar entre las distintas sectas religiosas, en el marco urbano dado el alto grado de autonomía de las ciudades (fundamentalmente Alejandría, la gran ciudad egipcia y de todo el Mediterráneo oriental, con permiso de Constantinopla), autogestionadas, en la práctica, por sus propias autoridades. Se trata de un conflicto en el que los sentimientos religiosos fueron instrumentalizados por unos y otros, con el único fin de recabar el apoyo de los grupos urbanos, es decir, las facciones del hipódromo: los Verdes y los Azules. En el siglo VII no asistimos a ninguna novedad con respecto a lo que se vivió durante las querellas cristológicas o en la lucha contra el paganismo: la masa de partidarios de uno u otro bando, convenientemente fanatizada y pagados sus líderes por las cabezas de las facciones, eran lanzadas contra el enemigo.

Ahora bien, deberíamos dejar de pensar en los *demos* del hipódromo como un trasunto de los partidos políticos y más para el caso de las ciudades egipcias. El modelo organizativo de Constantinopla, tal y como fue descrito por Alan Cameron en *The Circus Factions*, no nos sirve

²⁰²⁹ *Ibid.*, p. 778; S. H. SKRESLET, *The Greeks...*, *op. cit.*, p. 63.

²⁰³⁰ Hecho del que se hace eco Sa^c d'Eutiquio en sus *Anales*, resaltando esta coincidencia: «Alejandría y Jerusalén no tenían en aquel tiempo (ca. 680-681) ningún patriarca y las dos sedes estaban vacantes», *vid.*: Eutiquio de Alejandría: p. 355.

para analizar lo que sucedió en el país del Nilo, según la respuesta dada por Jean Gascou sobre la base de la documentación papirológica. Llama la atención ver cómo un personaje de la talla de Apión, uno de los mayores latifundistas egipcios y miembro destacado del Senado constantinopolitano, apoyaba personalmente al *demos* de los Azules de la Capital porque era el equipo del emperador Justiniano, mientras que su *ἴδιον*, su familia, subvencionaba en Egipto a los Verdes, sobre todo teniendo en cuenta que este linaje había optado por la fe calcedoniana en el siglo VI²⁰³¹. Por tanto, la elección de equipo poco tenía que ver con la confesión religiosa de quienes lo apoyaban, aspecto sobre el cual volveremos más adelante.

Por la documentación conservada, parece ser que las instituciones municipales no hacían distinciones entre Azules y Verdes, dado que ambas facciones aparecen englobadas bajo un mismo término: *μῆτρος* (facción, parte). Los equipos del hipódromo poco o nada tendrían que ver con las querellas cristológicas y de ninguna manera pueden ser vistos como expresión de la divergencia religiosa/política. Los *μῆτρος* no eran instituciones oficiales, sino que representaban una división informal, que a su vez reflejaría una preferencia arbitraria de los individuos por este u otro equipo, sin ser tampoco un elemento de encuadre de la sociedad urbana sobre la base de ninguna creencia religiosa. Todos los autores cristianos, y en esto coinciden heterodoxos y ortodoxos, veían con igual aprensión el paganismo latente que había en muchas de las prácticas que rodeaban a los espectáculos circenses, como podía ser el culto a la *Fortuna*, la diosa Fortuna o los espectáculos de los mimos. Es alrededor de estos equipos deportivos donde se concentraban organizaciones más o menos lícitas de seguidores fanáticos, especie de *hooligans* del mundo tardoantiguo que llegado el momento, llevaban a las ciudades al borde del estallido.

Los *μῆτρος* deportivos aparecen claramente diferenciados de los *μῆτρος*, el «pueblo bajo» según es empleada esta voz en los textos que se han conservado de este período, especialmente en los escritos por Dióscoro de Afroditó. Serían estos *μῆτρος* quienes integrarían los *μῆτρος*. Dentro de la amalgama que conformaba ese estamento no-aristocrático se distingue un grupo que gozaba de una cierta fortuna, motivo por el que eran objeto de consideración por parte de los poderes municipales. Podemos verlos como una «elite informal» que ejercía algunas funciones subalternas. Eran los *μῆτρος*, que vendrían a añadir un escalafón más en las divisiones sociales del mundo urbano egipcio. Formaban asimismo un colegio situado en importancia por debajo de la curia municipal. Tenían asignada la recaudación de impuestos según los distritos, por lo que estas corporaciones se dividían la ciudad, formando dos corporaciones distintas que participaban en la vida municipal, con sus propias enseñas que los diferenciaban del resto del cuerpo urbano. Dado que las carreras del hipódromo eran una de las principales actividades públicas, es lógico que los *μῆτρος* se identificaran con el color de uno de los *μῆτρος* –Azul o Verde– y que éstos tuvieran un carácter topográfico, que identificara a cada una de las colaciones en las que se dividía la ciudad²⁰³².

El episodio martirial sufrido por la Iglesia ortodoxa copta (monofisita) parece que afectó fundamentalmente a sus cabezas dirigentes, es decir, que tuvo como principal objetivo a los obispos. Se refuerza así la idea de una lucha por el poder en las diferentes ciudades de Egipto. Mediante estas medidas, la imposición por la fuerza del monotelismo buscaba evitar la defección de las elites urbanas en un momento en el que se requerían, tras la guerra, todos los recursos y esfuerzos para recuperar económica y socialmente a la Romania. Está también en relación con esa política de reunificación de la autoridad de la que ya se ha hablado para evitar una derrota en términos semejantes a la sufrida ante las tropas sasaníes, en previsión de una posible reanudación de la guerra contra Persia. Había que contar, por un lado, con el mayor número de recursos posible; mientras que por otro, se tenían que evitar los condicionantes políticos que dieron lugar al colapso romano en Egipto entre 617-619. El envío de la *annona* se

²⁰³¹ J. GASCOU, «Institutions...», *op. cit.*, pp. 58-59, n. 35.

²⁰³² *Ibid.*, pp. 62-71.

interrumpió hacia 617 y en la VIª indicción (618), acabó la distribución de pan gratuito entre el pueblo constantinopolitano. Primero se cobró una tasa de «tres monedas por cada hogaza» y a partir del mes de agosto habría cesado el reparto según las fuentes²⁰³³. El patriarca Nicéforo es quien mejor describe el ambiente en el que se produjo el colapso egipcio y cómo se vivió en Constantinopla. Se trata del ciclo clásico de hambruna-epidemia en un contexto de guerra. Es posible que se trate de un rebrote de la peste de ca. 542 y la huida del emperador a Libia (África del Norte), tenga que ver con el hecho de ponerse a salvo junto con la corte²⁰³⁴. La Capital debía estar sumida en el descontento y es de suponer que la situación interna en Constantinopla sería bastante tensa: la población, si no amotinada, se hallaría al borde de la sublevación por la carestía. Así pues, no es de extrañar que en ese mismo año, Heraclio decidiera trasladar la capital de la Romania a Cartago²⁰³⁵. El objetivo que perseguía no era sólo huir de la presión de sasaníes y ávaro-eslavos que amenazaban la Capital, sino también de su propio pueblo hambriento. Constantinopla había dejado de ser un lugar seguro para él, por lo que trataba de buscar refugio allí donde tenía sus redes clientelares. Ese mismo pueblo sería el que le impedirá marcharse llegado el momento.

La imposición *manu militari* del centralismo y una nueva versión del cristianismo pareció dar sus frutos, al menos en apariencia. Cuenta S w rus ibn al-Muqaffa^c cómo algunos obispos abandonaron la causa de Benjamín y cita expresamente a Ciro de Nikiu y Víctor de Fayy m²⁰³⁶. Estos dos ejemplos hacen pensar en un sector de la Iglesia monofisita egipcia en desacuerdo con la línea política trazada por Benjamín de resistencia a ultranza. No serán casos aislados –como se verá más adelante en la ciudad de Babilonia de Egipto– lo que permite especular con la existencia entre los coptos monofisitas de determinados grupos que se habrían adherido al monotelismo como única vía para conservar propiedades y posición, en una actitud pragmática alejada de cualquier fanatismo.

Y sin embargo, los grandes campeones fueron precisamente los fanáticos pro-Benjamín, quizás en parte por la irrupción de ^cAmr ibn al- que puso punto y final a la dominación romana y por tanto, a la presencia de un poder político identificado con una de las facciones. Esa «victoria» de los monofisitas fue la causa que llevó a muchos a elaborar todo un corpus martirial en el que se ensalzara a estos nuevos héroes. Uno de los más destacados habría de ser Menas, lo cual puede que no fuera una casualidad, ya que se trataba del hermano del patriarca Benjamín, redundando en el carácter sacro no sólo suyo, sino de toda su familia. Este personaje fue hecho prisionero por Heraclio y Ciro, que lo sometieron a un sinfín de torturas con el único objetivo de que abjurara del monofisismo, cosa que no hizo. El relato que recoge el obispo copto de Hermópolis puede ser leído como un calco de las actas martiriales de los primeros cristianos, con el fin de establecer un paralelismo entre los verdaderos creyentes y sus pretendidos legítimos sucesores, los coptos monofisitas, jugando de nuevo con la imagen –tan querida por los autores eclesiásticos– de la Iglesia perseguida por emperadores impíos.

El hecho de que el nombramiento de nuevos y afines obispos en las ciudades egipcias obedecía a una reorganización administrativa queda probado por la queja de S w rus ibn al-Muqaffa^c ante los elevados impuestos con los que se gravó la tierra. Habla en su crónica de una

²⁰³³ *Crónica Pascual*: p. 164; M. MCCORMICK, *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media*, Barcelona, 2005, p. 118.

²⁰³⁴ Nicéforo: § 8. La identificación de la «enfermedad contagiosa» de la que habla el patriarca del siglo IX parte de la información que registra otra fuente, en este caso hagiográfica, como son los *Milagros de San Artemio*. En esta colección de relatos se lee una breve descripción de los síntomas de las epidemias que azotó la ciudad durante el reinado de Heraclio: 1. Inflamación de los ganglios (axilas); 2. Bubas negras por todo el cuerpo. Dice el recopilador que no podían hablar por las bubas en los ganglios de la garganta. *Vid. Milagros de San Artemio*: § 34, pp. 178-179.

²⁰³⁵ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., pp. 194-195.

²⁰³⁶ Severo de Hermópolis: II, § XIV, p. 491.

manada de lobos que devora a un manso rebaño y no se sacia²⁰³⁷. Queda más que patente que los «mansos» son los coptos mientras que los «lobos» que devoran y empobrecen a las ovejas mediante una alta imposición, son los romanos. Más allá de las diferencias religiosas, se ve el trasfondo económico y social que condicionó durante la conquista la actitud de muchos egipcios ante el poder romano.

La Iglesia calcedoniana no gozaba de la unidad que mostraron los monofisitas, congregados en torno a la figura carismática de Benjamín. El vacío de poder en el patriarcado melquita de Alejandría –del mismo modo que en otras sedes como Jerusalén o Antioquía– está relacionado con la incapacidad de ambos grupos enfrentados por imponerse, toda vez que ya no había una autoridad que favoreciera por la fuerza de las armas la hegemonía de una u otra facción. Si tras la muerte de Ciro de Fasis (ca. 643) se alzó al solio patriarcal a Pedro III fue quizás gracias al apoyo de los árabes, ya que fue con su antecesor con quien negoció °Amr ibn al-° la rendición de Alejandría y el resto de Egipto. Los monotelitas habrían mantenido una cierta hegemonía en el campo melquita gracias al apoyo tanto de °Amr como de su sucesor, °Abd All h ibn Sa°d, quien lo sustituyó en el gobierno tras su destitución ordenada por el califa °U man ibn °Aff n en 645-646 (25 AH), cargo en el que se mantuvo hasta aproximadamente 655-656 (35 AH). Como se puede apreciar, coincide prácticamente con el patriarcado de Pedro III y de ahí que se pueda especular con la posibilidad de que el patriarca monotelita se hubiera convertido en una pieza indispensable para el gobierno. Un elemento heredado de la red clientelar del anterior gobernador pero cuya utilidad demostrarían los acontecimientos de 646.

Los musulmanes no hicieron distinciones entre los distintos grupos cristianos residentes en Egipto, por lo que la situación de los monofisitas no fue muy distinta a la que vivieron bajo el poder romano. Mi r era una importante fuente de ingresos para el Califato, por lo que en modo alguno convenía una conversión en masa de los *dimmies*. Se produjo el mantenimiento de las estructuras administrativas romanas hasta al menos el siglo VIII, como lo demuestra el mantenimiento del griego como lengua²⁰³⁸.

2. (RE)VISITANDO LA CONQUISTA ISLÁMICA DE EGIPTO

En un reciente estudio acerca de la segunda caída de Alejandría (ca. 646), el profesor Vassilios Christides señala tres citas en dos fuentes diferentes que aluden al comportamiento que tuvo la población de esta ciudad ante la llegada de los árabes. Dos de ellas pertenecen a la *Crónica* de Juan de Nikiu y la restante a la *Historia* (reconstruida) de Dionisio de Tel-Ma r²⁰³⁹. Estas tres referencias son un buen punto de partida para tratar de aproximarnos a la conquista islámica de Egipto y al comportamiento de los dos grandes grupos en que estaba dividido religiosamente el país. A los tres fragmentos destacados por este profesor, se añadiría uno más, referente al comportamiento de la población de Babilonia/al-Fus t (El Cairo Viejo). ¿Cuáles son esas citas?

(a) Juan de Nikiu, § CXVIII:

Menas, jefe de los Verdes y Cosmas, hijo de Samuel, capitán de los Azules, habían bloqueado la ciudad de Mi r y hostigado a los romanos al mismo tiempo que los musulmanes; los guerreros, llenos de audacia, vinieron en barcos desde la ribera occidental del río y los persiguieron durante la noche²⁰⁴⁰.

²⁰³⁷ Severo de Hermópolis: II, § XIV, pp. 491-492.

²⁰³⁸ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities: Christian communities», en C. F. Petry, *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 175-197, espec. 179.

²⁰³⁹ V. CHRISTIDES, «Sea vs. Land...», *op. cit.*, pp. 375-396, espec. 387.

²⁰⁴⁰ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXVIII, p. 448; Charles, § CXVIII.3, p. 187.

(b) Juan de Nikiu, § CXX:

El general Valentino y sus tropas no podían dar ninguna seguridad a los egipcios. Así pues, especialmente la ciudad de Alejandría, continuó estando a merced de la crueldad de los musulmanes y sucumbieron bajo la carga de la contribución que les exigían. Los ricos de la ciudad se escondieron en las islas durante diez meses²⁰⁴¹.

(c) Juan de Nikiu, § CXX:

El 20 del mes de maskaram, Teodoro [el Augustal] abandonó la ciudad de Alejandría, con todas las tropas y oficiales, y se retiró a la isla de Chipre²⁰⁴².

(d) Dionisio de Tel-Ma r :

Hemos encontrado en las narraciones e historias de los egipcios que Benjamín, el patriarca de los ortodoxos [i.e. los coptos] en ese tiempo, entregó el país al general árabe ^cAmr ibn al-^c por antipatía, por enemistad hacia Ciro, el patriarca calcedoniano en Egipto²⁰⁴³.

Los cuatro fragmentos citados evidencian una triple problemática de fondo: socio-económica, militar y político-religiosa. Estos aspectos deben ser vistos en su conjunto, ya que son indisolubles para comprender el proceso de conquista. En vista de estos testimonios, se hace imposible sostener que el enfrentamiento en el Oriente y en Egipto, en particular, revistiera un carácter exclusivamente religioso o militar como se ha venido sosteniendo en recientes estudios²⁰⁴⁴. Es el propio origen de las fuentes contemporáneas a los hechos el que marca esta visión *a priori* distorsionada del carácter de los antagonismos. Lo que se atisba es un factor económico y social tras lo que parece ser una revuelta campesina capitalizada por clérigos coptos contra Teófilo de Merad , quien tenía encargada la administración de cinco villas –según relata Juan de Nikiu– durante el reinado de Focas. El levantamiento se saldó con el asesinato del terrateniente en el marco de la guerra civil contra el usurpador²⁰⁴⁵.

Es la imposición de la doctrina monotelita por la fuerza de las armas lo que explicaría en última instancia la conquista islámica de Egipto. Los coptos monofisitas vieron en ^cAmr ibn al-^c el modo de liberarse de la opresión religiosa de los melquitas, de Ciro y Heraclio. Llama mucho la atención las discrepancias entre los historiadores actuales, que basculan entre el apoyo que los coptos monofisitas habrían mostrado a los árabes²⁰⁴⁶ y la oposición o, cuando menos, la indiferencia²⁰⁴⁷, todo ello sobre la base de una división tajante entre las distintas facciones religiosas. Ese «exceso de protagonismo» de las diferencias religiosas como el factor clave quizás tenga que ver con el origen de las fuentes que han servido para (re)construir la época de la conquista, que en buena medida distorsionan nuestra percepción.

En Egipto, las tensiones sociales se veían mucho más exacerbadas que en cualquier otra parte de la Romania. Esta característica venía marcada por el mayor riesgo que comportaba la vida. Era la provincia más rica del mundo mediterráneo, pero al mismo tiempo las presiones

²⁰⁴¹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463; Charles, § CXX.69, p. 199.

²⁰⁴² Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463; Charles, § CXX.70, p. 200. El 20 de maskaram corresponde al 29 de septiembre (643 d.C.) [Zotenberg, p. 463, n. 4]

²⁰⁴³ Dionisio de Tel-Ma r : § 69, p. 158.

²⁰⁴⁴ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 351, donde se afirma: «Además, si algo está claro en los textos contemporáneos es que no se evidencia por ningún lado malestar social y que la base de los conflictos que sacudieron al Oriente en el primer tercio del siglo VII no fue ni social, ni económica, sino religiosa y política. El antagonismo fundamental en Siria, Palestina o Egipto no era entre ricos y pobres, entre siervos y libres, sino entre judíos y cristianos, o entre monofisitas y ortodoxos».

²⁰⁴⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CV, p. 422; Charles, § CV.1-2, p. 166.

²⁰⁴⁶ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 346.

²⁰⁴⁷ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, p. 178.

sobre el campesinado eran mucho mayores: el mantenimiento de los canales y las exacciones desorbitadas por latifundistas y oficiales del Estado eran un problema constante que podía hacer desaparecer las pequeñas fortunas y desequilibrar las precarias economías de subsistencia sumiendo a las familias en la ruina. A ello se sumaba el mayor control de la sociedad de aldea sobre el individuo²⁰⁴⁸.

Buena parte de las crónicas que disponemos para la historia de los cristianos egipcios están escritas en árabe, aunque haya algunas en griego o copto. Destaca la *Historia de los Patriarcas de Alejandría*, una colección de biografías útil para conocer la historia de la Iglesia monofisita²⁰⁴⁹. En las *Vidas* de los patriarcas más destacados comienza a seguirse un patrón determinado: lucha contra emperadores heréticos, la persecución y el exilio. Este esquema se puede aplicar tanto a Atanasio contra el arrianismo como a Benjamín contra Calcedonia y luego contra el monoenergismo/monotelismo de Heraclio. Se cuenta en la *Vida* de Benjamín, que encontró una mayor comprensión entre los musulmanes, quienes reconocieron su santidad. Hay pasajes que bien pueden obedecer a la creación de un pasado a medida por parte de los cronistas coptos monofisitas, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones con las diferentes autoridades en vísperas de la conquista islámica. Quizás sea este uno de los objetivos que perseguía S w rus ibn al-Muqaffa^c, tratando de situar al ya mencionado Benjamín como una pieza fundamental para entender las relaciones entre la Iglesia monofisita y los musulmanes, en tanto que un personaje providencial, que huía de la persecución de Ciro gracias a la intervención de un ángel enviado por Dios, también vaticinando que la persecución sólo duraría diez años (en alusión a la aparición de los árabes)²⁰⁵⁰. Por tanto, este relato tampoco estaría exento de ese deseo por hacer inteligible la conquista incorporándola a la cadena de acontecimientos ya previstos por Dios. Supone la legitimación de su ortodoxia, pero sobre todo una explicación de la derrota romana y, en última instancia, del comportamiento de los coptos frente a la llegada de los sarracenos. La *Vida de Isaac de Alejandría*, escrita por Menas de Nikiu, está ambientada durante el gobierno de ^cAbd al-^cAziz en Egipto (685-705), pero escrita tras su muerte. Es la última que se ha conservado escrita en copto y muestra la buena sintonía existente entre el patriarca copto y las autoridades musulmanas²⁰⁵¹. Sin embargo, no deja de ser un arma propagandística, ya que lo que hizo la Iglesia copta bajo el poder islámico fue proceder a una reescritura de la Historia, presentar unos nuevos mitos fundacionales para la población copta. Por eso nacen en este momento los ciclos martiriales, para contar una Historia a través de una única voz y redefinir el papel de la Iglesia bajo la nueva sociedad²⁰⁵².

Esta cuestión ha sido abordada recientemente por Bernhard Palme, para quien cabría distinguir entre la situación que se vivía en la zona del Bajo Egipto, siendo Alejandría el epicentro, y la realidad del Medio y Alto Egipto. Para ello ha recurrido a las fuentes papirológicas, las que menos mediatizadas están por los debates teológicos que a la postre, no esconden sino las luchas por el poder político y económico que enfrentaron a las diferentes facciones de la elite tradicional egipcia. Según se aprecia en los papiros, salvo en contadas ocasiones, no hay indicios de la adscripción religiosa de los obispos egipcios y sólo cuando aparecen dos preladados en una misma ciudad durante un tiempo coincidente, se podría suponer una división²⁰⁵³. Ya hemos citado cómo una de las principales fuentes para reconstruir los episodios de los primeros treinta años del siglo VII es la crónica patriarcal del obispo copto monofisita S w rus ibn al-Muqaffa^c, razón por la cual, muchas de las imágenes que transmite

²⁰⁴⁸ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 604.

²⁰⁴⁹ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, p. 180.

²⁰⁵⁰ Severo de Hermópolis: II, § XIV, p. 490.

²⁰⁵¹ A. PAPANSTANTINO, «Hagiography in Coptic...», *op. cit.*, p. 327.

²⁰⁵² *Ibid.*, p. 334.

²⁰⁵³ B. PALME, «Political Identity versus Religious Distinction? The case of Egypt in the Late Roman Empire», en W. Pohl, Cl. Gantner y R. Payne, *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*. Surrey-Burlington, 2012, pp. 81-98, espec. 89.

no dejan de ser visiones estereotipadas, sobre todo cuando se refieren a la «persecución de los ortodoxos». Es llamativo cómo Heraclio pasa de gozar de la gracia de Dios²⁰⁵⁴, a ser presentado como un trasunto de Nerón, que desde la obra de Lactancio goza del dudoso honor de encarnar al Anticristo por antonomasia –papel que luego representaría Mu ammad–. Es conveniente señalar esto, porque en estos discursos se atisba un intento por presentar una realidad pasada inteligible; de ahí que se eche mano de modelos más o menos conocidos sin que estén exentos de las proyecciones del presente del cronista en el pasado que pretende relatar.

2.1. Babilonia/Babl n al-Fus t

El hecho que marcó el punto de no-retorno fue la conquista del futuro Mi r, El Cairo Viejo, que supuso la llave del Valle del Delta del Nilo, amenazando directamente a la capital, Alejandría. Si en un primer momento –como dice Juan de Nikiu– los árabes avanzaban evitando las plazas fuertes²⁰⁵⁵, ahora son capaces de someter a sitio una ciudad. Por la descripción que ofrece Butler, la fortaleza de Babilonia presentó a los árabes un aspecto inexpugnable: destacaban las dos torres circulares que se alzaban junto al río, unidas por un lienzo de muralla en el que se abría una puerta que los escritores árabes relacionan con el Muqawqas. La única parte que quedaba desprotegida era la occidental, en la que no había ningún bastión, ya que en el momento en que se construyó la fortaleza, el Nilo pasaba justo debajo, sirviendo como fondeadero²⁰⁵⁶. Una de las ideas más extendidas es que los árabes desconocían las técnicas de sitio y asedio, por lo que carecían de máquinas. Sin embargo, una fuente tan poco sospechosa de anti-islamismo como la *S r t* señala que el ejército que puso en marcha Mu ammad tras la conquista de La Meca estaba compuesto por hombres que habían recibido un entrenamiento militar y eran capaces de manejar catapultas y luchar en formación de testudo²⁰⁵⁷. El ataque a Babilonia de Egipto estuvo posiblemente motivado por el cambio en la situación del propio cAmr ibn al-c y la posibilidad de conquistar aquella tierra para sí y sus hombres, como un caudillo semi-independiente de Medina, del mismo modo que lo eran los Ab Sufyan en Siria-Palestina.

El fragmento que se ha destacado de la *Historia* de Juan de Nikiu pone en evidencia la existencia de una animadversión por parte de los egipcios –independientemente de su confesión religiosa– hacia los «romanos», es decir, hacia el personal en este caso militar enviado desde Constantinopla. En este sentido, es muy interesante la apreciación hecha por Petra M. Sijpesteijn en un reciente trabajo, en el que sostiene que las diferencias religiosas habrían de ser leídas en clave étnica, algo que se trasladaría al período islámico durante el cual los egipcios eran «aquellos de pelo rizado» en contraposición a los árabes²⁰⁵⁸.

²⁰⁵⁴ Los dos emperadores que se sentaron en el trono de la Romania durante el siglo VII, Focas y Heraclio, se caracterizaron por reprimir cualquier atisbo de disidencia religiosa. Sin embargo, el tratamiento que ambos reciben en las fuentes coptas no puede ser más dispar. Focas es descalificado como infiel y ateo, como alguien que sólo se solaza en sus propios placeres; Heraclio se convierte en su antítesis y si Focas vivía al margen de las leyes de la religión, él estará tocado por la gracia [Severo de Hermópolis: II, § XIV, p. 489]. Esta diferencia se basa sobre todo en un hecho fundamental: Heraclio había vencido a Cosroes del que se dice que «no creía en Dios, sino que adoraba al Sol» [Severo de Hermópolis: II, § XIV, p. 484]. Por tanto, la victoria del emperador, a pesar de ser un hereje a ojos de los coptos monofisitas, era una victoria del Cristianismo y del Imperio cristiano sobre los impíos persas paganos. Extremo este que Focas no había alcanzado; antes bien, la guerra contra la Persia sasani había comenzado precisamente como consecuencia de su golpe de Estado contra Mauricio y el posterior asesinato de éste junto a toda su familia. Las derrotas iniciales eran vistas como un castigo por la usurpación, que había quebrado la y si Heraclio había llegado al poder por medio de otra rebelión militar, al menos, la victoria en la guerra servía para legitimarlo en tanto que era una prueba del favor de Dios.

²⁰⁵⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXII, p. 437; Charles, § CXII.3, p. 180.

²⁰⁵⁶ A. J. BUTLER, *The Arab conquest...*, *op. cit.*, pp. 239-240.

²⁰⁵⁷ Ibn Is q: 869, p. 587.

²⁰⁵⁸ P. M. SIJPESTEIJN, «The Arab conquest...», *op. cit.*, pp. 437-459.

Menas y Cosmas, los jefes de las dos facciones enfrentadas tradicionalmente en las ciudades del Imperio dejaron las diferencias existentes entre los dos grupos para ponerse del lado de los árabes de ^cAmr ibn al-. Sobre el primero, líder de los Verdes, a penas si tenemos más información que ésta sobre el personaje²⁰⁵⁹. No obstante, sobre el segundo, el cabeza de la facción Azul, el editor y traductor de la *Historia* de Juan de Nikiu asegura que el mencionado Cosmas había sido treinta años atrás adversario de Heraclio, durante la guerra civil²⁰⁶⁰. Se menciona a este ¿mismo? personaje en relación a su amistad con Pablo, prefecto de la ciudad de Semnoud nombrado por Focas, y uno de los que se opusieron al golpe de Estado de Heraclio en Egipto²⁰⁶¹. Por tanto, aquí entrarían los factores «personales» para decantar la posición de determinados actores frente a la invasión árabe. No se pueden obviar, sin embargo, otro tipo de motivaciones. Debemos tener en cuenta que las facciones representaban a grupos de intereses dentro de las ciudades; unos intereses que debieron verse afectados por la presencia de los soldados. Asimismo, no se puede dejar de lado la cuestión religiosa. Dentro del amplio abanico de motivos que explicarían el colaboracionismo egipcio se destaca la oposición religioso-cultural entre la elite helenizada de Alejandría y el resto de la población, copta. La persecución posterior a la restauración romana habría contribuido a estrechar los lazos de estos últimos contra el enemigo común: los monotelitas²⁰⁶², que además venían a liquidar los equilibrios tradicionales entre las distintas facciones de la sociedad egipcia. Tanto Verdes como Azules se vieron afectados por la imposición del monotelismo por la fuerza, siendo desplazados de su posición de control de la vida política y económica de Babilonia. Esta colaboración entre dos grupos *a priori* enfrentados, desmiente las visiones maniqueas que dividen la realidad político-religiosa egipcia en vísperas de la conquista islámica. Según han expuesto algunos historiadores que se han ocupado de esta cuestión, los Azules serían contrarios al enfrentamiento con los árabes, mientras que los Verdes defenderían la resistencia activa²⁰⁶³. Estas generalizaciones, con base a lo visto, deben ser puestas en cuarentena y atenernos a los ejemplos particulares para analizar con mayor rigor el comportamiento de los distintos grupos.

Debemos así darle una nueva lectura a estos hechos a la luz de lo que ya hemos expuesto. Según nuestra hipótesis de partida, tanto Menas como Cosmas no serían los líderes de sendos grupos del hipódromo. Lo más probable es que ambos desempeñaran las funciones de μ , jefes de distrito, convertidos en parte de la elite de la ciudad de Babilonia. Asimismo, el uso indiscriminado de la violencia por parte de los diferentes grupos de la sociedad egipcia hace que el comportamiento de estos dos personajes esté dentro de lo habitual. Las disputas entre la ciudad y los pagarcas u otros oficiales del emperador eran bastante comunes, sobre todo cuando la independencia fiscal o la autonomía del municipio estaba en juego. En el caso concreto de esta ciudad, no parece ser que fuera un encontronazo con el pagarca lo que motivó el descontento, sino posiblemente la actuación del que debía ser el *comes militum*²⁰⁶⁴, el oficial al frente del destacamento militar con funciones en la práctica de un jefe superior de policía. No sería de extrañar que entrara en competencia con las atribuciones de los jefes de aldea, sobre cuyas funciones se hablará con detalle más adelante. El comportamiento de Menas y Cosmas, miembros de la elite local, habría que inscribirlo dentro del contexto político y social propio del Egipto tardoantiguo, yendo un poco más allá de las tan socorridas diferencias religiosas que nos brindan los autores eclesiásticos. Así pues, podemos lanzar la hipótesis según la cual lo que buscaban los dos μ sería el patronazgo de otros poderes para que los ayudara a resistir ante las presiones del *comes militum*,

²⁰⁵⁹ PLRE, IIIB: «Menas 39», p. 881.

²⁰⁶⁰ Juan de Nikiu: Zotenberg, p. 448 n. 2.

²⁰⁶¹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CVII, p. 424; Charles, § 30-33, p. 170.

²⁰⁶² P. M. SUIPESTEIJN, «The Arab conquest...», *op. cit.*, p. 242.

²⁰⁶³ W. E. KAEGI, «Egypt on the eve...», *op. cit.*, p. 49.

²⁰⁶⁴ Sobre esta figura, *vid.*: Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 593.

desequilibrando la correlación de fuerzas locales. En este caso, habrían requerido la protección de la banda armada de °Amr ibn al-° , como la única fuerza militar más fuerte después del ejército provincial. El fin perseguido sería el de anular la política llevada a cabo por los romanos, lo que acabaría por convertir a °Amr en patrono de Babilonia, en su *protector*/ . La intervención del caudillo árabe, que culminaría con la conquista de la plaza, no jugaría fuera del marco de las relaciones vigentes en el mundo tardorromano, en el que primaba el juego en el seno de las redes clientelares, jugando con unos y otros, buscando el enfrentamiento que en última instancia beneficiaba a los clientes más que a los patronos.

Las dos fuentes principales para la conquista de Egipto, la ya citada obra del obispo de Nikiu y la de S w rus ibn al-Muqaffa^c, pertenecen ambas al ámbito copto. Teniendo esto presente, no es de extrañar que en la primera de ellas se achaque la conquista de la ciudadela a los crímenes cometidos por los soldados que les arrebataron a los monofisitas egipcios sus iglesias. No hay, por tanto, una acusación directa contra los árabes, más bien al contrario. Lo que se resalta, siendo la tónica general de la *Historia* de Juan de Nikiu, es la brutalidad con la que actuaron los soldados romanos, cometiendo «todos los crímenes y violencias de la secta de los arrianos, tales que ni los paganos ni los bárbaros habían cometido»²⁰⁶⁵. Por su parte, S w rus es más aséptico en este sentido y no entra a valorar la «responsabilidad» de la derrota. El cronista del siglo X se limita a narrar que, tras tres batallas libradas entre romanos y sarracenos, el comandante de la plaza pidió el °am n, la seguridad para la ciudad y librarse así del pillaje²⁰⁶⁶, quizás forzado por la situación de inestabilidad en el interior de la ciudadela.

Se pone en evidencia el malestar ante lo que ven como una invasión de su ciudad por parte de las tropas romanas. La entrada de °Amr ibn al-° es vista como una liberación; tiene un importante componente simbólico el hecho de que se haga coincidir con el domingo de Resurrección, el 24 de marzo de 642. Juan de Nikiu relata cómo tras la entrada de los árabes, se produjo la liberación de los prisioneros ortodoxos, es decir, de los monofisitas. Esta indicación del cronista copto pondría de manifiesto la existencia de la represión ejercida contra las facciones anti-monotelitas de las ciudades egipcias. Ahora bien, las posiciones religiosas en modo alguno fueron inamovibles y dependieron en buena medida de los intereses de grupo. La aceptación del monotelismo por parte de algunos habitantes de Babilonia al-Fustat y su renuncia tras la conquista árabe muestran el deseo de conservar bienes y posición social. Reconoce además la existencia de presiones por parte del que Juan de Nikiu califica como «emperador herético»²⁰⁶⁷.

Las presiones ejercidas por los monotelitas habrían provocado la salida de una parte de la población. Es la hipótesis que se puede esbozar teniendo en cuenta el fragmento del obispo copto que hemos destacado para analizar la conquista de la futura El Cairo. Por lo que se puede interpretar, tanto Menas como Cosmas, hijo de Samuel, apoyaban a los árabes que sitiaron la ciudad, esto es, que se unieron a ellos a extramuros; por tanto, es lógico pensar que no se hallaban en esos momentos en el interior de la plaza. El retorno de Cirilo y la vuelta a la política de imposición del monotelismo ¿habría ocasionado la ruptura? Por las fechas en las que se produjo el inicio de su segundo período al frente de la sede de Alejandría (ca. 14 septiembre de 641)²⁰⁶⁸ y la conquista de Babilonia al-Fustat por °Amr ibn al-° , es posible establecer una cierta causalidad. Habría sido la política religiosa puesta en marcha a instancia de Martina-Heracleonas la que exacerbó el enfrentamiento a tres bandas que se vivía en la ciudad. Podemos incluso situarlos en la isla de Rawad, al S. de la ciudad, con la que conectaba a través de un puente de barcas²⁰⁶⁹, hostigando la fortaleza desde esta posición. Se pondría de

²⁰⁶⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXVII, p. 447; Charles, § CXVII.6, p. 187.

²⁰⁶⁶ Severo de Hermópolis: II, § 14, 494.

²⁰⁶⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXVII, p. 447, n. 1; Charles, § CXVII.5, p. 187.

²⁰⁶⁸ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 206.

²⁰⁶⁹ A. J. BUTLER, *The Arab conquest...*, *op. cit.*, p. 250.

manifiesto la colaboración de los marineros coptos como una de las principales bazas con las que contó ^cAmr ibn al-^c para asegurarse el control del Nilo, vital para la conquista de Egipto. Esta actitud relatada por Juan de Nikiu, contrasta con la visión que recoge el armenio Ab ^{li}, en el siglo XII. La medida que toman los defensores de Babilonia fue la excavación de un foso frente a los árabes, obra que –por lo que se desprende del texto– la habría llevado a cabo la población de al-Fustat²⁰⁷⁰. Esto nos sitúa ante la división en dos grupos de la elite gobernante de la ciudad: por una parte, los ya citados líderes de las facciones, contrarios a la presencia militar romana y a la imposición del monotelismo; por otra, aquéllos que aceptaban el nuevo orden de cosas, aunque ello dependiera en buena medida de la presencia de una fuerza coercitiva capaz de mantenerlo. Ese «nuevo orden» acabó en el momento en el que el ejército romano se retiró de la ciudadela, revelando su debilidad.

Es más que evidente el enfrentamiento religioso, pero no lo es menos que no se puede excluir un componente étnico. De nuevo se pueden encontrar paralelismos con lo que había sucedido en Siria-Palestina, donde se ven reticencias al establecimiento de tropas romanas, cuyo mantenimiento corría a cargo de la ciudad. Suponían una carga onerosa y de allí que hubiera cierto malestar. Es lo que presumiblemente pudo darse también en Babilonia. El hecho de que las diferencias étnicas tuvieran un peso considerable en el modo en que los coptos afrontaron la conquista queda probado por las alusiones que pueden leerse en algunos textos. Puede citarse como el ejemplo más claro el pacto al que llegaron con los árabes de ^cAmr ibn al-^c, en la versión recogida por Swarid ibn al-Muqaffa^c en el siglo X, en el que se hace una diferenciación entre los habitantes de la región y la «nación de los romanos» a los que los árabes «destruyeron» con el general Mariano a la cabeza por haberse resistido a la conquista²⁰⁷¹. A pesar de la presencia de los judíos en la ciudad, constatada por la existencia de una sinagoga junto a las murallas²⁰⁷², las fuentes de las que disponemos pasan por alto su participación en estos acontecimientos. Se desconoce cuál fue su postura ante la llegada de los árabes.

Habría sido ese precario equilibrio en el que se hallaba la situación interna lo que hizo que finalmente los romanos aceptaran el pacto. V. Christides ha puesto de relieve la situación privilegiada de la que gozaban los defensores de Babilonia a la cual renunciaron para capitular y marcharse de la ciudad de manera humillante. Este historiador lo pone en relación con las desavenencias entre Ciro y Heraclio, y el inicio de las nuevas negociaciones con ^cAmr ibn al-^c a lo que se sumaría el enfrentamiento interno ya descrito²⁰⁷³. No se puede perder de vista que la posición geográfica de este enclave es fundamental para asegurar el acceso al Delta del Nilo y todo lo que ello lleva aparejado. Esta actitud por parte del patriarca (en la práctica, el único poder en Egipto, dado el aislamiento en que se hallaban tras la ocupación árabe de Siria-Palestina) es indisociable de la preeminencia que gozaba Ciro ante ^cAmr ibn al-^c. Posiblemente, con la rendición de al-Fustat se buscara apaciguar al caudillo sarraceno. Se le daba el control sobre uno de los principales nudos comerciales y estratégicos de la Antigüedad Tardía, con la intención de atraérselo, convirtiéndolo en un elemento más de la maquinaria romana, como ya se ha apuntado al comienzo de este capítulo. Contando con un líder militar ajeno a las luchas por el poder en las que estaban inmersas las facciones egipcias, a Ciro, pero sobre todo a sus partidarios (lo que era tanto como decir los defensores de la política oficial), les sería comparativamente mucho más fácil asentar su posición como virrey, por lo que el emir árabe habría pasado a ser una pieza más en el tablero, al que había que tener en cuenta como cabeza de un grupo armado. El poder del que gozaba el patriarca era muy superior al de un

²⁰⁷⁰ Ab ^{li}: p. 74.

²⁰⁷¹ Severo de Hermópolis: II, § 14, 494.

²⁰⁷² A. J. BUTLER, *The Arab conquest...*, *op. cit.*, p. 248.

²⁰⁷³ V. CHRISTIDES, «Sea vs. Land...», *op. cit.*, p. 385.

comandante del ejército²⁰⁷⁴. Ese carácter de minoría militar que adoptaron °Amr ibn al-° y sus hombres, los llevó a asentarse en la fortaleza de al-Fus t, diferenciándose así del resto de la población²⁰⁷⁵. El modo de comportarse de los árabes en Egipto no difiere mucho a como lo habían hecho en Levante no sólo durante la conquista sino previamente, erigiéndose en los protectores del territorio a cambio de un estipendio. En última instancia, esta interpretación no es más que una hipótesis, plausible aunque sujeta a discusión.

Para el caso que estamos analizando, se puede hacer una comparativa entre las distintas versiones del pacto al que llegaron las autoridades de Babl n al-Fus t con los árabes. Se debe plantear la duda acerca de la existencia de un «Tratado de Babilonia» tal y como ha sido transmitido por los sucesivos autores musulmanes. La *Crónica* de Juan de Nikiu que acabamos de analizar no describe ninguna conquista violenta ni negociaciones posteriores, más allá de las divergencias internas que se han apuntado entre distintos grupos que finalmente pusieron la ciudad bajo la protección de los árabes. Como apunta J. Gasco, se trata más bien de una creación de la tradición islámica posterior que con este tratado individualizado para Babl n al-Fus t querría remarcar la importancia de la que habría de ser la capital del Egipto islámico²⁰⁷⁶; no se podía permitir que el paso lo siguiera marcando una Alejandría que se había alzado en armas contra el califa. Los acontecimientos del año 645-646 (25 AH) estarían en la base de las posteriores tradiciones islámicas sobre la conquista del país del Nilo.

Por consideraciones cronológicas, la primera versión que conservamos íntegra de los conquistadores, es la recogida por el cronista iraquí al-Bal ur . En la tradición islámica la toma de la ciudad se hizo al asalto, al grito de ¡*Dios es grande!* y lógicamente se obvia cualquier participación/colaboración de los coptos en el posterior pillaje al que fue librada la ciudad²⁰⁷⁷. En esto coincide con el fragmento de Juan de Nikiu que nos sirve de base, presentando la lucha en torno a la ciudadela y dejando muy claro que la conquista se hizo sin llegar a pacto alguno. En línea con ésta, se sitúa la versión que recoge Ibn °Abd al-°akam, según la cual °Amr sostenía que podía hacer con los coptos lo que quisiera, ya que no tenía ningún tipo de acuerdo con ellos²⁰⁷⁸. Todas estas tradiciones vienen a revelar el surgimiento casi inmediato de algunas disputas entre los dos caudillos árabes al mando de las tropas: °Amr ibn al-° y al-Zubair ibn-al-°Auw m. El motivo fue el reparto de las tierras recién conquistadas. Mientras el primero pretendía mantener la integridad del territorio siguiendo las órdenes del califa, el segundo abogaba por el reparto en lotes entre los conquistadores. Se echó mano por consiguiente de las tradiciones del Profeta para justificar las políticas a seguir en la distribución de tierras. En este caso, al-Zubair puso como ejemplo el modo en que procedió Mu ammad tras la toma del oasis de aybar²⁰⁷⁹.

Es significativo el hecho de que hagan referencia al acuerdo al que se llegó con los judíos de Ya rib, pero no al *Pacto de °Umar*. Según la tradición islámica, este último habría quedado fijado tras la conquista de Jerusalén (ca. 638), por lo que ya estaría vigente. El origen de las fuentes, ambas escritas en el medio islámico, una de la mano de un musulmán –al-Bal ur – y la otra de un copto que escribe en árabe –S w rus ibn al-Muqaffa°–, hacen poco creíble el argumento del desconocimiento. El *Pacto* responde a otro contexto histórico, el del siglo X, cuando se atisba un cambio demográfico y la mayoría de la población comienza a ser musulmana; cuando se hace necesario regular de manera precisa las relaciones entre *imm-es* y musulmanes, sobre todo en lo referido a las cargas impositivas y regulaciones en el vestido que

²⁰⁷⁴ R. ALSTON, *Soldier and society...*, *op. cit.*, p. 153.

²⁰⁷⁵ P. M. SIJPESTEIJN, «The Arabs conquest...», *op. cit.*, p. 443.

²⁰⁷⁶ J. GASCOU, «De Byzance...», *op. cit.*, p. 101.

²⁰⁷⁷ Ab il : p. 74.

²⁰⁷⁸ Y. HILLOOWALA, *The History of de Conquest of Egypt, being a partial translation of Ibn 'Abd al-Hakam's "Futuh Misr" and an analysis of this translation*. Tesis defendida en la Universidad de Arizona, 1998 [cit.: Ibn °Abd al-°akam, *Egipto*] Ibn °Abd al-°akam, *Egipto*: 89, p. 76.

²⁰⁷⁹ Al-Bal ur : V, 1.214, p. 337; Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 494.

permitieran diferenciar a unos grupos de otros²⁰⁸⁰. Quien sí va a establecer una correspondencia entre los tratados de Jerusalén y Misr es al-Abbar: los tratados que recoge en su obra son muy similares en ambos casos, tal y como ya señaló en 1913 A. J. Butler²⁰⁸¹. En base a esto, podríamos lanzar la hipótesis sobre la creación de esta tradición en la corte califal de Bagdad, con el fin de justificar la elaboración de una legislación al respecto. Tradicionistas como al-Abbar habrían sido los responsables de la creación de unos relatos que debían sustentar en el pasado unas leyes para avanzar en la islamización del Estado.

¿Por qué pasar del ejemplo dado por Mu'ammad con los judíos de Baybar al *Pacto de 'Umar*? Quizás esté relacionado con la creación de los arquetipos que ambos representaron en la posterior tradición: Mu'ammad, como enviado de Dios, no era conveniente dotarlo de una dimensión legislativa más allá del campo religioso, máxime cuando seguían vivas las reclamaciones de los 'al'es; 'Umar era menos problemático en este aspecto, ya que fue él quien selló personalmente el pacto en Jerusalén, encarnando la figura del califa-conquistador, aunque con todos los matices introducidos por la posterior tradición islámica, según se detalló en el capítulo anterior. Pero ante todo, supone una prueba más que sustenta una de las tesis básicas que se vienen defendiendo en estas páginas: que la tributación no tuvo un carácter religioso en los primeros momentos, es decir, no pagarían por el hecho de ser cristianos o judíos, sino por mantener la paz. Si seguimos la interpretación que hicimos del reparto de las tierras del oasis, el mantenimiento de este modelo, en el caso concreto de Misr, lo que viene a significar es la continuidad en las explotaciones agrícolas que debían asegurar el mantenimiento de los nuevos señores árabes gracias a un sistema muy similar al romano. Será ya en época 'abbasí, cuando se proceda a la construcción de un Estado netamente islámico y oriental, cuando haya que redefinir las relaciones entre los diferentes grupos de los que se componía la sociedad califal, una redefinición hecha sobre la base de la religión, en la que la mayoritaria (el Islam), se comprometía a respetar –a tolerar– a las otras religiones del Libro (cristianismo, judaísmo y zoroastrismo) a cambio del pago de un tributo.

Entre las posteriores generaciones de musulmanes parece no existir un consenso en torno a cómo fueron repartidos los lotes de tierras. Al menos desde el siglo IX, se debatía entre los tradicionistas musulmanes si la conquista de Fustat se produjo por pacto o si se trató de una conquista *manu militari*. No es más que un reflejo de las tensiones existentes entre los herederos de los conquistadores musulmanes y los descendientes de la aristocracia indígena. Una de las primeras fuentes en las que queda reflejada esta disputa sería el *Kitab al-Amwal* de Abū 'Ubayd († ca. 838), donde ya se fijaban las posturas entre los sabios musulmanes²⁰⁸². Estamos ante la misma problemática que se viera para el caso de las ciudades de Siria-Palestina. Como en esta última, tomarla de una manera u otra implicaba unos derechos y restricciones para los musulmanes y las poblaciones indígenas. La tradición islámica da para el caso de la Babilonia de Egipto una solución muy similar a la que se da para otras ciudades, siendo el modelo más evidente el de Damasco. Del mismo modo que en la futura capital del Califato, lo que se ofrece es una salida de consenso al señalar que una parte fue tomada por pacto y la otra por la fuerza de las armas,

La tradición que recoge el cronista iraquí se remonta al hijo de 'Amr ibn al-'As, 'Abd Allāh, quien afirma que, efectivamente, al-Zubayr y su padre tuvieron que tomar la ciudad *manu militari*, pero que una vez dentro, llegaron a un pacto con el jefe de Misr. Aquí entramos en una de las tantas controversias que trae aparejada la conquista islámica de Egipto. Se menciona al Muqawqas como el firmante del pacto, pero en este caso, no podemos –como hace Butler– identificarlo con el patriarca Ciro²⁰⁸³. Al-Bal'ur se refiere a este personaje como

²⁰⁸⁰ Sobre la regulación del vestido, *vid.*: M. GIL, *A History...*, *op. cit.*, p. 159.

²⁰⁸¹ A. J. BUTLER, *The Treaty of Misr in Tabari. An essay in historical criticism*. Oxford, 1913, p. 37.

²⁰⁸² Abū 'Ubayd, *K. Al-Amwal*, 140 [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 2, p. 34].

²⁰⁸³ A. J. BUTLER, *The Arab conquest...*, *op. cit.*, p. 250.

malik, por lo que debemos entender que se trata de una autoridad que se halla subordinada con respecto a otra superior²⁰⁸⁴; de ahí que debamos verlo como una referencia al gobernador de Babilonia de Egipto y no como el patriarca que, por un casual, se encontraba allí cuando comenzó el cerco²⁰⁸⁵. Ese *malik* posiblemente fuera el obispo de la ciudad, si tenemos en cuenta en qué términos se estableció el pacto, diferenciando entre coptos (egipcios) y romanos²⁰⁸⁶. Habrá quien identifique automáticamente a los coptos con los monofisitas, cuando en realidad dicho término no alude a ninguna identidad religiosa sino al uso de una lengua y la pertenencia a una cultura. Se trata de una voz que se usa para denominar a los egipcios cristianos que viven en esa provincia islámica. No hay coptos antes de la conquista de ^cAmr ibn al-^c. En este sentido, tan copto era S w rus ibn al-Muqaffa^c como Sa^c d ibn Ba r q. En base a esto, es difícil establecer si se trataba del obispo calcedoniano o del monofisita. De lo que no se puede plantear ninguna duda es de que, al igual que se señalara para las ciudades levantinas, en Egipto la aristocracia indígena también está reivindicando sus privilegios en la nueva sociedad islámica, presentándose como los garantes del pacto, como piezas imprescindibles.

Quizás el testimonio de al- abar ayude a clarificar la cuestión. El tradicionalista perso-musulmán habla de un tal Ab Maryam, al que llama *al q mi r*, que se ha traducido como «metropolitano de Mí r», tomando la palabra *al q* como la arabización del griego el rango máximo de la Iglesia nestoriana²⁰⁸⁷. Continúa relatando el cronista que este personaje había sido enviado por al-Muqawqas para que defendiera su tierra. Esta referencia lleva a esos monotelitas que abjuraron de su recién adquirida fe en el momento en el que los hombres de ^cAmr ibn al-^c y al-Zubair ibn-al-^cAuw m tomaron la ciudad. El conocido como Ab Maryam habría sido el obispo enviado desde Alejandría para hacerse cargo de la sede metropolitana una vez que los obispos diotelita y/o monofisita hubieran sido depuestos. El uso por parte de al- abar del término *al q/* para referirse al prelado tendría su explicación en el origen del cronista: en Persia, la mayoría de los cristianos eran nestorianos, de ahí que el término que use sea este y no otro, ya que es el usual en el medio en el que vive, lo que lo convierte en el único que al- abar podía conocer. Egipto estaba inmerso en el mismo proceso que hemos descrito para el resto de las ciudades de la Romanía. En esta provincia, los obispos también habían ido adquiriendo un peso considerable en el gobierno municipal. Así pues, no es de extrañar que, tras la marcha de la guarnición militar, fuera Ab Maryam el encargado de firmar el acuerdo con los árabes.

Según plantea al-Bal ur, hay una continuidad en los «modelos» de pactos. Los coptos eran conocedores del modo en que habían procedido los árabes en las ciudades de Siria-Palestina y querían que se les dispensara el mismo trato, perdonándoles la vida y respetando sus posesiones a cambio del pago del tributo (la *izya* y el *ar*), a lo que también se añadió la devolución de los prisioneros vendidos como esclavos²⁰⁸⁸. Como en otros muchos aspectos concernientes a la conquista islámica, aquí también hay tradiciones divergentes, más en la forma que en el fondo, aunque ello pueda llevar a conclusiones diametralmente opuestas dependiendo de la versión por la que se opte. Al- abar sitúa la conquista de Babilonia de Egipto tras la de Alejandría por lo que da una versión completamente diferente que no hace

²⁰⁸⁴ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «El mito de la K hina...», *op. cit.*

²⁰⁸⁵ De hecho, es imposible que Ciro estuviera en Babilonia cuando se produjo la rendición de la ciudad a no ser que tuviera el don de la bilocación. Según narra Juan de Nikiu en su crónica, el patriarca celebró los ritos de la Pascua en la ciudad del Delta, asegurando que ésa, la Semana Santa de 642, sería la última que vez que celebrara la fiesta de la Resurrección en Alejandría, ya que moriría al año siguiente, un rumor que corrió a modo de vaticinio entre el pueblo y los monjes. *Vid.*: Juan de Nikiu, Zotenberg: § CXX, pp. 454-455. Por tanto, quien negoció la rendición de la ciudad no pudo haber sido el patriarca Ciro.

²⁰⁸⁶ Al-Bal ur : V, 1.215, p. 339.

²⁰⁸⁷ G. H. A. JUYNBOLL, *The History of al- abar*. Vol. 13: *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and Egypt*, Nueva York, 1989 [cit.: Al- abar 13], Al- abar 13: 2584, pp. 166-167, n. 562.

²⁰⁸⁸ Al-Bal ur : V, 1.214, p. 338.

sino introducir mayor complejidad, si cabe, a la historia de la conquista islámica de Egipto. Si vamos a este aspecto concreto –el pacto– el tradicionalista perso-musulmán dice que el «gobernador de Alejandría», habría enviado una carta a Ibn al-^c en la que le decía:

Escuchad, árabes, en el pasado solía pagar la *izya* a pueblos que me eran más odiosos que vosotros, a persas y romanos. Si queréis que os pague la *izya*, estoy de acuerdo, con la condición de que me devolváis a toda la gente de nuestra región que habéis capturado²⁰⁸⁹.

Pasamos de la negociación directa en el *Fut* de al-Bal^{ur} a la carta enviada desde Alejandría en la que se pide llegar a un pacto, según la versión registrada por al-^{ab}ar en su *Ta' r*. Igualmente, hay un cambio en determinados términos: al-Bal^{ur} cita la doble tributación –la *izya* y el *ar* – mientras que al-^{ab}ar sólo señala al pago de la *izya*^h. Aunque en las fuentes aparecen como dos términos intercambiables, hay ciertos matices que conviene tener en cuenta a la hora de entrar a valorar el uso de uno y otro. Como ya se ha señalado, el *ar* es el impuesto sobre la propiedad de la tierra, pero este tributo no dejaba de pagarse a pesar de la conversión al Islam, mientras que la *izya*, el tributo personal, sólo debían pagarlo los *immies* ya que la obligación cesaba en el momento en que el individuo se hacía musulmán²⁰⁹⁰. Quizás la razón por la cual en las tradiciones recogidas por al-^{ab}ar se hace hincapié en este último impuesto sea precisamente por la importancia de la población copta, que aún en el siglo X seguía siendo mayoritaria. Con la alusión a la *izya* se remarcaba la condición de los *immies*, reconocida ya en el pacto con la población de Babilⁿ al-Fus^t, asumiendo su papel de ciudadanos de segunda con respecto a los musulmanes. Asimismo, debemos recordar que la situación en El Cairo era cuando menos complicada, en lo que a la convivencia entre los cristianos se refiere²⁰⁹¹. Por este motivo, en una de las tradiciones recogidas por el iraquí al-Bal^{ur} se insiste en que, aunque los árabes quisieran elevar los impuestos, ésto no se haría sin resistencia por parte de los coptos, ya que estaban fijados en el acuerdo de rendición²⁰⁹². Y no será el único en pronunciarse en este sentido. Ab^cUbayd será otro de los cronistas que se pronuncien acerca de la puesta por escrito del pacto²⁰⁹³, lo cual no viene sino a poner de relieve la existencia de profundas tensiones entre los coptos y los musulmanes a causa de los términos de la rendición y el *statu quo* al que habían llegado. Unas condiciones que empezaban a ser vistas por los gobernantes musulmanes como no válidas para el nuevo tiempo político y social que se vivía en el Califato en el momento en que fueron redactadas estas obras.

En el texto de al-^{ab}ar se da además una vuelta de tuerca a la identidad del «gobernador» de Alejandría, identificándolo con un enemigo de romanos y persas, pero que no lo era tanto con respecto a los árabes. Se volverá más adelante sobre esta particularidad de la carta a^cAmr; pero por el momento, nos quedaremos con esa imagen más benévola que se quiere transmitir de los árabes en relación a las otras dos «potencias coloniales» que habían gobernado Egipto. Era también el intento por parte de los cronistas musulmanes por reafirmar el poder de los califas sobre una provincia que era gobernada de forma autónoma por los ^l nés desde 868, cuando Ibn ^l n entró precisamente en al-Fus^t, hasta 905²⁰⁹⁴. Esta dinastía se caracterizó por una política, si bien no anti-cristiana, sí que este colectivo se vio muy perjudicado por determinadas

²⁰⁸⁹ Al-^{ab}ar 13: 2581, p. 164.

²⁰⁹⁰ Cl. CAHEN, «Djizya, i» *EF*², vol. 2 (1991), pp. 559-562, espec. 559.

²⁰⁹¹ Para el contexto de El Cairo en el siglo X, *vid.*: C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Un pasaje controvertido...», *op. cit.*, pp. 56-60.

²⁰⁹² Al-Bal^{ur}: V, 1.217, p. 342.

²⁰⁹³ Ab^cUbayd, *Kit b al-Amw l*: 141 [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 16, p. 36]

²⁰⁹⁴ T. BIANQUIS, «Autonomous Egypt from Ibn ^l n to K f r, 868-969», en C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt* (2 vols.), vol. 1: *Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge, 1998, pp. 86-119, espec. 91-108.

medidas, sobre todo por la eliminación de la exención de impuestos de la que gozaba la Iglesia o el aumento de la *izya* y el *ar*.

Esta petición que hace el «jefe de Mi r», que hemos identificado como el obispo, denota algunos aspectos fundamentales que debemos tener en cuenta. En primer lugar, el conocimiento que se tenía en Egipto de las condiciones en las que se había llevado a cabo las entregas de las ciudades de Levante, demostrando que el aislamiento de esta provincia con respecto al resto de la Romanía no sería tan pronunciado. Otra cuestión no menos importante, aunque puede sonar a reiteración, es la de los flujos de refugiados que huyeron de Siria-Palestina hacia Egipto. Estos emigrantes constituyen una pieza fundamental para entender el modo en que los egipcios vieron y vivieron la conquista islámica. Otra cuestión que se deja traslucir en el ofrecimiento del obispo, es la del sistema doble de tributación sobre el que se asentaba la recaudación de impuestos. Es lo que se le está ofreciendo a Ibn al-^c, mantenerlo. De lo que se deriva otro aspecto igualmente importante: el carácter depredador de la conquista de Egipto, que se inicia cuando ^cAmr es desposeído de cualquier tipo de gobierno en Siria-Palestina, lo cual lo dejaba en una situación de clara desventaja con respecto a los otros emires.

En el caso de ^cAmr ibn al-^c, no tuvo una fuente de riqueza sobre la que sustentar su poder; sin la capacidad de pagar a sus hombres, su ejército no lo seguiría, perdiendo su autoridad. Refleja una concepción de la conquista, por parte de los árabes, muy alejada del estereotipo habitual. El objetivo que perseguían era sobre todo, mantener una economía extractiva, basada en el pillaje y el comercio de esclavos que reportaba pingües beneficios. Tras la conquista de Siria-Palestina, se formó una elite guerrera árabo-musulmana que demandó este tipo de mano de obra para el mantenimiento de la infraestructura económica. Se necesitaba, a su vez, un flujo (más o menos) constante de riquezas que permitiera subsistir a aquéllos que no habían participado directamente en la conquista, pero formaban parte de la *Umma*; es decir, con parte de las ganancias obtenidas de las razias en Egipto, debía mantenerse la elite dirigente establecida en Medina, empezando por el propio califa, para el que se reservaba el quinto²⁰⁹⁵.

Es cuando menos, llamativa la postura del emir sarraceno de consultar con sus hombres qué hacer al respecto. Querer ver en esta actitud de ^cAmr ibn al-^c un alarde democrático, en ese supuesto igualitarismo de las sociedades beduinas, supone perder de vista, una vez más, el contexto en el que fueron escritas estas obras. Lo que pretenden los tradicionalistas musulmanes con esta escenificación es presentar a los primeros musulmanes como una comunidad de iguales, en los que los líderes ejercían su autoridad como *primus inter pares*; sabemos, por los testimonios de otras fuentes que ya han sido analizadas, que la *Umma* era una organización social igualmente jerarquizada. Para la mayoría de los cronistas, que escriben durante el período ^cabb sí, actitudes como la de someter a la opinión de sus hombres las decisiones a tomar, no son más que piezas de un pasado que pretenden reconstruir, que se contraponen a la complejidad social de la que gozan con los califas de Bagdad, que además implica un progreso y bienestar económico. Lo que, *grosso modo*, vendrían a ejemplificar este tipo de narraciones sería esa especie de Arcadia feliz que supusieron los primeros tiempos de la conquista.

Junto a esta teoría, no podemos tampoco perder de vista que el gesto de ^cAmr ibn al-^c esconde su verdadera situación. Someter la decisión de aceptar o no el pacto con la ciudad de Babilón al-Fustat representa un novedad. No hay precedentes en la conquista de Siria-Palestina de este tipo de conductas. Esto lleva a plantear el carácter primitivo de los ataques contra Egipto, como una empresa auspiciada por un caudillo sin el beneplácito del califa ^cUmar ibn al-^a b. La posición del emir ^cAmr dependía en buena medida del apoyo con el que contara

²⁰⁹⁵ Es curioso cómo cuando ^cAmr ibn al-^c afirma poder hacer lo que le viniera en gana con los coptos, en el ya citado fragmento del *Fut Mi r* incluyera también el quinto que se reservaba para el califa (*vid.* Ibn ^cAbd al-akam, *Egipto*: 89, p. 76), quizás escondiendo que, en última instancia, lo que podría reclamar para sí este emir fuera un gobierno independiente de Medina. Esta evidencia sustenta la hipótesis ya expuesta de la debilidad del poder de los califas respecto a los emires, quienes gozaban del poder efectivo dentro del naciente Califato.

entre sus hombres, que estaría en función del botín que pudiera proporcionarles. Cualquier decisión contraria a los intereses de sus tropas podría acarrearle graves perjuicios. Más que un caudillo militar como lo fue durante la conquista de Levante o lo era uno de sus rivales, al-Idrisi, ante Babilonia de Egipto se comporta como el líder de una banda de salteadores.

Siendo indiscutibles las motivaciones materiales para explicar la conquista de Egipto, el cuadro quedaría incompleto si no se toman en consideración elementos de tipo ideológico, sobre todo por el impulso escatológico²⁰⁹⁶, por el convencimiento de ser los anunciadores del fin de los tiempos. Este componente ideológico también habría afectado a la otra parte, a coptos y romanos, inmersos en un ambiente mesiánico –potenciado por la propaganda heracliana–, lo que nos lleva de nuevo al determinismo providencialista como posible explicación para determinadas actitudes. Las discrepancias entre los dos líderes sarracenos, ‘Amr ibn al-‘Asid y al-Zubair ibn-al-‘Awwam, así como entre los distintos grupos, no fueron sólo un enfrentamiento por el reparto de las tierras, sino de la disparidad de motivaciones que alentaron la conquista de Egipto.

Esa autonomía que le reconocen los propios romanos a ‘Amr ibn al-‘Asid en Egipto casa mal con las necesidades políticas del siglo X. al-Idrisi se encarga de reflejar en su crónica cómo el emir no se había separado en ningún momento de la obediencia al califa. Este tradicionalista asegura que al-‘Asid no tomaba ninguna decisión al respecto sin antes consultar con ‘Umar. En este pasaje se aprecia una muestra de esas «buenas costumbres de los viejos tiempos», cuando al-Idrisi dice: «nuestros líderes no mantenían en secreto las cartas que escribían»²⁰⁹⁷, ya no es el igualitarismo tal y como lo presentaba al-Bal‘uri, con esa consulta a las tropas, sino que trata de presentarlo como un subordinado del califa que sólo informa a sus hombres. Actúa como un virrey, siempre dependiente del poder central, al que respeta. Aunque *a priori* se trata de dos tradiciones antagónicas, existe un poso común que deja entrever la posición de los protagonistas de la conquista de Egipto. Lo que queda fuera de toda duda es que, ya sea consultándolas directamente o simplemente informándolas, las tropas que acompañaban al emir ‘Amr ibn al-‘Asid eran el puntal sobre el que se asentaba su posición. A pesar de que se ha querido meter al califa ‘Umar ibn al-‘Abd al-Malik como uno de los actores principales en la trama, lo cierto es que, a juzgar por éstas y otras evidencias, como el *P. Paramone 18*, no era más que una figura lejana. No dejaría de ser un contrasentido si tenemos presente que en la conquista de Siria-Palestina se quiere difuminar su protagonismo, mientras que en Egipto se busca todo lo contrario: afirmar que respaldó la conquista. La hipotética intencionalidad de los tradicionalistas sería convertir al califa ‘Umar en una figura lejana, un líder sólo religioso que ampara determinadas actuaciones mediante una autoridad incontestada. Volvemos al esquema ideal de jerarquización del poder que persiguen los ‘abbásides, buscando modelos en un pasado (re)construido a medida por los tradicionalistas musulmanes.

En el caso del pacto firmado entre ‘Amr ibn al-‘Asid y el obispo de Babilonia de Egipto se repite un elemento que ya se vio en muchos de los acuerdos a los que se llegó con las ciudades de Siria-Palestina: la progresividad del tributo. Y lo que en el caso de Levante era una deducción a partir de lo que decían o callaban las fuentes, para Bal‘un al-Fustat se dice de manera abierta. al-Idrisi es muy claro acerca de la situación económica en la que se hallaba la mayoría de la población de esta ciudad cuando afirma que eran pobres²⁰⁹⁸. Se puede colegir que una buena parte de los habitantes de Babilonia eran jornaleros sin tierras que vivían al borde de la subsistencia. Posiblemente fuera este estamento el que se viera más afectado por los efectos de la destrucción llevada a cabo por los sarracenos. La exención de este sector podría estar motivada por el pragmatismo de los árabes: se trataba de controlar una posición estratégica que le aseguraba a ‘Amr ibn al-‘Asid una base desde la que atacar la región del Delta y cualquier

²⁰⁹⁶ P. M. Sijpesteijn, «The Arab conquest...», *op. cit.*, p. 439.

²⁰⁹⁷ al-Idrisi 13: 2582, p. 164.

²⁰⁹⁸ al-Idrisi : p. 74.

desequilibrio podía poner en peligro la plaza. Ese cuidado hacia los campesinos sin tierras, los pobres de al-Fustat, pondría de relieve la posible existencia de tensiones sociales motivadas por cuestiones económicas, que se habrían agravado a causa de la invasión sarracena. ¿De qué lado se posicionó este sector de la población? Es difícil pronunciarse en un sentido u otro, ya que las fuentes no dan información acerca de este particular. La hipótesis que podemos plantear al respecto apunta hacia la necesidad de ^cAmr de mantener la «paz social» atrayéndose al que sería el sector mayoritario de la población.

Durante mucho tiempo, las opiniones de los historiadores han basculado entre aquéllos que como Jean Gascoy defienden una imagen del campo egipcio en el que prima el colonato y se va produciendo una progresiva desaparición de los pequeños y medianos campesinos, y la de quienes abogan por un estado inmutable en el que la mayor fuerza la tendría la pequeña propiedad familiar como núcleo del mundo rural, según la opción defendida por Roger S. Bagnall²⁰⁹⁹. Estos análisis parten de estudios que toman como base los archivos papirológicos conservados que, recordemos, presentan una foto fija de un tiempo y un lugar determinados, por lo que sus resultados difícilmente pueden ser extrapolados al resto de Egipto. Las conclusiones que se extraigan, sólo pueden ser válidas para el Fayyum/Arsinoe, por ejemplo, pero no con un carácter general. Lo que muestra la información que podemos extraer del fragmento de al-Baluri sobre el pacto de Babilonia es la mezcolanza existente entre latifundistas, pequeños y medianos campesinos, arrendatarios y jornaleros, lo cual viene a incidir en la mayor complejidad de la sociedad egipcia –tal y como señala Ch. Wickham– y la extensión de las redes de patronazgo y clientela que la articulan²¹⁰⁰. Esta imagen se aleja del reduccionismo que supone limitar el mundo rural a un mayor o menor peso de los latifundios.

Los pobres no pagarían los 2 *dn res* o los 26^{2/3} de *dirhams* –dependiendo de la fuente que los consigne– que debían ser abonados por el cabeza de familia cada año en concepto de la *izya*²¹⁰¹. Estos individuos quedaban excluidos del impuesto sobre la tierra, del *ar*, lo que nos sitúa ante otro grupo de campesinos arrendatarios, artesanos... que no figurarían en los censos romanos como propietarios de tierras. El hecho de que se les cobre la capitación implica que su situación sería algo menos penosa que el grupo anterior, aunque haya que tomar esta afirmación con suma cautela. Lo que queda más o menos claro es que existían al menos dos «clases» dentro de la sociedad de Babilonia. A este respecto, también sería pertinente preguntarnos acerca de cuál pudo ser el posicionamiento del grupo. No obstante, podemos dudar que hacia 641-642, este grupo socio-económico pagara esos 2 *dn res*, sobre la base de la hipótesis de partida cuando analizamos distintos casos en las ciudades de Siria-Palestina. Posiblemente, quienes en un principio pagaron en al-Fustat no lo hicieron en concepto de *izya*, sino posiblemente por el *ar*; de aquí que se hiciera hincapié en que los terratenientes eran quienes más pagaban. Como señalan las fuentes, además del pago en metálico, debían entregar 3 *irdabbs* de trigo (208,4 kg. aprox.), 2 *qiss* de aceite (4,2 l.), otros 2 de vinagre y la misma cantidad de miel²¹⁰², que debían depositar en la *dr al-risq*, la «casa de provisiones»²¹⁰³, es decir, en los almacenes municipales, donde antes se acumulaba la *annona*.

Serían pues los poseedores de tierras, que aparecían registrados en los censos romanos como tales, los que soportaron en un primer momento la tributación. Aquí deberíamos apuntar a otro fenómeno que ayudará a tener una imagen un poco más completa de la realidad egipcia, o al menos de la ciudad de Babilonia al-Fustat: los campesinos en régimen de colonato se vieron

²⁰⁹⁹ R. S. BAGNALL, *Egypt...*, *op. cit.*, p. 115.

²¹⁰⁰ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 356.

²¹⁰¹ Al-Baluri: V. 1.215, p. 338; Abul-Fil: p. 75; Ibn ʿAbd al-ʿAkam, *Egipto*: 82, p. 69.

²¹⁰² E. ASHTOR, «Mak yil. 1. In the Arabic, Persian and Turkish land», *EF*, 6 (1991), pp. 117-121, espec. 118-119.

²¹⁰³ Al-Baluri: V. 1.215, p. 338. Abul-Fil también se refiere a esa entrega en especie por parte de los terratenientes, pero sin embargo sólo menciona los 3 *irdabbs* de trigo, sin citar el resto de cantidades, *vid.*: Abul-Fil: p. 74.

en cierto modo afectados por esta imposición. Volveremos sobre ellos más adelante. La otra parte del pago que debían realizar y que afectaba a todos –tanto a ese grupo que hemos definido como medio, como a los terratenientes– consistía en un vestido de lana o en su defecto un «vestido copto», un velo o turbante, unos pantalones y un par de zapatos al año. A cambio de estas entregas, los árabes se comprometían a no vender como esclavos a sus mujeres e hijos, ni les arrebatárían sus posesiones²¹⁰⁴. A esto, Ibn ʿAbd al-ʿakam añade, en otra tradición recogida en su obra, la obligación que los coptos tendrían de acoger a los viajeros musulmanes durante una noche²¹⁰⁵, posiblemente, esta última cláusula fuera añadida *a posteriori*, cuando mercaderes o peregrinos musulmanes eran ya más habituales en Egipto de lo que fueron durante el primer siglo y medio tras la conquista.

La mención en el pacto al pago de determinados vestidos a los árabes tenestaba en relación con la importancia que aún conservaba la «industria textil» egipcia hacia mediados del siglo VII, un entramado productivo que iba desde los pequeños talleres artesanales a locales de mayores dimensiones²¹⁰⁶. Era una actividad económica que no había visto mermadas sus capacidades productivas, que seguían en activo a pesar de las turbulencias que agitaron Egipto desde la conquista persa, pasando por el ciclo de guerra civil-conquista islámica que vivió el país durante la primera mitad del siglo. No menos importante sería el deseo de las nuevas autoridades musulmanas por controlar los campos más rentables de la economía egipcia, desde la agricultura a la artesanía.

Se trata de un pacto que recuerda mucho a los que vimos en las ciudades de Levante, demostrando aquí también cómo los contingentes sarracenos se abastecían de las poblaciones sometidas. Podemos especular además sobre la intención de ejercer un dominio efectivo sobre el territorio, o si más bien se trataba de «señorear» la tierra, comportándose del mismo modo que en Siria-Palestina: actuando como una elite guerrera que ejercía una tutela sobre la elite urbana. Queda muy clara esta intención por parte de los árabes en un fragmento de la obra de Ibn ʿAbd al-ʿakam, en el que cuenta cómo el califa ʿUmar escribió a sus gobernadores diciéndoles que sus hombres estaban seguros de sus estipendios y provisión para sus familias; ellos no se ocupaban de la agricultura²¹⁰⁷. Quizás fuera con ese carácter con el que ʿAmr ibn al-ʿ se asentó en lo que sería El Cairo, provocando la reacción de Alejandría. Quizás fuera Babil n al-Fus t la primera piedra para la creación de un pequeño reino árabe independiente en Egipto con el apoyo de la aristocracia terrateniente copta. Igual que sucediera en Damasco o Qinnis r n, para este estamento era más tolerable un gobierno bárbaro que el de un emperador herético; siempre era menos oneroso que abastecer a los ejércitos árabes que tener que mantener además toda la maquinaria de la burocracia romana. Asimismo, tampoco hay que perder de vista la oposición a la política religiosa de imposición de la doctrina monotelita por la fuerza, en medio de una crisis dinástica, o lo que es lo mismo, de legitimidad de quienes se sentaban en el trono de Constantinopla.

El tratado del que se hace eco al-Bal ʿur es muy distinto del que recoge al-ʿabar en su *Taʿr al-rusul waʿl-mul k waʿl-ʿulaf ʿ*, circunstancia que hace pensar, tal y como exponíamos para el Tratado de Jerusalén, en una reelaboración posterior de los tradicionalistas en la corte ʿabb sí. La principal evidencia que nos permite concluir que se trata de una (re)creación posterior es el propio contenido de algunas de las cláusulas. La primera de ellas, es la que establece la solidaridad compartida en el pago del tributo: si alguno de quienes están sujetos a él se niega a abonarlo, la suma se reduce para él en proporción y en ese caso, los musulmanes

²¹⁰⁴ Al-Bal ʿur : V. 1.215, p. 338.

²¹⁰⁵ Ibn ʿAbd al-ʿakam, *Fut Mi r*: 151 [apud D. R. HILL, *The termination...., op. cit.*, § 67, p. 44]. En esta misma tradición, el cronista egipcio eleva la suma que debían pagar en concepto de *izya* a 40 *dirhams* en moneda de plata y 4 *d n res* en la de oro.

²¹⁰⁶ R. S. BAGNALL, *Egypt...., op. cit.*, p. 34.

²¹⁰⁷ Ibn ʿAbd al-ʿakam, *Egipto*: 162, p. 165.

quedan exentos de proteger a ese individuo²¹⁰⁸, es decir, de seguir considerándolo como un *imm* con lo que ello conllevaría de pérdida de derechos. Lo que plantea esta medida, junto con otras que unen la cantidad del impuesto a la crecida del Nilo. Cuando ésta alcanzara su nivel máximo, el tributo se fija en 50 millones ¿de *din res?*)²¹⁰⁹. Esta cláusula alude al que será uno de los principales problemas del mundo campesino egipcio durante este período: el abandono de las tierras. Con la introducción de estas medidas, los califas demuestran su pragmatismo, más que una imprecisa conciencia social, en la línea de la progresividad del impuesto señalada anteriormente. Por tanto, es de suponer, en vista de la coincidencia de relatos tan dispares, que hubo un intento por parte de los poderes musulmanes por mantener los niveles de tributación dentro de unos límites más o menos estables, intentando evitar los abusos, con el único fin de apaciguar a los coptos y evitar el peligro de una revuelta, cosa que no siempre se logró.

Otra de las cláusulas que permiten especular con esa posible redacción *a posteriori* del tratado de al- abar es la prohibición expresa de que los nubios se asienten en Mi r²¹¹⁰. La relación entre el Califato y este reino cristiano del África Occidental es muy peculiar, en tanto que supone una derrota para los musulmanes que en la tradición islámica trata de maquillar. El primer ataque lanzado por los árabes contra este reino tuvo lugar un año después de la conquista de al-Fus t²¹¹¹ y posteriormente, en 652, ya bajo el gobierno de °Abd All h ibn Sa°d habrá un segundo intento infructuoso por someter el reino²¹¹². Las fuentes islámicas le dan un nombre específico al tratado al que llegaron los nubios con los árabes, como ya señalamos: el *baq*. Un pacto que si es analizado teniendo en cuenta sólo los hechos descritos, no es más que un acuerdo comercial en el que la principal materia de comercio son, una vez más, los esclavos. Según al-Bal ur, el acuerdo al que llegó Ibn Sa°d «obligaba» a los nubios a entregar cada año 400 esclavos a cambio de comida²¹¹³; no hay nada que permita pensar –como ya establecimos– que el supuesto tratado no se hiciera en igualdad de condiciones (al menos en este primer momento) entre ambas partes. El geógrafo del siglo X, Ibn awqal († ca. 975) dice que los be a mantuvieron el culto a los ídolos y otros objetos sagrados hasta el año 651-652 (31 AH), cuando bajo el mandato de °Abd All h ibn Sa°d se conquistó Asuán. Asegura que los miembros de este pueblo se convirtieron al Islam por la fuerza, pero que su práctica religiosa, la observación de los principios fundamentales de esta religión, era superficial, aunque hubieran adoptado algunas instituciones y tabúes alimenticios²¹¹⁴, una diferencia que el propio °Amr ibn al-° no debió tener en cuenta durante la conquista de Egipto. En las líneas 12 y 19 del papiro copto n° 89, conservado en la British Library, puede leerse una referencia a los ataques de «los sarracenos y blemmios [i.e. be a]» que no pudieron frenar; eran el signo de la cólera de Dios contra aquellos que «rechazaron Su sagrado cuerpo y reverenciada sangre»²¹¹⁵. Esto evidencia

²¹⁰⁸ Al- abar 13: p. 171.

²¹⁰⁹ Al- abar 13: p. 171.

²¹¹⁰ Al- abar 13: p. 171.

²¹¹¹ Al-Bal ur : VIII, 1.236, p. 379: «Cuando los musulmanes sometieron Mi r, °Amr ibn al-° envió a los pueblos de los alrededores, con el fin de invadirlos y saquearlos, un destacamento de caballería al mando de °Uqba ibn N f ' al-Fihr (los N f ' eran hermanos de los al-° por parte de madre). La caballería entró en la tierra de Nubia como hacían los romanos en su expedición de verano. Los musulmanes encontraron en Nubia una tenaz resistencia». *Vid.* también: E. A WALLIS BUDGE, *A History of Ethiopia...*, *op. cit.*, p. 103.

²¹¹² E. A. WALLIS BUDGE, *A History of Ethiopia...*, *op. cit.*, p. 104.

²¹¹³ Al-Bal ur : VIII, 1.238, pp. 380-381.

²¹¹⁴ Tal vez la prohibición del consumo de la carne de cerdo no fuese una asunción de la ley islámica, sino que posiblemente se tratara de un costumbre más antigua practicada por los be a/blemmios por influencia de los antiguos egipcios, quienes también observaban la prohibición de consumir carne de cerdo. *Vid.*: Y. VOLOKHINE, «La question de l'interdit du porc en Égypte ancienne», en J.-M. Durand, M. Guichard y Th. Römer (eds.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, Göttingen 2015, pp. 273-286.

²¹¹⁵ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 171,

el carácter depredador que en sus inicios tuvo la conquista, pero sobre todo la ausencia de un trasfondo religioso, que no es percibido por las poblaciones que sufren los ataques más allá de la interpretación escatológica al uso dado en el contexto general del siglo VII. Asimismo, tampoco lo tendrían los árabes, puesto que no hay evidencia de una «conciencia islámica», si dejamos de lado el milenarismo imperante, en tanto que aparecen coaligados musulmanes y paganos, lo cual no deja de ser un contrasentido si lo que se pretende es presentar la conquista islámica como la expansión de una religión monoteísta. Esto redundaría en la idea de la (re)elaboración en época ^cabb sí, limando las asperezas de la realidad.

Fue en esta ciudad del Alto Egipto, en Asuán, donde se estableció la frontera entre el Califato y la Nubia cristiana²¹¹⁶. Minas de oro y esmeraldas, junto con el tráfico de esclavos, constituyó el principal interés de los árabes en esta zona del África occidental; un comercio que estaba en manos de una familia, los Rabi^ca, a partir de la segunda mitad del siglo IX, que tenían el monopolio de todas las transacciones con Egipto²¹¹⁷. Por esta razón se pretendió evitar el asentamiento de los nubios en Babil n al-Fustat con el fin de que no hubiera otros intermediarios que pudieran minar esa hegemonía comercial. Las constantes expediciones y contra-expediciones lanzadas por las tribus de los nubios y los musulmanes egipcios²¹¹⁸ desembocaron en la reconstrucción de las ciudades de Qift, Asuán y Qus, militarizándose la frontera con Nubia. Por medio de todas estas acciones, especialmente a partir del califato de al-Mutawakkil, los gobernantes islámicos buscaron afianzar el control sobre las minas de oro de la región; unas explotaciones que ya eran conocidas por los romanos. Esa intención por mantener a los nubios alejados de las ciudades egipcias podría conectarse con la –valga el anacronismo– «fiebre del oro» que se vivió en esta zona. El África oriental se convirtió, del mismo modo que otras zonas como el Magreb al-Aqsa o al-Andalus, en un polo de atracción, en este caso para muchas familias procedentes de la Península Arábiga en busca de mejores oportunidades²¹¹⁹. Los nubios tendrían su cláusula propia en ese Tratado de Misir: recibirían unas cuantas cabezas de ganado y algunos caballos a cambio de que no obstaculizaran el comercio²¹²⁰, lo que lleva de nuevo a los problemas que hubo entre el Califato y Nubia en tiempos de al-Mutawakkil, más que a la realidad del siglo VII.

Tanto si se trata de un texto contemporáneo a la conquista o posterior, ya de época ^cabb sí, lo cierto es que no se habría producido un abandono total por parte de los romanos, en una cláusula que también afectaba a los nubios, por lo que se puede especular con el carácter de población móvil de ambos grupos (¿comerciantes?) que también se verían sometidos a los mismos derechos y obligaciones que los coptos²¹²¹. Se trata de otro de los puntos comunes con el tratado del que informa al-Bal'uri: la distinción entre los coptos, es decir, la población indígena egipcia, y los romanos, cristianos extranjeros provenientes tanto de la Romania como de otros lugares del Occidente europeo, en concreto, de las repúblicas marítimas italianas que ya tenían contactos con los puertos egipcios a pesar de la prohibición expresa de los emperadores bizantinos²¹²². Lo que las autoridades musulmanes perseguían con esta cláusula era dar una respuesta a los problemas ocasionados por la llegada de estos individuos que en un principio no estaban amparados por el estatuto de la *immigratio* que sí daba cobertura a los coptos.

Y a pesar de que es un autor cristiano, en la obra de Ab'ul-Fazl también está presente la idea de pobreza material y austeridad de los primeros conquistadores de Egipto: viviendo en tiendas y haciendo las divisiones con cañas²¹²³, convirtiéndose en un *topos* literario no sólo

²¹¹⁶ Ibn 'Asqal: p. 49.

²¹¹⁷ Ibn 'Asqal: p. 48.

²¹¹⁸ Al-Bal'uri: VIII, 1.238, p. 381-382; Ibn 'Asqal: pp. 49-50.

²¹¹⁹ Ibn 'Asqal: pp. 50-51.

²¹²⁰ Al-Abari 13: pp. 171-172.

²¹²¹ Al-Abari 13: p. 171.

²¹²² M. MCCORMICK, *Orígenes de la economía...*, op. cit., p. 232.

²¹²³ B. A. T EVETTS y A. J. BUTLER, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*.

para la Historiografía islámica y demostrando cómo las tradiciones creadas en este ámbito habían permeado a los demás grupos. Hay un acercamiento entre coptos y árabes, una confraternización. Al- abar dice que muchos árabes empezaron a comportarse y a comer a la manera egipcia, lo que hizo que los coptos se calmaran. Y una vez más es el ejemplo de la frugalidad árabe el que hace que los coptos dejen a un lado sus reticencias²¹²⁴. Incluso hay un mestizaje, siguiendo el ejemplo del propio Profeta. Una de las fuentes que cita al-Bal ur en sus *isnad-s*, °Urwah ibn al-Zubair, uno de los primeros «colonos» musulmanes en Egipto, estaba casado con una copta, pero es llamativo el hecho de que sólo estuviera 7 años²¹²⁵, indicando la movilidad de los conquistadores en busca de mejores lugares en los que asentarse. Este °Urwah, por el *nasab*, sería el hijo de al-Zubair que compartiera el mando del ejército con °Amr ibn al-° y su marcha de Egipto quizás tuviera que ver con las luchas por el poder entre las diferentes facciones árabes, entre unos caudillos y otros.

El que Ab li escriba su obra en un medio islámico, posiblemente tomando también como base los relatos de la tradición de los conquistadores, se aprecia en el hecho de recoger las listas de personajes y tribus que tomaron parte en la conquista de Fus t, recibiendo propiedades en ella²¹²⁶. Esto indica que con la llegada de los mamelucos al poder en Egipto, muchos «árabes» vieron peligrar su posición: era necesario seguir remarcando a quiénes pertenecían y por qué determinadas zonas de la ciudad. Y entre todos esos insignes conquistadores, uno llama especialmente la atención por su origen: «Ward n el Romano, el amigo de °Amr ibn al-° »²¹²⁷. El nombre del personaje deja lugar a pocas dudas al respecto: se trata de un armenio que posiblemente abandonó el ejército romano para integrarse en las filas sarracenas o bien, de un prisionero de guerra, al que luego se le concedió la libertad. Y ese momento bien pudo haber sido la batalla de Yarm k, en la que estuvo °Amr y también pudo haber estado el citado Ward n.

Este personaje nos sirve para introducir una particularidad. Según el tratado recogido por al- abar , quien aparece como su redactor es Ward n²¹²⁸, un aspecto que llevaría a preguntarnos a cerca de la lengua en la que habría estado redactado originariamente dicho documento. Si consideramos que, aunque en buena medida, el texto pertenece a un periodo histórico distinto del de la conquista, no es menos cierto que la tradición °abb sí se habría apoyado en la memoria que se guardaba de los hechos. Así pues, si tenemos en cuenta que quien se encargó de poner por escrito las cláusulas del acuerdo entre °Amr ibn al-° y el obispo de Mi r no era de origen árabe –ni siquiera semita– es difícil que dicho acuerdo estuviera originariamente en esta lengua, o al menos no solamente en ella. Quizás, deberíamos pensar en un documento escrito en griego, la lengua administrativa en Egipto, que se mantuvo en uso durante mucho tiempo tras la conquista. Lógico si se tiene en cuenta que va dirigido fundamentalmente a la elite de la ciudad, a unos terratenientes que seguramente conocían el griego. No obstante, no podemos negar la posibilidad de que se tratara de un documento bilingüe árabe-griego. Como muchas de las conclusiones, ésta también es una hipótesis basada en las evidencias de las que disponemos, que puede ser corroborada o no con el concurso de otras fuentes. Una hipótesis, la del tratado escrito en griego –o árabe-griego– que queda corroborada por el patriarca alejandrino Sa° d/Eutiquio, quien afirma que este personaje conocía el griego porque era de origen griego²¹²⁹.

Pero el pacto contenía otra cláusula, la devolución de los prisioneros de guerra. Las fuentes

Attributed to: Ab li , *the Armenian. Anecdota Oxoniensa*, Oxford, 1894, [cit.: Ab li]: Ab li : p. 74.

²¹²⁴ Al- abar 13: 2591, pp. 173-174.

²¹²⁵ Al-Bal ur : V, 1.217, p. 343.

²¹²⁶ Ab li : pp. 76-78.

²¹²⁷ Ab li : p. 78.

²¹²⁸ Véase la traducción hecha por A. J. BUTLER, *The Treaty of Misr...*, *op. cit.*, p. 35; *Id.*, *The Arab conquest...*, *op. cit.*, p. 326.

²¹²⁹ Eutiquio de Alejandría: p. 329.

islámicas no se ponen de acuerdo en cuál fue la postura del califa al respecto. Como ya se ha señalado, uno de los negocios más lucrativos durante estos primeros momentos de la conquista fue el tráfico de esclavos, actividad que ya se había dado en Siria-Palestina y que seguirá en Egipto. Si tomamos como referencia las tradiciones recogidas por al-*abār*, la «exportación» de mano de obra esclava se daba al mismo tiempo que se producían los avances por el territorio por parte de las tropas de Ibn al-*ḥ*. Es lo que se desprende del relato que hace del paso de los árabes siguiendo el curso del Nilo, entre los enclaves de B *b* al-Y *n* (Babilonia de Egipto), y Balh *b*/Bilh *w* (=pueblo de la prosperidad), asegurando que «mientras tanto, la gente que tomamos prisionera llegó a Medina, La Meca y Yemen»²¹³⁰. El área que nos dibuja el tradicionista perso-musulmán se circunscribe a la región del Delta. La ciudad de Balh *b*/Bilh *w* se ubica a unos 110 km. aprox. al NE. de Babl *n* al-Fus *t*/B *b* al-Y *n*. Indicaría cómo los árabes iban saqueando la zona, moviéndose en todas direcciones y sin contar con ningún punto fijo, con el único objetivo de acumular botín, ya que aún no habían conquistado la ciudad de Babilonia. Seguían un modo de combatir propio de las tribus beduinas que V. Christides define como «golpear y huir»²¹³¹. A pesar de que no tenían un dominio efectivo sobre el territorio, eran capaces de mover las columnas de esclavos. No obstante, el progreso de los ejércitos árabes fue muy lento con regresiones tan significativas como la pérdida de Alejandría en 645/646²¹³². Lo más probable es que se siguieran las rutas caravaneras que unirían Egipto con Siria-Palestina y el *ī* z, poniendo de relieve la ineficacia de las tropas romanas para frenar a los árabes de *ḥ* Amr ibn al-*ḥ*, que podían poner en marcha lo que, después de todo, no era sino un traslado de población hacia la Península Arábiga. Otra posible vía para el tráfico humano sería la marítima desde alguno de los puertos del E. egipcio, en complicidad quizás con esos árabes escenitas asentados a orillas de Mar Rojo, que transportarían a los esclavos en barcos hasta La Meca y Medina. Estas tribus fueron un elemento a tener en cuenta para explicar la conquista de Egipto del mismo modo en que lo fueron las tribus asentadas en los alrededores de las ciudades levantinas, aunque sólo podamos especular con el papel que pudieron desempeñar.

La merma de mano de obra hubo de ser considerable, si tenemos en cuenta que en ningún otro tratado se alude a la devolución de los esclavos. Esos cautivos tuvieron que causar un trastorno considerable a los grandes terratenientes que –recordemos– fueron quienes llevaron la negociación con los árabes. A la destrucción originada por el pillaje y a los efectos de la política dictada desde Constantinopla para imponer el monotelismo, habría que sumarles esa despoblación de los campos como consecuencia de la captura de los campesinos, problema agravado con las huidas voluntarias. La tradición islámica se muestra dividida al respecto, ya que autores como al-*abār* recogen la negativa del califa *ḥ* Umar ibn al-*ā* b a aceptar la devolución de los prisioneros²¹³³, mientras que otros, como Ibn *ḥ* Abd al-*akam*, afirman todo lo contrario, que el califa devolvió a todos los prisioneros egipcios que llegaron a Medina, porque los coptos eran *ahl al- imma*²¹³⁴. Esta disparidad entre dos tradiciones no reside en una separación cronológica, ya que la muerte de ambos cronistas se produce con una diferencia de 50 años, sino en el origen dispar de al-*abār* e Ibn *ḥ* Abd al-*akam*. Probablemente resulte una redundancia, pero debemos volver sobre este aspecto. El primero era de origen iranio y, por tanto, estaba desconectado de la realidad política y social egipcia, algo que no sucedía con el segundo de los cronistas, que pertenecía a una importante familia de tradicionistas ligados a la escuela jurídica *š fi*²¹³⁵. Es Ibn *ḥ* Abd al-*akam* quien debe esforzarse por presentar la cara amable del gobierno islámico en Egipto, incidiendo en el buen trato que desde el comienzo

²¹³⁰ Al-*abār* 13: 2581, p. 164.

²¹³¹ V. CHRISTIDES, «Sea vs. Land ...», *op. cit.*, p. 383.

²¹³² P. M. SIJPESTEIJN, «The Arab conquest...», *op. cit.*, p. 241.

²¹³³ Al-*abār* 13: 2582, pp. 164-165.

²¹³⁴ Ibn *ḥ* Abd al-*akam*, *Fut Mi r*: 83 [en, D. R. HILL, *The termination*, § 9, p. 35].

²¹³⁵ F. ROSENTHAL, «Ibn *ḥ* Abd al-*akam*», *EF*, 3 (1986), pp. 674-675.

había dispensado a los coptos el califa ʿUmar. Cuando escribió el *Futū Mi r*, estaban recientes las heridas de la represión tras la revuelta de 831-832 por los abusos cometidos por los gobernadores de origen oriental, pero sobre todo por la creación de un nuevo orden de cosas a partir del califato de al-Muʿtā im (833-842), que liquidó el *statu quo* vigente desde el siglo VII, al eliminar los privilegios de los que gozaban los herederos de los conquistadores²¹³⁶. Ibn ʿAbd al-akam se veía en la necesidad de presentar ejemplos de buen gobierno que aplacaran a los coptos, por un lado y por otro, las reivindicaciones de las tribus árabes que hasta el momento gozaban del monopolio del poder en Egipto. Este aspecto no compete en modo alguno a los tradicionalistas orientales con al-abar a la cabeza; no precisan (re)crear un pasado idílico porque no les afecta y no tienen problema en presentar al califa ʿUmar como un intransigente en este asunto, negándose a devolver a los esclavos coptos.

2.2. Pacto de Alejandría.

¿Cuáles fueron las condiciones bajo las que se entregó la ciudad?

Según narran las fuentes, fue Ciro quien acudió a pactar con Ibn al-ʿ, que se hallaba en la ciudad de Babilonia/Babylon al-Fus . En lo que podríamos llamar la «Conferencia de al-Fus » se produjo el reconocimiento por parte del poder romano de la pérdida del territorio. El patriarca monotelita deja muy clara la perspectiva que se tenía de los hechos: «Dios os ha dado este país [Egipto]. Que de ahora en adelante no haya más hostilidades entre vosotros [los árabes] y los romanos»²¹³⁷. Es un ejemplo claro, puesto en boca de la máxima autoridad en Egipto de una de esas proyecciones mediante las que se trataba de legitimar e incorporar la derrota a los esquemas ideológicos cristianos. Apelar a Dios formaba parte de ese determinismo que vemos en muchos de los relatos acerca de la conquista: ante su voluntad negativa no queda sino adoptar una actitud de resignación. La posición de Ciro no es por tanto, la de quien lleva las riendas de la negociación. Pertenece al bando derrotado y acude ante el general sarraceno con la intención de minimizar el impacto de la conquista.

Es muy llamativa una afirmación que se lee en la *Crónica* de Juan de Nikiu. El patriarca Ciro había regresado a Alejandría ca. 14 septiembre de 641 después de su primer destierro a finales del año 640²¹³⁸ y venía con un mandato claro por parte de Martina-Heracleonas: buscar un acuerdo para una «administración conveniente para Egipto»²¹³⁹. Esto supuso una ruptura con respecto a la línea política anterior, un viraje que podemos preguntarnos si no puede estar relacionado con la situación política general en la Romania, inmersa en una profunda crisis dinástica. La llegada al poder de Martina-Heracleonas había roto –como hemos señalado en reiteradas ocasiones– con la sacrosanta , permitiendo unos posicionamientos diferentes a los anteriores, cuyo único objetivo era la legitimación de los nuevos soberanos. Ahora bien, podría ser visto como un ejemplo de lo que T. C. Lounghis definió acertadamente como la *step by step retreat*, la retirada paso a paso que forzó a los romanos a una adaptación a la realidad dibujada por el avance de los árabes entre los siglos VII-VIII, y cuya plasmación sería la organización *temática*²¹⁴⁰. La cuestión que se plantea con esta alusión es la de si se pensó en algún momento en establecer una suerte de condominio árabo-romano sobre Egipto. Bajo esta fórmula se gobernó la isla de Chipre como consecuencia del pacto entre Constantino IV y ʿAbd al-Malik en 685, que fue renovado en 688-689 por Justiniano II²¹⁴¹. El egipcio podría haber

²¹³⁶ H. KENNEDY, «Egypt as a province in the Islamic caliphate, 641-868» en C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*. Cambridge, 1998 (2 vols.), vol. 1: *Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 62-85, espec. 83-84.

²¹³⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 455; Charles, § CXX.17, p. 193.

²¹³⁸ Sobre la datación de estos acontecimientos, *vid.* E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, pp. 204-207.

²¹³⁹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 452; Charles, § CXIX.22, p. 191.

²¹⁴⁰ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, *op. cit.*, p. 59.

²¹⁴¹ *Ibid.*, p. 28; V. CHRISTIDES, *The image of Cyprus...*, *op. cit.*, p. 16.

sido una primera tentativa, un primer ensayo, que finalmente no cuajó, pero que hubiera permitido a los romanos mantener el control de una de las provincias más ricas del Imperio al tiempo que dejaría abierta la posibilidad de asimilar/romanizar a los sarracenos o expulsarlos, con lo que, a la postre, habrían logrado recuperar Egipto del mismo modo que hicieron con Chipre en el siglo X.

Fue durante el gobierno de Martina–Heracleonas cuando se envió a Ciro para negociar un nuevo *baq/pactum* con °Amr ibn al-°. A la luz de la inestabilidad política, se entendería la hipótesis antes planteada del condominio árabo-romano sobre Egipto como un modo para no distraer recursos en una lucha que se preveía prolongada cuando podían ser necesarios para mantener en el trono a la segunda esposa de Heraclio y al hijo de ambos. Una de las hipótesis planteadas anteriormente apuntaba a un posible deseo por parte de Ciro y su camarilla de atraerse a los sarracenos a su bando para contar así con el apoyo de un importante contingente armado. Esta teoría podría valer asimismo si tenemos en cuenta la crisis dinástica y los enfrentamientos entre las distintas facciones por la sucesión, lo que convertía a °Amr ibn al-° si bien no en un elemento clave sí al menos indispensable de cara a futuros enfrentamientos. Egipto era una pieza importante en tanto que del puerto de Alejandría salía el trigo con el que se alimentaba a la población de la Capital; por esta razón, quien controlase esta provincia podría controlar a su vez a la población constantinopolitana. En una economía en la cual el cultivo/consumo de cereales era el eje sobre el que pivotaba todo, cualquier alteración en el precio del pan podía poner en peligro un trono o asegurarlo. Por este motivo urgía también pacificar a los sarracenos instalados en Egipto.

Pero la situación de 636-637 no era equiparable a la de 641. En el año aproximadamente durante el cual los ejércitos romanos habían tratado de expulsar a los sarracenos de Egipto, la situación había cambiado drásticamente. La toma de Babilonia había supuesto un punto de inflexión al tratarse –como ya se ha señalado– de la llave que daba acceso del Valle del Nilo y por ende, a Alejandría, la capital de Egipto. Juan de Nikiu da como comienzo de la expedición hacia el S., hacia Babilonia de Egipto, el verano de la XVª indicción, que vendría a corresponder con el verano del año 642, tras afirmar que se llevaba luchando en la región desde hacía diez o doce años²¹⁴², lo que situaría las primeras incursiones sarracenas en Egipto hacia 631-632, a la muerte de Mu ammada. Teniendo en cuenta otros testimonios, es dudoso que fuera Ibn al-° el protagonista de esos ataques toda vez que se hallaba en Siria-Palestina.

Alejandría no quedaba al margen del estado de enfrentamiento generalizado que afectaba a todo Egipto, como hemos visto. No sólo Juan de Nikiu alude a las disputas entre las diversas facciones, sino que también se hace eco de ellas el iraquí al-Balūr. Mientras que este último describe la división según los dos bloques étnico-culturales clásicos: los coptos a favor de la rendición y los romanos proclives a la guerra contra los árabes²¹⁴³, el obispo copto abunda en los detalles. La población estaba dividida entre quienes apoyaban a Teodoro, duque y augustal de Alejandría, y a su política de resistencia, y aquéllos que pensaban que lo más inteligente era rendirse a los árabes, entre los que se encontraba Ciro, los gobernadores o Domenciano, el duque y augustal de Arcadia. Pero no es sólo un enfrentamiento entre dos facciones por la postura a adoptar, a fin de cuentas, reducible a una mera disputa de política interna. El enfrentamiento fue un poco más allá y no era ajeno a la política general del Imperio. El «partido» del patriarca estaba compuesto por los partidarios de la emperatriz Martina y su hijo Heracleonas, mientras que sus adversarios estarían en el otro bando, favorable a los otros hijos de Heraclio y Fabia-Eudocia.

Más allá de las discordancias políticas, primaron también las disputas personales entre quienes estaban al frente de las provincias y el ejército. Por ejemplo, de la disputa existente entre el *augustal/praeses* Domenciano y el general Menas, sabemos poco, ya que Juan de

²¹⁴² Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXV, p. 441.

²¹⁴³ Al-Balūr : V, 2.220, p. 346.

Nikiu sólo dice que se trataba de una enemistad «por ambición del mando y por otros motivos»²¹⁴⁴, y que contaba con el apoyo del augustal Teodoro, quien no perdonaba el comportamiento de Domenciano, que abandonó a su suerte al ejército en Nikiu. Pero hay un personaje más en esta escena: Eudociano, hermano mayor de Domenciano, que se había granjeado la animadversión de Menas porque «había violentado a los cristianos, por la fe, durante el tiempo de la santa Pasión»²¹⁴⁵. Se cuenta de este personaje que fue el responsable de reprimir un complot de un grupo de monofisitas –los seguidores de Gayo–²¹⁴⁶, para asesinar al patriarca Ciro. Es un episodio que se inscribe en la persecución contra los grupos disidentes que es singularizado por la virulencia con la que procedió Eudociano: «Algunas de estas gentes fueron golpeadas con tanta fuerza que murieron bajo los golpes, otros dos tenían las manos cortadas, sin juicio»²¹⁴⁷. Para los monofisitas, esta actuación que no hizo más que provocar la aparición de los árabes en Egipto. Es llamativa la mención de Juan de Nikiu a la Pasión para ubicar temporalmente ese segundo episodio de Eudociano, lo cual ha dado pie para situar a este personaje en Babilonia durante el sitio de Amr ibn al-^c, achacándole la responsabilidad de los malos tratos contra los monofisitas presos en la fortaleza²¹⁴⁸. Podría haber sido el hermano de Domenciano como no haber puesto un pie en Babilonia, aunque lo que sí está claro es su implicación en la represión de cualquier tipo de disidencia frente al monotelismo. Frente a esto, es tentador ver en Menas a uno de esos militares coptos monofisitas que formaban parte del ejército provincial egipcio, para nada partidario de la política religiosa oficial, como demuestra su enemistad con Eudociano. Y es posible que así sea por el término que emplea Juan de Nikiu, «cristianos», para referirse a quienes habían sufrido la intransigencia de este personaje; o más adelante cuando describe a Menas como hombre «caritativo y piadoso»²¹⁴⁹. Teniendo en cuenta la adscripción monofisita del obispo-cronista copto, se plantean dudas acerca de si hubiera utilizado la misma palabra para referirse a los diotelitas.

Si este general era monofisita –como pensamos– quedaría en entredicho la idea de que en su mayoría los coptos se pusieron del lado de los árabes. La posición de este general fue análoga a la desempeñada por el duque Sanutius, por lo que éste no constituyó un caso aislado, sino uno más de entre un número no despreciable de oficiales superiores de origen copto y fe monofisita. Sin embargo, por falta de información en las fuentes, no podemos evaluar la actitud de Menas ante los sarracenos, más allá de su participación en los disturbios que tuvieron lugar en las calles de Alejandría antes de la segunda etapa de Ciro en el patriarcado.

Podríamos ir un poco más allá y establecer una serie de lazos familiares entre quienes optaron por el monotelismo. Si Eudociano y Domenciano eran hermanos, este último era el cuñado del patriarca Ciro, según informa Juan de Nikiu. Este parentesco habría asegurado una alianza entre ambos personajes que posiblemente se habría roto como consecuencia de la deposición-exilio del primero *ca.* 640, pasando a ser una abierta hostilidad tras su regreso *ca.* 641²¹⁵⁰. Por los nombres de ambos hermanos, es más que probable su pertenencia a una de las familias greco-parlantes de Alejandría principalmente, con lo que una unión matrimonial sería

²¹⁴⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 450.

²¹⁴⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 450.

²¹⁴⁶ Una referencia a la existencia de esta secta monofisita arraigada en Alejandría la podemos encontrar en la *Crónica Universal* de Isidoro de Sevilla, en la que se lee: «En Alejandría surgen las herejías de Teodosio y de Gayo», justo después de la entrada que dedica el obispo hispalense a la querrela de los Tres Capítulos situada como el acto inaugural del reinado de Justiniano I, *vid.*: J. C. MARTÍN, «La *Crónica Universal* de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma», *Iberia* 4 (2001), pp. 199-239 [cit.: Isidoro, *Crónica*]: Isidoro, *Crónica*: AM 5761, p. 234. Pondría de relieve la relación entre la Hispania visigoda y el Mediterráneo oriental, quizás teniendo la provincia romana de Spania como nexo de unión, facilitando el conocimiento de lo que estaba sucediendo en Egipto.

²¹⁴⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXVI, p. 446.

²¹⁴⁸ *Vid. PLRE*, IIIA: «Eudocianus», pp. 457-456.

²¹⁴⁹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 451.

²¹⁵⁰ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 451.

más que ventajosa para un Ciro visto como extranjero por muchos. La unión entre una hermana del patriarca con un miembro de una importante familia le serviría para incorporarse a la sociedad alejandrina y formar parte de los juegos de poder en la ciudad. Era también el medio de contar con aliados para su política religiosa y vencer así ciertas reticencias por parte de la aristocracia tradicional egipcia: sería uno de los suyos. La defenestración de Ciro habría dejado a su familia política en una situación más que delicada frente a sus enemigos, al perder el apoyo de quien, a la postre, fue la principal figura de Egipto tras la restauración heracliana.

En medio de una situación cuando menos compleja, las facciones aristocráticas siguieron ventilando sus asuntos en las calles de Alejandría, incrementando el clima de guerra civil y social. Más adelante entraremos en esta última dimensión, la de rebelión de los estamentos más bajos de la sociedad alejandrina, espoleados por la situación en la que había quedado sumida la ciudad como consecuencia no sólo de la conquista, sino también de las tensiones existentes. Como se ha visto en otros períodos de la historia de la ciudad, las facciones del hipódromo fueron movilizadas por los bandos en liza. Nuestra principal guía sigue siendo la crónica del obispo copto de Nikiu, quien nos informa de cómo Domenciano movilizó de su lado a los Azules, mientras que Menas logró el apoyo de «los Verdes y de los soldados que se encontraban en la ciudad»²¹⁵¹. En este caso, por la instrumentalización de la que fueron objeto, los grupos del hipódromo sí se ajustan a esa distinción tradicional que antes pusimos en entredicho, pero siguen sin representar de manera nítida una división tajante en materia religiosa.

La hipótesis que manejamos, tomada del estudio de B. Palme, queda confirmada por las alianzas que se tejieron contra Eudociano y Domenciano, según Juan de Nikiu. Si nuestra teoría es cierta y Menas era un monofisita, no sería, desde el punto de vista de esa imagen de una división irreconciliable entre las distintas sectas, el apoyo que el general copto brindó a Filiades, el sucesor de Domenciano al frente de Arcadia. Como se recordará, este personaje era hermano del anterior patriarca melquita de la ciudad, Jorge, por lo que es de suponer que Filiades también lo fuera; de modo contrario, es posible que el obispo-cronista copto no se refiriera a él en los términos en que lo hace, tachándolo de traidor y de tener «una naturaleza perversa» que se había aprovechado de la buena fe de Menas²¹⁵². Las diferencias religiosas, según los testimonios de las fuentes de que disponemos, quedaban relegadas a un segundo plano cuando se trataba de defender los intereses del estamento, en este caso el de la aristocracia tradicional copta, tanto melquitas como monofisitas. Estos dos grupos *a priori* distintos y en teoría enfrentados por las diferencias religiosas, las habrían aparcado para unirse contra los monotelitas, quienes a la postre no venían sino a romper los equilibrios en el reparto del poder en Egipto. Hay pues que leer esta alianza en principio contranatural, como un «levantamiento» contra el centralismo auspiciado por Heraclio y sus partidarios cuando vieron peligrar un *statu quo* del que dependían sus intereses como grupo privilegiado, en peligro, como vimos a causa de la restauración romana.

Es en este contexto en el que se produjo la segunda etapa de Ciro al frente del patriarcado de Alejandría, como uno de los hombres de confianza de la emperatriz Martina. Un apoyo que en Egipto estaba bastante extendido si tenemos en cuenta lo que al respecto afirma el obispo de Nikiu: «Ciro, el patriarca calcedoniano, no estaba solo en su deseo de alcanzar la paz: el pueblo, los gobernadores y Domenciano, que estaba a favor de Martina, se reunieron y deliberaron con el patriarca [...]»²¹⁵³. Esto prueba cómo seguía estando vigente la red familiar y clientelar tejida por Ciro durante su primer período como patriarca; la dirección política de las facciones en pugna por el poder en Egipto estaba fuertemente mediatizada por la familia, lo que es tanto como decir por los intereses de grupo. A pesar de lo afirmado por Juan de Nikiu

²¹⁵¹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 450.

²¹⁵² Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 451.

²¹⁵³ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 453.

acerca de la enemistad entre el patriarca y su cuñado, el hecho de ser ambos los hombres fuertes de la nueva administración tras la muerte de Constantino III (ca. mayo de 641) hizo que aparcaran sus diferencias, indicando asimismo que la disputa entre ambos pudo deberse a la caída en desgracia de Ciro que habría dejado a su familia política egipcia a merced de sus adversarios políticos.

La desconfianza hacia los coptos y en especial hacia el ejército provincial seguía manteniéndose. Para asegurar el restablecimiento de Ciro en el solio patriarcal, se hizo acompañar por tropas que hacen escala en la isla de Rodas antes de proseguir su rumbo hacia Alejandría. No sabemos el origen de estos soldados, pues Juan de Nikiu, nuestro principal informador, no dice nada salvo que los partidarios del rebelde Valentino enviaron a la isla un mensaje para que el contingente que acompañaba al patriarca regresara a la Capital para sumarse a quienes trataban de derrocar a la emperatriz y su hijo²¹⁵⁴.

Llama mucho la atención el modo en que se desarrollaron los acontecimientos a partir del otoño de 641 o para ser más precisos, el modo en que éstos se precipitaron. Lo que está sucediendo en Egipto es consecuencia más o menos directa de la crisis interna en la que se mueve la Romanía; una crisis que ha hecho olvidar el problema árabe. No conviene olvidarlo, porque se aprecia un cambio de dirección por parte de Ciro, quien nada más llegar a Alejandría, se reúne el prefecto de la ciudad Teodoro, el cual había intentado desviar el rumbo de la comitiva patriarcal de Rodas a la Pentápolis, sumándose a la revuelta de Valentino. Esa reunión secreta que se produjo en el monasterio alejandrino de Tabionnesiotes se saldó con la defenestración de Domenciano y el nombramiento como general de Menas²¹⁵⁵. Se trata de un viraje bastante llamativo por cuanto ir en contra de sus propios aliados, lo que sólo se entendería si no es visto como un ejercicio de pragmatismo político. No podemos descartar que la lealtad del patriarca monotelita hacia Martina y Heracleonas se viera comprometida por las noticias que llegaban de la sublevación de Valentino y el más que probable final del reinado de la regente y su hijo. Era ante todo una cuestión de búsqueda de los apoyos que le permitieran seguir al frente del patriarcado alejandrino atrayéndose el favor de los líderes de la facción enemiga. Durante el incidente de Mamunas, a causa del pago a los soldados, se había demostrado cómo Menas gozaba del respaldo de las tropas²¹⁵⁶, convirtiéndolo en una figura clave para todo el que quisiera asentar su dominio sobre Egipto, particularmente en Alejandría. Y sería en este contexto en el que entendemos la entrega de la ciudad de Babilonia al-Fustat a ^cAmr ibn al-^c como un intento por contar con el apoyo de los árabes para mantenerse en el poder, como ya hemos aventurado, toda vez que quien lo había nombrado fue depuesta en noviembre de 641.

El inicio de la «Conferencia de al-Fustat» partió del reconocimiento de los árabes como actores indiscutibles en la nueva realidad egipcia. La reunión entre el patriarca Ciro y ^cAmr ibn al-^c, tal y como la describe Juan de Nikiu, es un remedo de la que mantuvieron el califa ^cUmar y el patriarca Sofronio en Jerusalén en 638. Quizás una de las cuestiones que remarque Ciro, teniendo siempre presente que dependemos de una fuente en cuya transmisión han intervenido varias manos, es la relación personal a la que ya se ha hecho alusión en repetidas ocasiones. Se trata de un aspecto importante por cuanto el patriarca quería atraerse de nuevo las simpatías del *filarca*/emir sarraceno. Podríamos interpretar así el empleo de «nosotros», como un plural mayestático cuando le asegura que: «Jamás hemos mantenido las hostilidades durante mucho tiempo contra vosotros»²¹⁵⁷; se entendería como una alusión a la postura favorable que él y sus partidarios habrían mostrado hacia la paz con los árabes. Es decir, por este medio le

²¹⁵⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 453.

²¹⁵⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 454.

²¹⁵⁶ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 451.

²¹⁵⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 455.

hacía notar a ʿAmr que las tornas habían cambiado una vez más en Egipto posiblemente con el único objetivo de convertirse en el hombre fuerte.

Esto último debería servir como contrapeso para la idea más comúnmente extendida de que habría sido el patriarca monofisita Benjamín el responsable último de la pérdida/conquista de Egipto por los árabes de ʿAmr. Como se recordará, uno de los fragmentos que destacábamos al inicio de este capítulo en el análisis del comportamiento de la población egipcia era un extracto de la *Historia (reconstruida)* de Dionisio de Tel-Ma r , según el cual habría sido el patriarca monofisita quien, movido por la «antipatía» que sintiera hacia Ciro por la persecución emprendida contra sus fieles y durante la cual pereció su hermano Menas, habría permitido que los árabes se hicieran con el dominio absoluto de la antigua provincia romana. No deja de ser llamativo el hecho de que en las fuentes coptas no sea Benjamín quien lleve el peso de las negociaciones con el emir árabe, sino que ese papel sea desempeñado por el patriarca monotelita. Si nos guiamos por el criterio de proximidad temporal para juzgar la verosimilitud de la información aportada por una fuente, mucho más creíble sería la tradición aportada por el obispo-cronista Juan de Nikiu, quien además vivía en el medio egipcio, que no las tradiciones elaboradas por autores siríacos del siglo IX que además beben de fuentes del N. de Siria. Al obispo de Nikiu no debería importarle mucho presentar de manera abierta la colaboración de su patriarca con los sarracenos teniendo en cuenta episodios narrados por él en los que no tiene ningún empacho en presentar a los coptos monofisitas luchando al lado de los árabes. Por tanto, la razón de este «silencio» por su parte no estaría ligada a la mayor o menor conveniencia política, a no ser que, dada la particular transmisión del texto, se hubieran mutilado determinados pasajes.

Otra posibilidad a barajar haría derivar esta tradición del medio siríaco, entendiéndola como un modo particular de comprender y representar la conquista islámica de Egipto, fruto de la lejanía y el desconocimiento de su realidad. Ahora bien, no resulta del todo convincente achacarlo a un «error del cronista» para despachar, así sin más, la cuestión. Como hemos hecho anteriormente, la clave la dará el contexto en el que se inscribe el texto que analizamos. Dionisio de Tel-Ma r fue el patriarca jacobita de Antioquía (ca. 818-845) lo cual imprime ya a su obra un carácter especial: por todos los medios deberá resaltar el papel de los monofisitas en los acontecimientos, en tanto que lo que escribe es, aunque no se llame así, una Historia Eclesiástica en la que, recordemos, presenta los hechos como una sucesión de acontecimientos encaminados hacia un fin último: demostrar la validez de la salvación procurada por la Iglesia monofisita. En este marco es lógico pensar que lo que procuraba Dionisio era presentar a Benjamín como un instrumento de la Providencia para castigar y expulsar a los monotelitas de Egipto. Se explicaría también así el papel que representaron los árabes, descritos una vez más como la consecuencia de la ira de Dios ante el comportamiento pecaminoso de los cristianos. No es baladí que en su versión de los hechos, Dionisio afirme que ʿAmr no tenía intención de llevar a cabo una conquista, sino que fue Benjamín quien lo convenció prometiéndole que lo auxiliaría; que le entregaría el país. Y a cambio del apoyo de los coptos, el emir árabe debía expulsar a Ciro y restaurar las iglesias que los melquitas les habían confiscado. Con el apoyo de los árabes, los coptos se levantaron contra los romanos, liberándose así de la opresión²¹⁵⁸. Se explotan las diferencias religiosas, pues después de todo, quien escribe es un clérigo, para explicar las motivaciones últimas de la conquista. No se puede dejar nada fuera del ámbito eclesiástico. Recordemos asimismo que en el período en el que escribe Dionisio de Tel-Ma r era la identidad religiosa la que definía al individuo, que el concepto básico no era el de ciudadanía sino el de creyente, y era la cultura religiosa la que había acabado por adquirir la hegemonía en el Oriente Medio y Egipto.

²¹⁵⁸ Dionisio de Tel-Ma r : § 70, p. 159; Miguel el Sirio: II, XI§ IX, pp. 432-433.

Esto en cuanto a las tradiciones monofisitas, porque si atendemos a los relatos romanos no se aprecia una campaña para culpar a los seguidores de Benjamín de estar detrás de la pérdida de Alejandría y el resto de Egipto. Ya hemos mencionado la *Relatio Motionis*, las actas del juicio que se incoó en Constantinopla en 655 contra Máximo el Confesor –más de una década después de los hechos que nos ocupan –, un documento en el que se señala la actitud hostil del monje como la principal causa de la conquista. Habrían sido las presiones ejercidas por Máximo sobre la autoridades locales (recuérdese el episodio del duque Pedro o el levantamiento de Gregorio) para que desobedecieran las órdenes dadas por los emperadores monotelitas, presentándolos como herejes y por tanto, carentes de toda legitimidad. Fue esa actitud la que, según los romanos, afectó finalmente al modo con el que enfrentaron a los invasores sarracenos, sin que haya ninguna mención al papel desempeñado por los coptos monofisitas que, quizás por el mero hecho de ser considerados herejes (ciudadanos de segunda), quedan fuera del cuadro general dibujado por las fuentes ortodoxas, las escritas por la facción ganadora en las querellas eclesiásticas. La explican como fruto de las luchas entre la elite dirigente greco-parlante, entre los melquitas. Esta imagen no es contraria a la transmitida por las fuentes siríacas monofisitas, sino que constituye su reverso, dado que ambas juegan con la idea del castigo divino. No obstante, lo que sí deja traslucir la tradición greco-ortodoxa es ese espíritu «colonialista» con el que desde Constantinopla se trata a Egipto, toda vez que la población copta es eliminada de un plumazo para centrarse en los avatares del grupo dominante. Obviamente, hubo un apoyo de Benjamín a Ibn al-^c, pero no es menos cierto que quien gozaba de una autoridad efectiva reconocida por el poder legítimo representado por el emperador de Constantinopla, era Ciro. Pero sobre esta cuestión de la autoridad se volverá más adelante.

El debate acerca de quién fue el responsable último de la «pérdida de Egipto» es bastante artificial, cuando no maniqueo, al intentar cargar las tintas y estigmatizar a un determinado grupo socio-religioso. Se ha señalado acertadamente, una importante diferencia entre el modo en el que Juan de Nikiu describe el comportamiento de Benjamín frente a los árabes y la manera en la que es retratado por S w rus ibn al-Muqaffa^c, en cuya biografía del patriarca lo convierte en la piedra angular del nuevo gobierno de Egipto. Es indudable que se trata de una «reacción» por parte de los coptos monofisitas ante la pérdida de importancia en la nueva provincia en la que el elemento árabo-islámico iba ganando posiciones en detrimento de la población indígena²¹⁵⁹, puesto que el contexto en el que escribe el obispo de Hermópolis es el mismo en el que escribe sus *Anales* el melquita Sa^c d ibn Ba r q/Eutiquio de Alejandría y el propio al- abar . Pero es también una cuestión de proyectar en el pasado el presente del cronista; es un ejemplo más de los intentos por convertir la conquista islámica en un hecho asimilable por los coptos: sin la participación de Benjamín ésta hubiera sido del todo imposible, pues recordemos el papel providencialista que le otorga S w rus a este patriarca.

Ahora bien, esto no quiere decir que Benjamín sea presentado como el artífice de la conquista islámica ya que el obispo de Hermópolis también señala como principal negociador a Ciro. La secuencia de los hechos tal y como es narrada por Ibn al-Muqaffa^c es muy reveladora al respecto. Lo más llamativo es que Benjamín no buscó entrevistarse directamente con ^cAmr ibn al-^c, sino que fue a través del duque Sanutius (=Šenute) por el que el emir sarraceno tuvo conocimiento de la existencia del patriarca copto y no la tuvo hasta después de la conquista de Alejandría. Sólo después de este hecho el emir árabe le concedió a Benjamín lo que podría ser un ^cam n:

Esta es la protección y la seguridad para los lugares en los que Benjamín, patriarca de los cristianos coptos, esté, a la paz de Dios; por lo tanto, de aquí en adelante debe venir con

²¹⁵⁹ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, op. cit., pp. 347-348.

seguridad y en tranquilidad, y administrar los bienes de su Iglesia y el gobierno de su nación²¹⁶⁰.

No se trata de ningún documento especial, toda vez que hemos visto suficientes ejemplos de acuerdos a los que llegaban los distintos obispos con los árabes. Sólo supone el reconocimiento del *otro*; si se quiere un antecedente de lo que más adelante será el estatuto de la *imma*: a la protección de uno grupo religioso determinado por parte del poder islámico, se le añadirían *a posteriori* las cláusulas económicas. De este texto no se puede extraer ninguna relación especial, por el momento, entre ^cAmr ibn al-^c y el patriarca Benjamín. Ese papel lo desempeña el duque Sanutius en su calidad de intermediario entre ambas autoridades. Esa imagen del patriarca copto monofisita como colaborador necesario va quedando diluida por las fuentes egipcias. Podríamos aventurar que cuando realmente adquiere relieve la figura de Benjamín fue en la Alejandría post-conquista dado su estatus de máximo dirigente de la Iglesia monofisita, lo que lo convertía en el único interlocutor entre los suyos y el poder islámico.

El pacto para la entrega de la ciudad de Alejandría –según es descrito por Juan de Nikiu– fue firmado por Ciro y ^cAmr ibn al-^c, en lo que fue un episodio relativamente pacífico, pues no hubo un asalto, lo cual contrasta con el modo en que presentan estos mismos hechos S w rus ibn al-Muqaffa^c o la tradición siríaca, estas últimas mucho más próximas a la tradición islámica que a la del obispo-cronista de Nikiu. Este rasgo que acabamos de apuntar es importante, como se verá a continuación. Para explicar esta discordancia se ha aludido a la proximidad temporal respecto a los hechos recogidos por Juan en su *Crónica*, a la existencia de heridas abiertas y a la necesidad de una reconciliación tras la guerra civil, a pesar de que sean los mismos que señalen las maldiciones que lanza sobre Mu ammad²¹⁶¹. No deja de ser una postura contradictoria en sí misma. Al parecer, en determinados casos, la cercanía temporal con la historia narrada puede no ser fiable.

Antes hablábamos de una entrega relativamente pacífica. El obispo-cronista de Nikiu no recoge ningún asedio similar al que se vivió en otras ciudades como Damasco. En el caso de Alejandría, a lo más que se llega es a una escaramuza entre el «gran número de hombres» que fueron enviados desde Babilonia contra la capital del Delta, donde tomaron el suburbio de Kerioun, del que huyó la guarnición. Es la población la que se hizo cargo de la defensa de la ciudad ante la desbandada de los soldados. Juan de Nikiu concluye el episodio asegurando que «los rechazaron lejos de la ciudad»²¹⁶², por lo que se hace difícil asegurar que Ibn al-^c sometió a cerco la ciudad, lo que no es óbice –como señala Zotenberg– para que bloquearan la ciudad durante algún tiempo hostigando a quienes entraban o salían, de modo más o menos similar a como sucedió entre Jerusalén y Belén, según señalamos.

Para entender estas discrepancias entre las diferentes versiones, hay que tener en cuenta el contexto: todas las crónicas posteriores a Juan de Nikiu se escribieron en el medio islámico. Esto que parece una perogrullada es vital para entender el porqué, tanto el obispo de Hermópolis como la tradición siríaca, presentan la toma de Alejandría como un hecho violento. Las obras más cercanas en el tiempo a la del obispo de Nikiu son las del egipcio Ibn ^cAbd al-akam y el iraquí al-Bal^cur quienes sí hacen una distinción entre la primera toma (*ca.* 642) y la segunda (*ca.* 646-647), pero en el resto no la hay. Lo que parecen relatar todas ellas es la segunda conquista que sí se dio tras un asalto ordenado por ^cAmr después de que Manuel se hiciera con el control de la plaza. Para los árabes, presentar la conquista como *c*anwatan era

²¹⁶⁰ Severo de Hermópolis: II, § XIV, pp. 495-496.

²¹⁶¹ J. SOTO CHICA y E. MOTOS GUIRAO, «Guerra, sociedad, economía...», *op. cit.*, p. 47; J. SOTO CHICA, *Bizancio y los sasánidas...*, *op. cit.*, p. 347. En cambio, para otros estudiosos como R. G. Hoyland, algunas de las expresiones que pueden leerse en Juan de Nikiu en referencia a Mu ammad, como «rey del i z», «religión de los musulmanes» o «la fe de la bestia», no se encontrarían en el original, sino que se deben a interpolaciones hechas por los sucesivos traductores [vid.: R. G. Hoyland, *Seeing The Islam...*, *op. cit.*, p. 156].

²¹⁶² Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIX, p. 450.

prioritario, ya que el *ul* previo había quedado sin efecto, lo cual reportaba unas mayores ventajas para los herederos de los conquistadores. Es mucho más lógico pensar que tanto S w rus como los siríacos se vieran influidos por las tradiciones imperantes en su medio cultural en tanto que no podemos pensar en unos autores desconectados completamente del marco imperante en su tiempo, máxime cuando algunos de ellos escriben en árabe. No podemos separar la elaboración de estos relatos por parte de los cristianos del movimiento general de puesta por escrito de las tradiciones acerca de la conquista que habrían empezado los musulmanes de Iraq y Egipto. Viviendo en el Califato, estos cronistas coptos y sirios se habrían visto influenciados. Por tanto, más que tratarse de un deseo por parte de Juan de Nikiu de esconder las miserias de los coptos y restañar heridas, la diferencia con respecto a los cronistas posteriores se debe principalmente a la influencia de la naciente «Historiografía islámica».

El pacto que recoge Juan de Nikiu representa una importante novedad, ya que se trata del primer acuerdo entre los árabes y una población vencida que no es transmitida en exclusiva por las fuentes islámicas, por lo que permitirá establecer un modelo independiente con respecto a otros pactos que conocemos a través de obras de autores musulmanes.

Como se ha apuntado previamente, la «Conferencia de Babilonia» supuso el reconocimiento del poder árabe en Egipto. Lo primero que se menciona es el pago de un tributo del que Juan de Nikiu no da el monto, al tiempo que se fija un período de tregua de once meses en los cuales las tropas romanas habrían de evacuar la ciudad de Alejandría. En la traducción que hace Zotenberg se da a entender que el pago del tributo estaba destinado a mantener dicha tregua: «Se estipuló, fijando el tributo que pagaría, que los ismaelitas no intervendrían de ninguna forma y que permanecerían aislados durante once meses»²¹⁶³, mientras que en la versión inglesa de R. H. Charles, se da a entender que son dos cláusulas del acuerdo diferentes: «Y fijaron la cantidad del tributo a pagar. Y en cuanto a los ismaelitas, no debían intervenir en ningún asunto, si no era para mantenerse ellos mismos durante once meses»²¹⁶⁴. Quizás haya que esperar a la nueva traducción de Phil Booth que, en el momento de escribir estas líneas aún no ha visto la luz²¹⁶⁵, para tratar de establecer el sentido del texto. Por nuestra parte, la posibilidad que abre la primera traducción es muy sugerente en tanto que el pacto al que llegarían los árabes con Ciro se habría hecho sobre la base del tratado anterior. Eran los alejandrinos, sus autoridades, quienes se comprometían a mantener a las tropas de ^cAmr ibn al- que permanían acantonadas en El Cairo Viejo, por lo que desde la capital del Delta se tendrían que organizar, Nilo arriba, los abastecimientos hasta llegar a Babl n al-Fus t. Es el mismo sentido que tendría la traducción inglesa: la de mantener a los árabes lo más alejados posible del hinterland alejandrino. Lo que se estaba intentando era que los árabes dejaran de saquear el territorio, lo cual muestra a las claras lo tensa que era la situación interna en Alejandría, sobre todo teniendo en cuenta que los principales perjudicados eran los grandes terratenientes. Ciro se encontraba en la tesitura de «vender» el acuerdo no sólo a sus partidarios sino también a sus detractores; por ello la necesidad de que todo discurriera por cauces lo más pacíficos posibles.

Se hace especial hincapié en la necesidad de que las tropas romanas acantonadas en Alejandría abandonen la ciudad, remarcándose asimismo que embarcarían llevándose «sus bienes y objetos preciosos»²¹⁶⁶. Es una alusión a la caja en la que cada unidad guardaba el dinero con el que pagaba a los soldados, pero además también podemos interpretar esa mención a los «objetos preciosos» como una referencia a las cruces que servían como estandartes a las distintas unidades. Con la cristianización del Imperio, el símbolo cristiano había sustituido a las

²¹⁶³ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 455.

²¹⁶⁴ Juan de Nikiu: Charles, 120.18, p. 194

²¹⁶⁵ Ph. BOOTH y M. KRAWZCUK, *The Chronicle of John of Nikiu: Ethiopic Text with Translation and Commentary* (CSCO Series Aethiopica) (en prensa).

²¹⁶⁶ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 455.

águilas de época clásica, pero el simbolismo sería el mismo²¹⁶⁷. Lo que se buscaría por medio de esta cláusula del pacto sería asegurar una retirada honorable de las tropas romanas acantonadas en Alejandría, al permitirles conservar sus estandartes. Por tanto, la derrota frente a los árabes no habría sido tan desastrosa. Aunque lo más probable es que, teniendo en cuenta lo que se introduce a continuación, el permitirles conservar las cruces fuera una evidencia de que las tropas romanas no fueron derrotadas de manera efectiva por los árabes y por ello no tuvieron que rendir sus insignias como prueba de sumisión; porque si se impide taxativamente que vuelva el ejército romano tal vez se deba a que quienes se marchan de Alejandría, no lo hacen como vencidos. El seguro de que esta parte del acuerdo será respetado lo representa la entrega a los árabes de 150 soldados y 50 ciudadanos como rehenes²¹⁶⁸, sin que Ciro pida ninguna contrapartida similar a Ibn al-^c, quizás porque no está en condiciones de hacerlo, ya que los árabes gozarían de una situación de ventaja con respecto a los romanos.

La introducción de estas disposiciones apunta en una única dirección que por otra parte, tampoco representa ninguna novedad: busca convertir a ^cAmr ibn al-^c en el protector de Alejandría y Egipto. Con la salida de las tropas romanas, los árabes pasaron automáticamente a ser la única fuerza armada del país; actuarían como la aristocracia guerrera que eran, del mismo modo que habían hecho en Siria-Palestina. Esto viene a demostrar que en última instancia, lo que buscaba el emir árabe era hacerse con un territorio que reclamar como propio después de haber sido relegado a una posición subordinada tras su «expulsión» de Levante. Esta hipótesis que estamos esbozando, confirmaría lo que ya expresaba el *Paramone 18*, la existencia de un poder árabe establecido ya desde 641 que ahora era sancionado por la máxima autoridad en Egipto. Una autoridad que pasaría a ser compartida con ^cAmr ibn al-^c, quien habría sustituido a los oficiales enviados desde Constantinopla. Quizás lo que se muestre con este acuerdo es la diferencia de fondo entre coptos y romanos, que Ciro había salvado primero mediante su incorporación a una de las familias de la aristocracia egipcia y segundo, tras su regreso, ganándose el apoyo de los partidarios de Menas.

Otra de las cláusulas que se contemplan en el acuerdo es el pago de un peaje mensual: «que aquéllos que quieran viajar por tierra paguen un tributo mensual»²¹⁶⁹. La mención al pago de lo que a todas luces es un peaje causa cierta sorpresa en cuanto que se indica la frecuencia en la que debía ser pagado. Ahora bien, la explicación más plausible que podría dársele es que, teniendo en cuenta la ubicación de El Cairo Viejo, se trate de un impuesto a pagar por los comerciantes que fueran a Alejandría, lo que suponía dar a la nueva aristocracia militar el control sobre el tráfico de mercancías. Esta teoría se ve reforzada por lo que ya contaba en la *Historia Breve* el patriarca Nicéforo, refiriéndose al primer pacto Ciro-^cAmr, según el cual se les cedía a los árabes el tributo sobre el comercio²¹⁷⁰; en 642 los árabes se convierten así en los dueños indiscutibles de una de las principales actividades económicas. No obstante, sólo se hacía por tierra una pequeña parte de los transportes de mercancías, el practicado entre localidades próximas entre sí, mientras que el resto se realizaba a través del Nilo y sus canales²¹⁷¹. Esto lleva a pensar que esta «cesión», que este pago de un canon mensual a los árabes no debía proporcionarles una gran suma de dinero. Asimismo, se pondría de manifiesto el interés por circunscribirlos a una región determinada de Egipto, abundando en la idea del condominio que ya expusiéramos anteriormente, y en su carácter de aristocracia militar

²¹⁶⁷ Una sustitución paulatina, ya que aún en época de Ambrosio de Milán (373/74-397), las águilas seguían siendo la enseña de las legiones. Vid.: J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Cristianos y militares...*, op. cit., p. 521; J. SOTO CHICA, *Bizancio y la Persia sasánida...*, op. cit., p. 128.

²¹⁶⁸ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 455.

²¹⁶⁹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 455.

²¹⁷⁰ Nicéforo: § 23.

²¹⁷¹ R. S. BAGNALL, *Egypt...*, op. cit., p. 34.

subsidiada. Apunta a la regionalización que se vivió en todas las antiguas provincias romanas tras su incorporación al Califato.

¿Sería este el pago que recibirían ^cAmr y sus tropas por la protección de Egipto, una vez que hubieran expirado los 11 meses de tregua fijados al principio del acuerdo? Es tentador pensar que en un primer momento el acuerdo sólo contemplaba el pago temporal de un impuesto, pero que pasado ese tiempo, se mantendrían gracias a un tributo cobrado a todo aquel que moviera mercancías por tierra, quizás en concepto de protección, en tanto que los contingentes árabes aseguraban la seguridad de los comerciantes. La muerte de Ciro tuvo lugar, según Juan de Nikiu, en medio de la violación de los tratados de paz por parte de ^cAmr, que trataba a los egipcios sin piedad²¹⁷². El acuerdo de Babilonia podría haber quedado en papel mojado en el momento en el que los árabes se encontraron como la única fuerza armada de entidad considerable, lo que les daba el control efectivo del país, por lo que estarían en condiciones de prolongar el tributo que se les debía pagar.

La única contrapartida que se interpretaría como favorable para los coptos es el compromiso que lograron arrancar a los árabes de que no tomarían las iglesias ni se involucrarían en los asuntos de los cristianos²¹⁷³, resaltando una cuestión que ya vimos reflejada en las fuentes islámicas: la separación física entre los dos grupos, coptos y árabes. La segregación implicaba ese deseo por parte de los sarracenos por mantener su independencia con respecto al resto de la población, simbolizando por este medio el carácter militar de sus funciones en la sociedad egipcia y el poder que sobre ella ejercían. Era también una vía para mantener, en la medida de lo posible, sus señas de identidad inalteradas. El modelo de colonización y explotación de Egipto fue una traslación del mismo modelo ya impuesto en las regiones de Siria-Palestina. Se esbozan dos grandes esferas sociales diferenciadas, pero al mismo tiempo unidas. El esquema que se siguió es la división típica y tónica en base a la funcionalidad que generaba una serie de obligaciones de unos estamentos hacia otros. En este caso, los egipcios se «comprometían» a mantener por medio del pago de un tributo a la casta militar (los árabes) que a cambio les aseguraban la paz.

La novedad que representaría el pacto de capitulación de Alejandría estaba en relación con los judíos. Se ha visto cómo una de las cláusulas que impuso el patriarca Sofronio para entregar Jerusalén era que se impidiera a los judíos permanecer en la Ciudad Santa, petición que en el caso de Ciro no se reitera. La razón de esto podría deberse al propio carácter de las relaciones judeo-cristianas en Jerusalén, marcadas por las disputas en torno a los espacios religiosos, lo cual no se daba en Alejandría. Asimismo, en la ciudad egipcia la población judía tenía un peso considerable en el tejido económico y de ahí que no se pudiera prescindir de ellos.

Quedaba en el aire la cuestión de los refugiados que habían buscado protección tras las murallas de Alejandría. Muchos de ellos le plantearon a Ciro a su vuelta de la reunión con Ibn al-^c en Babl n al-Fus t la posibilidad de regresar a sus regiones de origen que ya se hallaban bajo control de los sarracenos, «sometiéndose a su gobierno»²¹⁷⁴. Suponía la vuelta de muchos campesinos a sus tierras que de este modo pagarían el tributo a los sarracenos y/o la renta a los terratenientes. Ese regreso se daría por la seguridad que les brindaban las tropas del emir ^cAmr ibn al-^c. Como consecuencia de esto –según continúa relatando Juan de Nikiu– «los musulmanes (sic) tomaron posesión de todo Egipto, del sur y el norte, y triplicaron el impuesto»²¹⁷⁵. Una posibilidad es que se produjera un aumento del impuesto, que los árabes lo incrementaran. Pero podríamos barajar una alternativa igualmente válida en relación con el regreso de los refugiados a sus hogares: ese retorno supuso que muchas tierras volvieron a ser productivas, a ser cultivadas y por tanto susceptibles de estar sujetas a tributación, lo que

²¹⁷² Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 458.

²¹⁷³ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 455.

²¹⁷⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 457.

²¹⁷⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 457.

redundería en un aumento de lo recaudado. Esta hipótesis interpretativa está en relación con lo que apuntábamos anteriormente al hablar de la puesta en funcionamiento del canal del Nilo y el envío de trigo a Arabia: la capacidad de recuperación de la economía egipcia o la minimización de los daños causados por la guerra civil y de conquista.

La versión que recoge al-Balḥur en su *Futūḥ al-Buldān* es muy similar al tratado que describe el obispo-cronista de Nikiu. Por otra parte, se aprecian ciertas discrepancias en el relato que permiten mantener la hipótesis de la (re)creación *a posteriori* de los acontecimientos. Llama la atención el hecho de que la ciudad sea sometida por la espada, pero al mismo tiempo –contraviniendo los usos y costumbres que venían observando los ejércitos árabes durante las campañas de conquista– «ahorren» a los alejandrinos la muerte o la esclavitud²¹⁷⁶. Se trata de mostrar la magnanimidad de ḤAmr, pero también la confirmación de que el primer pacto de Alejandría fue pacífico, a pesar de que –como señalara Juan de Nikiu– las tropas árabes se pusieran en marcha y llegaran a los suburbios de la capital del Delta tras poner en fuga a los soldados del augustal Teodoro. El tradicionista iraquí introduce en su relato ciertos aspectos novelescos muy del gusto árabe, como es el episodio que, según su narración, tuvo lugar sobre las murallas de Alejandría, muy relacionado con esa escaramuza en el arrabal de Keriouun. De nuevo el protagonista es el Muqawqas (misterioso personaje que se mueve entre la Historia y la leyenda, que sólo aparece en las fuentes de la tradición islámica y sus seguidores, y del que nos ocuparemos más adelante), quien ordenó que las mujeres de la ciudad se pusieran de espaldas a la vista de los musulmanes, mientras que los hombres, armados, debían darles la cara al enemigo²¹⁷⁷. Este episodio es un calco, más o menos exacto, de un pasaje de la *Crónica Mozárabe de 754*, en el que Teodomiro, señor de la zona del SE. hispano, trazó un ardid similar²¹⁷⁸. Esta, junto con la ya citado del sueño de Heraclio, sería una prueba más de las influencias de tradiciones occidentales que acabaron por implantarse en la literatura oriental.

Por medio de este ardid, el Muqawqas quería hacer ver a ḤAmr que contaba con una fuerza más que considerable para hacerle frente y obligarlo a llegar a un acuerdo con él. Con esta anécdota, al-Balḥur quiere dar una pátina de moralidad para explicar la conquista islámica, al poner en boca del emir sarraceno que la fuerza del ejército árabe no residía en su número y que habían sido capaces de hacer retroceder al mismísimo emperador Heraclio. Pero es de nuevo el pueblo quien obliga a combatir a las autoridades renuentes al enfrentamiento tras reconocer la superioridad árabe, con el resultado de la derrota de los alejandrinos. En este sentido, el relato del cronista iraquí se acerca mucho al de Juan de Nikiu, quien refleja la predisposición de los alejandrinos a resistir no sólo antes sino también después, cuando desconocían la firma del tratado de Babilonia entre Ciro y ḤAmr. Probablemente, quedaría en las primeras tradiciones orales reminiscencias de la resistencia popular ante los árabes.

Juan de Nikiu mencionaba –como se recordará– el tributo que debían pagar los alejandrinos a los árabes, pero no daba cantidad alguna. Esta laguna puede ser cubierta por la información que aporta el cronista iraquí del siglo IX, quien da una cifra de 13.000 dinares²¹⁷⁹ para esa contribución, aunque la frecuencia con la que debiera ser satisfecha, la desconozcamos, ¿anual? ¿mensual? Asimismo, quedan consignados los dos dinares que todo hombre varón debía entregar en concepto de capitación y la posibilidad de que todo el que quisiera abandonar la ciudad podía hacerlo, del mismo modo que está recogido en otros pactos con las ciudades de Levante.

En un largo pasaje en el cual se describen las negociaciones entre ḤAmr y el Muqawqas en Babilonia, Ibn ḤAbd al-Ḥakam cuenta cómo el emir árabe envía una delegación al Muqawqas bajo el liderazgo de ḤUbda ibn al-Ḥamit, un negro, que le ofrece las tres opciones clásicas. Si

²¹⁷⁶ Al-Balḥur : V, 2.220, p. 347.

²¹⁷⁷ Al-Balḥur : V, 2.220, pp. 346-347.

²¹⁷⁸ Ibn ḤAbd al-Ḥakam, *Egipto*: 82, p. 69.

²¹⁷⁹ Al-Balḥur : V, 2.221, p. 347.

se inclinaban por el pago de la *izya*, mantendrían sus posesiones y los musulmanes los protegerían contra sus enemigos. Si los egipcios respetaban la *imma*, los musulmanes cumplirían sus obligaciones y entre ellos habría un *°ahd*. Después de haber intentado comprar a los musulmanes ofreciéndoles 2 dinares por cada hombre, 100 para *°Amr* y 1.000 para *°Umar*, Muqawqas aceptó las condiciones de los árabes. Sin embargo, no pudo convencer a sus compañeros que finalmente atacaron a los musulmanes, para acabar aceptando el *ul* y pagar la *izya*. *°Amr* consultó con los suyos, que querían rechazar el *ul* y la *izya*, y conquistar la tierra, que se había convertido en *fay'* y *anima* del mismo modo que lo había hecho la fortaleza de Babilonia. Pero *°Amr* les respondió que *°Umar* le había ordenado que aceptara una de las tres opciones. Por tanto, el *ul* fue hecho para todos los coptos de Egipto, sin tener en cuenta la clase, sobre el pago de 2 dinares por cada adulto. Fueron requeridos para que recibieran en sus casas a uno o más musulmanes durante tres días; sus posesiones no serían ocupadas. Estos términos se aplicaron a la comunidad copta en particular²¹⁸⁰. En otra fuente, la de al-Ya^{°q} b , se señala cómo el *ul* para Alejandría era de 2 dinares en concepto de *ar* por cada hombre, y aquél que quisiera regresar a Bizancio, podía hacerlo²¹⁸¹. Según esta versión, lo pactado para la ciudad del Delta no se diferenciaría demasiado de la norma general presentada por las fuentes islámicas.

La capitulación de Alejandría sigue siendo uno de los casos mejor documentados fuera de la «Historiografía islámica» hasta el punto de que podemos reconstruir la reacción de la población alejandrina más allá de las visiones triunfalistas de los árabes y las imágenes catastrofistas de los romanos. Juan de Nikiu ofrece un relato independiente de ambas sensibilidades, poniendo el acento en la coyuntura social, haciendo hincapié en las diferencias existentes entre los alejandrinos.

En primer lugar, deja muy claro cuál es el bando que sigue sosteniendo al patriarca Ciro en tanto que es a ellos a los primeros a quienes informa: al augustal Teodoro y al general Constantino²¹⁸². Este último personaje es probable que llegara junto a Ciro en el otoño de 641, al mando de las tropas que buscaban alzarse contra Martina-Heracleonas en favor de Valentino²¹⁸³. Ambos están allí en su calidad de representantes del emperador; es a ellos a quienes Ciro encarga la misión de «comunicar estas condiciones al emperador Heraclio y apoyarlas ante él»²¹⁸⁴. Esta escena hubo de tener lugar hacia octubre-noviembre de 642, por lo que al Heraclio al que se referiría Juan de Nikiu sería Heraclio Constantino (Constante II), el nieto de Heraclio el Joven, que había sido coronado *ca.* 25-30 de noviembre de 641²¹⁸⁵, un año antes de las «Conferencia de Babilonia». La necesidad de que Teodoro y Constantino tengan que abogar en favor del acuerdo ante el emperador en Constantinopla, podría indicar que el patriarca había actuado por propia iniciativa. Tampoco se puede pasar por alto otro aspecto, a su modo determinante: Ciro era un hombre del régimen anterior que vuelve a ocupar la sede de Alejandría por orden de Martina. Necesitaba valedores que lo respaldaran ante Constante II, porque tal vez su comunicación con Constantinopla no fuera todo lo fluida que debiera, dado el rango que ocupaba o más bien, ocupó. El recurrir al apoyo del augustal y de un general deja ver la posibilidad de una vuelta a la fragmentación del poder en Egipto, con el nombramiento de diferentes contrapesos, siendo el estamento militar enviado desde fuera uno de los más beneficiados. Lo más llamativo de la escena es la ausencia de Menas, después de ver el poder que había alcanzado entre las tropas. ¿Qué había sucedido con él? Lamentablemente, se le pierde la pista en la maraña de los acontecimientos.

²¹⁸⁰ Ibn *°Abd al-* akam, *Fut Mi r*: 64-70 [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 23, pp. 37-38].

²¹⁸¹ Al-Ya^{°q} b , *Ta'r* : 170 [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 42, p. 41].

²¹⁸² Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 456.

²¹⁸³ *Vid. PLRE*, IIIA: «Constantinus 37», p. 349.

²¹⁸⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 456.

²¹⁸⁵ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, p. 226.

En esa ronda de contactos –por utilizar una terminología actual pero que sirve para describir lo que cuenta Juan de Nikiu– iniciada por Ciro se aprecia una gradación en el seno de la elite egipcia. En la cúspide, un escalón por debajo del patriarca después de que Ciro acaparara todos los poderes, se hallaban el augustal y los generales del ejército enviados desde Constantinopla. En un escalón por debajo de ellos, estarían lo que nuestro obispo-cronista llamó «los jefes del ejército y de los ciudadanos de Alejandría, entre los que se encontraba Teodoro el augustal»²¹⁸⁶. Eran las tropas provinciales egipcias al frente de las cuales había oficiales coptos, insertos –como señalamos– en la dinámica de la sociedad y la economía de los lugares en los que estaban acuartelados. En pie de igualdad se situaban los miembros de esa aristocracia tradicional que copaba los principales puestos de las instituciones municipales. Asimismo, se podría especular con la presencia en esta reunión de los demarcas de los Verdes y los Azules en tanto que sendas agrupaciones con peso específico en la sociedad de las ciudades de la Romanía. Y sin embargo, se podría pensar al mismo tiempo en su ausencia, toda vez que los alejandrinos no fueron informados del acuerdo al que Ciro había llegado con Amr y los árabes, como apunta Juan de Nikiu.

En esa reunión con todas las fuerzas sociales de Alejandría hay un reconocimiento de la autoridad del patriarca. Los jefes civiles y militares acuden a la casa de Ciro, lo cual indica que el poder ya no es sólo civil, sino que tiene que ser compartido con el episcopal, en tanto que representante del emperador; un proceso que se evidencia en el espacio urbano al convertirse en su centro político la iglesia-catedral y el palacio del obispo en detrimento de la basílica y el foro. Este proceso sólo cristalizó en Egipto también durante época islámica, como se viene reiterando a lo largo de estas páginas. El «homenaje» que recibe Ciro por parte de todos los convocados es consecuencia de su autoridad patriarcal; pero el suyo no es un poder absoluto, como lo demuestra el mero hecho de tener que convocar a todos los «jefes» de Alejandría para informarles del acuerdo y persuadirlos de la conveniencia de aceptarlo²¹⁸⁷. A pesar de la puesta en escena que protagonizara en su entrada en la ciudad tras ser nombrado, con la firme voluntad de aunar en su figura todos los poderes, en un esfuerzo por avanzar en la centralización, no lo habría conseguido. Tal vez, en su segunda etapa como patriarca, Ciro fue consciente de la inconveniencia de pasar por alto a los poderes locales. Porque esa reunión que mantuvo con ellos para pedirles que apoyaran el pacto no deja de ser un reconocimiento a ellos. Esa voluntad de consenso, de pragmatismo por parte de un patriarca que en su primera etapa impuso por la fuerza su dirección política y religiosa, nace de otro reconocimiento, en este caso, el de su propia debilidad. Igual que precisaba de la intermediación de Teodoro y Constantino, jefes del ejército y cabezas de la facción que había aupado a Constante II al trono, también necesitaba contar con el respaldo de la elite alejandrina sin la cual su posición se tambalearía. Del mismo modo que Pirro había «dimitido» a causa de las presiones populares²¹⁸⁸, Ciro también podía verse despojado del solio patriarcal si no contaba con el respaldo de la aristocracia egipcia.

Porque Ciro estaba convencido de que contando con esos aristócratas, se aseguraba en el solio patriarcal, ya que sus aliados se encargarían de mantener al pueblo bajo controlado a través de sus redes clientelares. Esta actitud no deja de ser curiosa y evidencia una separación entre las dos esferas sociales, entre un estamento privilegiado y el resto de la sociedad alejandrina –egipcia a fin de cuentas–.

Y llegados a este punto encontramos una más de las particularidades que ofrece el relato de la entrega de Alejandría. Gracias a Juan de Nikiu conocemos las divergencias existentes entre la actitud adoptada por la elite y la del resto de los alejandrinos. Pretendía evitar el motín, pero Ciro consiguió todo lo contrario. Como se ha señalado anteriormente, la población de

²¹⁸⁶ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 456.

²¹⁸⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 456.

²¹⁸⁸ E. MOTOS GUIRAO, «Crisis institucional...», *op. cit.*, pp. 214-215.

Alejadría permanecía completamente ajena al acuerdo al que se había llegado con ^cAmr ibn al-^c para la rendición. El hecho que desencadenó la reacción de los alejandrinos fue la violación de una de las cláusulas del acuerdo, la que acordaba el pago del tributo a cambio de que los árabes permanecieran en Babilonia. De hecho, un grupo de «musulmanes» se presentó ante las puertas de la ciudad para reclamar el pago que se les adeudaba, una aparición que encendió todas las alarmas entre la ciudadanía de Alejadría, que se preparó para resistir al asedio al que, esperaban, los someterían los árabes. Una actitud defensiva acrecentada sin duda por todas las noticias que iban llegando sobre los estragos de la guerra. Aún estaban muy recientes acontecimientos como la masacre de Nikiu o la propia rendición de Babilonia al-Fustat. Es llamativo cómo fueron precisamente los alejandrinos quienes se mostraron dispuestos a luchar, mientras que los oficiales y los soldados señalaban la inconveniencia de enfrentarse a los árabes²¹⁸⁹. Este espíritu de resistencia descrito por Juan de Nikiu, desmiente la división que víamos en otras tradiciones, como la representada por al-Bal'ur, según la cual eran los coptos quienes abogaban por la rendición mientras que los *romanos* se mostraron partidarios de la resistencia. Quizás porque era lo que más se ajustaba a la imagen ideal que deseaban transmitir los tradicionalistas que tenían que convivir con los coptos, sujetos a la *himna*, pero no con los romanos que debían representar la encarnación de todos los males.

Es un sujeto colectivo el que se levanta ante lo que considera la inoperancia de la elite civil y militar. El pueblo de Alejadría es el que se alza con la intención de resistir ante los invasores, del mismo modo que lo habían hecho los habitantes del arrabal de Keriouun. No podemos precisar –porque no lo hace la fuente que nos ofrece el relato– si fueron monofisitas o si por el contrario, se trató de un levantamiento de los melquitas, diotelitas o monotelitas. Y quizás no lo hace porque no puede, porque no se produjo una escisión social en base a las diferencias religiosas. Lo que se ventilaba en esos momentos poco o nada tenía que ver con la lealtad a un patriarca que, como Benjamín, estaba escondido en un monasterio del Alto Egipto, o la fidelidad a un emperador al que sólo algunos, con suerte, habían visto en las monedas. Podemos plantear la duda de que los monofisitas se quedaran en sus casas porque creían que con los árabes vivirían mejor o viceversa, que quienes se cruzaran de brazos fueran los melquitas porque el pacto había sido urdido por el representante del emperador en Egipto y mostraban una fe inquebrantable en ellos. Estas consideraciones se ajustarían mal a la realidad, ya que pertenecen al terreno de las ideas. En ese momento, lo más plausible es que tanto unos como otros se dispusieran a defender sus vidas y las de sus familias, sus propiedades y medios de subsistencia, y que en esas circunstancias lo de menos fuera a qué facción pertenecían. Se trata del caso contrario del de Cosmas y Menas en Babilonia, aunque ambos son en el fondo un ejemplo de unidad frente a un enemigo común.

Aquí sí es probable que los demos, Verdes y Azules, sirvieran para encuadrar a una parte de la población, dándoles un marco organizativo a través del cual canalizar el deseo de resistencia ante los árabes. Porque las revueltas raramente son espontáneas y cuando lo son, lo son sólo en un principio. Posiblemente capitaneados por los demarcas, cuenta el obispo-cronista de Nikiu, que querían lapidar a Ciro, convertido en el responsable último de la rendición ante los árabes. Se asemeja a una revuelta *contra* las elites que han pactado con los árabes, por lo que se difumina la idea difundida por algunos historiadores según la cual el pueblo llano habría visto en los conquistadores a sus salvadores. A continuación, sigue una de esas escenas de cuyo significado no habrá unanimidad. Para muchos, la salida que describe Juan de Nikiu del patriarca con lágrimas en los ojos para explicar a los alejandrinos que el pacto había sido hecho pensando en el bienestar de todos, es una prueba de la debilidad del patriarca. Otros sin embargo, esgrimirán el paralelismo con el emperador Anastasio enfrentándose en 512 a un motín popular con una actitud más o menos similar, cuando se

²¹⁸⁹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 456.

presentó ante la muchedumbre calcedoniana solo, con la diadema imperial en la mano, dispuesto a abdicar. Lo que se puede sacar en claro de la escena es la capacidad del patriarca como orador, capaz de jugar con las emociones de la masa que finalmente accede a aceptar el pacto con los árabes, hasta el punto de –según sigue relatando Juan de Nikiu– entregar una gran cantidad de oro con la que pagar el tributo a ^cAmr²¹⁹⁰.

Esta imagen de unidad entre los diferentes estamentos de la sociedad alejandrina no duró más de un mes. A pesar de esa intervención del patriarca para evitar *in extremis* el estallido social y la amenaza de los árabes, las tensiones no debieron disminuir en la ciudad del Delta. El dibujo que se había presentado acerca de un mayor peso de las diferencias religiosas por encima de las económicas y sociales va cambiando paulatinamente en favor de estos últimos, haciéndoles también un hueco entre las causas que explicarían el comportamiento de los egipcios durante la conquista. No fue sólo un enfrentamiento entre melquitas diotelitas y monotelitas, o entre melquitas y monofisitas, sino que también hubo una lucha soterrada entre ricos y pobres. Las autoridades egipcias no se libraban de las prácticas corruptas por muy leales al emperador de turno que fueran. La razón por la que estalló el motín de Mamunas se debió a los tejemanejes poco claros de Filiades, que pretendía quedarse con una parte de la paga de los soldados y hacer que el coste de su manutención corriera a cargo de los habitantes de esta localidad, lo que evidentemente exacerbó los ánimos. Fue uno de los episodios que enfrentaron a las distintas facciones, sin que estuviera ausente cierto trasfondo religioso.

Este aspecto es al que hace referencia otro de los fragmentos, el (b), que señalamos como hilo conductor al comienzo de este epígrafe. En él se indica cómo el nuevo hombre fuerte de la Romania es el general Valentino, quien había provocado la caída de Martina y Heracleonas, asegurándose su cuota de poder por medio de una alianza matrimonial, al casar a su hija con Constante II²¹⁹¹. Asimismo, se reconoce la incapacidad de este militar para dar seguridad a los egipcios, lo cual podría darse en virtud de lo pactado, respetando la tregua, o se trataba de una estrategia para asfixiar al propio Ciro, enemigo de Valentino²¹⁹². La opción más verosímil sería la primera en tanto que, según el orden del relato de Juan de Nikiu, el patriarca ya habría muerto cuando se produjeron estos hechos. Era el momento en el que las tropas romanas procedían a su repliegue para abandonar Egipto y que al menos 150 soldados se encontraban en manos de los árabes. También hay que tener en cuenta la situación en la que se encontraba la Romania hacia 643, tras la guerra civil.

Por lo que se puede inferir del pasaje, en el que se lee: «especialmente la ciudad de Alejandría, continuó estando a merced de la crueldad de los musulmanes y sucumbieron bajo la carga de la contribución que les exigían»²¹⁹³, la población comenzaba a revolverse contra el pacto. Desconocemos la cuantía del tributo que debían pagar a ^cAmr ibn al-^c y sus hombres, pero todo indica que el acuerdo pronto quedó en papel mojado. Cabe también la posibilidad de que se tratara de una (re)elaboración posterior como podría sugerir el hecho de que se emplee la palabra «musulmanes» para referirse a los árabes. Ahora bien, no se descarta el hecho de que el tributo fuera oneroso para la mayoría del pueblo alejandrino. La cuestión que queda en el aire es la situación en la que se hallaba la población de la ciudad, en un cierto aislamiento con respecto al resto del país, con una población creciente por la llegada continuada de las tropas que debían evacuar el país... Planteamos una situación al borde del colapso una vez más. Otra pregunta pertinente tiene que ver con el modo con el que el pueblo llano percibía las consecuencias (¿negativas?) y si, en última instancia no responsabilizaba a las elites por haber capitulado sin siquiera ofrecer un atisbo de resistencia. A pesar de que no existen menciones expresas, la sola indicación de que «los ricos de la ciudad se escondieron en las islas durante

²¹⁹⁰ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 456.

²¹⁹¹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 462; *PLRE*, IIIB: «Valentinus 5», p. 1354.

²¹⁹² Sobre la enemistad de Ciro y Valentino, *vid.*: Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 462.

²¹⁹³ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463; Charles, § CXX.69, p. 199.

diez meses»²¹⁹⁴, hace suponer que éstos fueron objeto de las iras populares; que probablemente se produjeron asaltos a las casas de los principales aristócratas y comerciantes, y que a esto se refiera Juan de Nikiu cuando dice que Valentino era incapaz de proteger a los egipcios. Alejandría tuvo que verse sumida en cierto caos durante los meses de la tregua. Ese exilio de la elite alejandrina no tiene visos de ser definitivo, sino sólo hasta que la situación interna se calmara, es decir hasta que el nuevo poder, el árabe encarnado por ^cAmr ibn al-^c volviese a darles seguridad para ellos y sus haciendas. Por este motivo, el obispo-cronista señala una duración de diez meses, los que restaban para que concluyera la tregua y los árabes restaurasen la administración con todas sus consecuencias.

Ese ambiente agitado en lo político y en lo social, que se da la mano con lo religioso, no es extraño en Alejandría; casi podríamos afirmar que se trata de algo endémico en la gran ciudad egipcia. Pero en el escueto cuadro que deja adivinar Juan de Nikiu, falta uno de los elementos más significativos de su paisaje, los monjes, que aunque no aparezcan citados expresamente, no hay nada que impida pensar en su presencia en aquellos meses entre el otoño del 642 y finales del verano o comienzos del otoño de 643. En un ambiente apocalíptico como el que se vivía, no sería raro que los monjes se convirtieran, una vez más, en la punta de lanza de cualquier movimiento socio-religioso, tomando como blanco de sus iras a la elite que había entregado la ciudad a los árabes y que se desentendía del pago del tributo, que recaería sobre el resto de la población. Quizás, muchos de estos monjes que pudieron alentar esos ataques, tendrían en mente ese pasaje del libro del Eclesiástico en el que se llama «asesino» a quien roba el pan a los indigentes, a quien roba el salario del trabajador (Eclo, 34, 21-22). No se trata más que de una especulación, pero entra dentro de lo lógico, dados los antecedentes vistos con anterioridad.

Según relata el obispo-cronista de la segunda mitad del VII, el punto final aparente a la dominación romana sobre Egipto y Alejandría se produjo tras la marcha de «Teodoro el augustal con todas las tropas y oficiales a la isla de Chipre», el 20 de *māskārām*, el primer mes del calendario etíope, que corresponde al 29 de septiembre de 643 d.C.²¹⁹⁵. Con esta medida se cumplía una de las principales cláusulas del «Tratado de Babilonia»: la salida de Egipto del ejército romano. Sin embargo, lo importante no era sólo que se marcharan en cumplimiento del pacto, sino la idea de provisionalidad con la que fue aceptado por los oficiales superiores, como Teodoro. Como puede deducirse, la retirada a Chipre, indicaría una intencionalidad clara de regresar a Egipto para recuperarlo de manos de los árabes en cuanto fuera posible. La muerte de Ciro el domingo de Ramos, que en 643 coincidió con el 2 de abril²¹⁹⁶, habría dejado al acuerdo con los árabes sin uno de sus principales valedores, en tanto que podría entenderse como un pacto personal entre el patriarca y el emir. ¿Cuál fue la posición del patriarca Pedro III al respecto? Ninguna fuente dice nada.

Lo que en un primer momento fue una entrega voluntaria, pactada por la aristocracia tradicional, dio lugar a un amplio descontento en todos los sectores, especialmente entre una parte de esa misma elite. Las fuentes cristianas, romanas y siriacas –las coptas guardan un escrupuloso silencio al respecto– plantean el deseo de liberarse del pacto con los árabes. Ese descontento es lo que dará lugar a la (re)conquista de Alejandría entre 645-646 que llevó a cabo Manuel el Armenio, un eunuco enviado por Constante II²¹⁹⁷. Es cuando menos sorprendente la confusión en que caen las fuentes cristianas, haciendo a este personaje el sucesor de Ciro, después de que éste fuera llamado por Heraclio a Constantinopla a finales de 640. Una confusión que quizás –no es más que una suposición– provenga por el nombre de los emperadores, ya que ambos aparecen en las fuentes como Heraclio. Como ya señalamos, la

²¹⁹⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463; Charles, § CXX.69, p. 199.

²¹⁹⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463.

²¹⁹⁶ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 458.

²¹⁹⁷ Sobre Manuel el Armenio, *vid.*: PLRE, IIIB: «Manuel 3», p. 811.

mayoría de las fuentes islámicas, así como las cristianas escritas en el medio árabe, hacen una mezcla entre los acontecimientos de la primera y la segunda conquista de Alejandría en una sucesión confusa de los hechos. Y Juan de Nikiu no continúa su relato más allá del año 644 d.C. El punto de partida será el *Fut* de al-Bal'ur :

Los griegos escribieron a Constantino, hijo de Heraclio (sic), que era en ese momento su rey, contándole los pocos que eran los musulmanes en Alejandría, y cómo de humillantes eran las condiciones en las que estaban los griegos y cómo tenían que pagar el tributo²¹⁹⁸.

El descontento era más que evidente. La clave está en la palabra «humillante», que indicaría lo que ya hemos apuntado, que una parte de la sociedad alejandrina se había visto desplazada por la nueva situación. Ibn 'Abd al-'akam menciona algo al respecto que puso haber contribuido a ese sentimiento de inferioridad por parte de los cristianos, obligados a llevar al cuello un sello que mostrara su condición de protegidos²¹⁹⁹, lo que introduce un segregación entre los distintos grupos y por tanto una gradación con unos sometidos a los otros. Y no menos importante es la queja por el pago del tributo. La noticia que recoge el cronista iraquí es fiel reflejo de lo que transmite Juan de Nikiu en las últimas páginas de su obra. Ya hemos apuntado el lamento de Ciro poco antes de morir a causa de la violación de lo pactado.

Más que por lo gravosos que pudieran llegar a ser los impuestos bajo la administración árabe, en términos generales no parece que lo fueran más que en la etapa anterior, lo que suscitó más quejas entre la población fue el carácter arbitrario de algunas de las requisiciones de las que fueron objeto los egipcios²²⁰⁰. Otro cambio que parece haberse introducido durante el gobierno de 'Amr ibn al-' y que no tuvo que ser bien visto por la curia alejandrina sería el impuesto al que fue sometida la ciudad. Como señala Roger S. Bagnall, en las ciudades de Egipto no había ningún tributo que gravara ni la propiedad ni las actividades urbanas, salvo el *chrysargiron*, introducido en el país del Nilo en 324 tras la victoria de Constantino frente a Licinio. Éste impuesto se pagaba, primero cada cinco años, luego cada cuatro, para ser finalmente abolido en el curso de las reformas llevadas a cabo por Anastasio a comienzos del siglo VI²²⁰¹. Hay evidencias de otro impuesto, atestiguado en la documentación papirológica – aunque sólo en los registros hallados en Oxirrinco–, el *epikephaleon*, un tributo que, como su propio nombre indica se cobraba *per capita*, pero del que poca más sabemos. Se desconoce sobre quiénes se aplicaba o qué segmento de población estaba sujeto a él²²⁰².

Hemos señalado cómo en abril de 643 murió Ciro siendo sustituido por el también monotelita Pedro III, aupado al solio patriarcal 26 de julio (20 de abril de ese mismo año)²²⁰³, poco antes de que se produjera la evacuación total de las tropas romanas. Fue el nuevo patriarca quien recibió a Ibn al-' en Alejandría, pero nos encontramos en la más absoluta de las tinieblas, más allá de la breve pero significativa alusión que hace Juan de Nikiu al respeto con el que recibieron al emir sarraceno, anunciando la desgracia que se debía cernir sobre ellos²²⁰⁴. Poco tiempo cohabitará el patriarca con 'Amr en el gobierno de Alejandría, ya que sería destituido en 645-646. Es importante tener en cuenta la fecha de llegada de 'Abd All h ibn Sa'd como gobernador de Egipto, en tanto que se produjo la víspera de la aparición de Manuel el Armenio. Más que una coincidencia, lo que podría establecerse es una relación de causalidad. ¿Hasta qué punto estuvo motivada la carta de los griegos al emperador por el cese de 'Amr ibn al-' ?

²¹⁹⁸ Al-Bal'ur : V, II.221, p. 347.

²¹⁹⁹ Ibn 'Abd al-'akam, *Egipto*: 151, p. 152.

²²⁰⁰ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 224.

²²⁰¹ *Vid. ODB*, vol. 1, p. 450.

²²⁰² R. S. BAGNALL, *Egypt...*, *op. cit.*, pp. 154-155.

²²⁰³ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463 n. 3.

²²⁰⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 463.

La salida del hombre con el que habían firmado el pacto habría sido interpretada como una liberación. El acuerdo se convertía así en un convenio personal entre un patriarca que había muerto, pero que se mantenía gracias a su heredero, y un emir al que habían desposeído de toda autoridad. Es probable que Ibn Sa' d prescindiera de los que habían rodeado a su antecesor. Volvemos a movernos en la mera especulación a partir de lo que pueda parecer más probable con las evidencias de que disponemos. Partimos del hecho cierto del incremento de la tributación que llevó a cabo el recién nombrado gobernador²²⁰⁵ como el principal motivo de malestar entre los alejandrinos. O al menos entre una parte de ellos. Lo mismo que para 642 hablábamos de una rebelión *contra* las elites, para 645-646 podríamos hablar de una rebelión *de* una parte de la elite.

Las diferentes provincias englobadas en el incipiente Califato se quedaban con la mayor parte de lo recaudado y por ello fue durante la dominación islámica, Egipto alcanzaría unas cotas de independencia desconocidas desde el siglo I a.C. La mayoría de los excedentes se consumían en el interior del país. Bajo el gobierno de los primeros califas ortodoxos hubo una mayor descentralización que en la Romania, situación que habría de prolongarse durante los omeyas, lo que habría permitido el enriquecimiento tanto de la vieja aristocracia copta como de la nueva elite musulmana. No obstante, existía la necesidad de legitimar el nuevo sistema tributario, es decir, había que crear un discurso que justificara el mantenimiento de una minoría erigida en la única fuerza armada, más allá de la imposición *manu militari*²²⁰⁶. Es en este proceso de creación de una nueva ideología, que sólo culminaría con la semi-independencia de la que gozó Egipto con los Omeyas a partir del siglo X, donde podemos enmarcar no sólo este levantamiento, sino también las revueltas fiscales que tuvieron lugar a partir de octubre de 697²²⁰⁷.

La reaparición del ejército romano al mando de Manuel era una clara violación de lo estipulado en el «Tratado de Alejandría». Pero más allá de esto, lo que podemos destacar es su carácter, planteándose otra vez la posibilidad de que a lo que se llegó en Egipto entre los años 642/643-645/646 fue a un régimen de condominio entre árabes y romanos. Y de nuevo planea la sombra de la defenestración de Amr ibn al- as como la posible desencadenante de los acontecimientos. Es un cambio de actitud el que reflejan las fuentes siríacas a través de la baladronada de Manuel el Armenio cuando los árabes se presentan ante él en Babilonia de Egipto dispuestos a cobrar el estipendio: «No he venido desarmado para pagaros los impuestos, sino que vengo armado»²²⁰⁸. Un cambio de actitud que el patriarca jacobita de Antioquía, Miguel el Siro achacó al «espíritu detestable de los romanos»²²⁰⁹, por lo que tal vez, la reconquista de Alejandría no se produjo por iniciativa de una parte de la elite ciudadana, sino que obedeció a las líneas políticas generales de la Romania para recuperar los territorios perdidos frente a los árabes.

Elucubraciones a parte, el desembarco de Manuel en Alejandría produjo una oleada de violencia que afectó sobre todo a la guarnición árabe, o al menos eso es lo que aseguran las fuentes islámicas²²¹⁰. Esto nos plantea la duda de si existía realmente una guarnición árabo-musulmana en Alejandría en fecha tan temprana o si por el contrario, como parecería más probable, la masacre de árabes se produjo en Babilonia al-Fustat, donde sabemos con certeza que hallaba el principal contingente árabe en Egipto. Esta última opción quizás sea la más probable, dado que todas las fuentes, romanas y siríacas, coinciden en ubicar en Babilonia la negativa del

²²⁰⁵ A. J. BUTLER, *The Arab conquest...*, *op. cit.*, p. 467.

²²⁰⁶ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, pp. 69-70.

²²⁰⁷ J. GASCOU, «De Byzance...», *op. cit.*, p. 122.

²²⁰⁸ Teófanos: AM 6126, 338; Dionisio de Tel-Ma r : § 70, p. 159; Agapios: pp. 212-213; Bar Hebraeus: pp. 95-96.

²²⁰⁹ Miguel el Siro: II, XI § VII, p. 425.

²²¹⁰ Al-Bal ur : V. 2.221, p. 348; Ibn Abd al- akam, *Fut Mi r*: 80 [apud D. R. HILL, *The termination...*, *op. cit.*, § 29-30, p. 39].

militar. Lo que plantea esto es la debilidad del dominio árabe sobre el terreno, ya que en cuestión de poco tiempo, Manuel había fondeado una considerable flota en Alejandría y avanzó hasta Babilonia.

Pero qué duda cabe que la reaparición del ejército romano habría despertado viejos fantasmas, con la posibilidad de retornar a la época de la persecución monotelita. Es lo que cabe pensar de la anécdota que refieren algunos cronistas acerca del permiso que concedió el patriarca copto Benjamín a los suyos para que se circuncidaran, con el único fin de que los árabes los distinguieran de los calcedonianos y no los mataran²²¹¹. En este caso, sí podríamos decantarnos por el apoyo de los coptos monofisitas a los árabes para evitar la vuelta al poder en Egipto de los monotelitas, toda vez que los árabes eran los legítimos gobernantes en virtud del pacto. Era asimismo una defensa de la independencia de la que gozaba la elite egipcia – monofisita o diotelita– bajo los árabes. Tal vez el regreso de ‘Amr ibn al-’ inclinara la balanza en detrimento de Manuel el Armenio. La principal consecuencia de la fallida reconquista la recoge Miguel el Sirio: los calcedonianos perdieron peso tanto en Alejandría como en El Cairo. Recalca en varias ocasiones que esta situación se extendía desde los días de la conquista hasta el momento en que él escribía, es decir, hasta el siglo XII-XIII²²¹², aunque, a la luz de lo expuesto hasta aquí, quizás debamos tomarlo con cierta cautela y ver el progresivo alejamiento de los calcedonianos como parte del proceso general que vivieron los cristianos en todo el mundo islámico.

3. AL-MUQAWQAS Y LA CONQUISTA ISLÁMICA DE EGIPTO. UNA NUEVA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN

La figura de al-Muqawqas aparece ligada a la de Mu ammad. Sin embargo, el mero hecho de que el personaje egipcio no aparezca mencionado en la *S r t Ras l All h* –biografía canónica del Profeta incluida en la *Sunna*– hace pensar en una invención posterior de la tradición islámica, algo a lo que ya apuntábamos al hablar de la fuentes. Su entrada en escena se produce en el contexto de las cartas enviadas por el Profeta a los diversos gobernantes del Próximo Oriente, ca. 627-629 d.C. (año 6-7 AH). Una de ellas estaba dirigida a este personaje, de quien al- abar dice que era el «gobernador de los coptos»²²¹³ e Ibn ‘Abd al- akam lo hace «señor de Alejandría»²²¹⁴. Esto ha llevado a que muchos investigadores identifiquen a al-Muqawqas con el patriarca Benjamín, sin que exista una prueba fehaciente para ello. El historiador perso-musulmán no menciona en ningún momento que se trate de un hombre de Iglesia. A favor de esta teoría sólo jugaría la cronología: el año en el que están fechadas estas cartas coincide con los del patriarcado de Benjamín.

Sin embargo, la autenticidad de las cartas enviadas por Mu ammad en las que pedía la conversión al Islam a distintas personalidades, como al romano Heraclio o al persa Cosroes, es muy discutible. Es llamativo cuando menos que envíe una misiva al rey ass ní al- ri ibn- ab -Šamir cuando éste había muerto en el mismo año en que nació el Profeta, ca. 570. Esta tradición no tendría otro objetivo que justificar la que era una práctica común entre los califas cuando accedían al trono: escribir a los emperadores romanos para que aceptaran el Islam²²¹⁵. No obstante, debemos tener en cuenta esta leyenda según la cual Heraclio habría sido un criptomusulmán que mantuvo su fe por miedo a la reacción de sus súbditos²²¹⁶, mientras que al-

²²¹¹ Dionisio de Tel-Ma r : §70, p. 159.

²²¹² Miguel el Sirio: II, XI § IX, p. 433.

²²¹³ Al- abar 13: p. 98; Ab lí : pp. 100 y 244.

²²¹⁴ Ibn ‘Abd al- akam, *Egipto*: 45, p. 21.

²²¹⁵ D. THOMAS, «Introduction ...», *op. cit.*, pp. 11-12.

²²¹⁶ Sobre la imagen que de Heraclio tienen los musulmanes, *vid.*: Nadia M^a EL-CHEIKH, «Mu ammad and Heraclius...», *op. cit.*, p. 5-21.

ri y Cosroes se mofaron de los enviados de Mu ammad y rechazaron la fe islámica. Las reacciones otorgadas a cada de uno de estos personajes varían dependiendo de la suerte que hayan corrido sus respectivos reinos. En el marco de una visión providencialista de la Historia no se podía explicar la supervivencia de la Romanía si no era por este motivo: el emperador era un musulmán en secreto. Como tampoco se podía explicar la conquista de Persia ni la integración de las tribus árabes cristianas –entre las cuales la de los Ban ass n era la más destacada– si no era por su rechazo a la fe revelada por Dios a su Enviado.

En este contexto, puede entenderse la actitud de al-Muqawqas como un antecedente de la colaboración entre coptos y musulmanes durante la conquista. Asimismo, es una vía mediante la cual suavizar las tensiones entre ambas comunidades entre los siglos VIII-IX, que asistieron a numerosas revueltas coptas. Según una tradición, al-Muqawqas envió a Arabia como presentes para el Profeta cuatro esclavos, entre los que estaba M riya, madre de Ibr h m, el hijo del Profeta»²²¹⁷, su único y fallecido descendiente varón. Otra tradición recoge el envío, junto a María la Copta, de su hermana Š r n, la mula Duldul y el burro Ya'f r, un eunuco y vestidos. Fueron las dos mujeres las que acabaron por convertirse al Islam. No sólo se trataba de establecer un paralelismo entre Mu ammad y Cosroes a través del nombre de las dos mujeres, sino incluso de conectarlo con el patriarca Ismael, quien también se casó con una egipcia. Curiosamente, la tradición judía dice que el nombre de esa mujer era Fátima, el mismo que la hija del Profeta²²¹⁸. Mu ammad, como nuevo patriarca de los árabes, desempeñando el papel de un nuevo Ismael, llamaba a su primogénito varón como su «padre»: Ibr h m (Abraham). Ese doble parentesco unía a coptos y musulmanes, egipcios y árabes. Pero al mismo tiempo, sanciona la subordinación de los primeros a los segundos, la misma que debía existir de la mujer hacia el varón.

Este primer contacto entre el enviado de Mu ammad y al-Muqawqas tiene un halo apócrifo. Una tradición creada –como se ha apuntado– para justificar la sumisión de las autoridades coptas, bajo la denominación genérica de al-Muqawqas, a las musulmanas. Ese primer «pago» que se envió desde Egipto sería el antecedente del pago del tributo de los cristianos egipcios a los sucesores del Profeta, a los califas. No era por tanto, una consecuencia directa de la conquista, sino que ya lo habían hecho con anterioridad.

Como se ha visto, en esta primera aparición del personaje nada indica que se trate de ninguna autoridad eclesiástica, ni mucho menos de los dos patriarcas, como se ha venido sosteniendo. Tal vez el debate historiográfico haya estado mediatizado por el hecho de que tanto Ciro como Benjamín²²¹⁹ fueron las dos figuras más sobresalientes del período. Este punto debe ser matizado. Como se ha señalado, la mayoría de las fuentes conservadas provienen del ámbito eclesiástico y de ahí que se preste una atención especial a los dos grandes prelados. Se debería a esto el identificar a al-Muqawqas de las fuentes en lengua árabe bien con el patriarca melquita, bien con el copto.

Si tomamos como punto de partida el *Fut* de al-Bal ur, la primera mención a al-Muqawqas está relacionada con unas negociaciones con 'Amr ibn al-' . Según relata el iraquí, este personaje se habría presentado ante 'Amr para llegar a un pacto: dejar salir a los romanos que así lo quisieran y respetar a los que se quedaran, mientras que fijaba para los coptos el pago de un tributo de dos dinares *per capita*. No obstante, este pacto es roto por los romanos. «El rey de los romanos se había enfurecido», cuenta al-Bal ur, cerrándoles las puertas de Alejandría a los musulmanes, lo que forzó a al-Muqawqas a intentar establecer un nuevo pacto: los árabes sólo debían respetar la vida a los coptos, porque éstos no habían tenido

²²¹⁷ Al- abar 13: 1561, p. 100; también: Ab li : pp. 100 y 244

²²¹⁸ C. CASTILLO CASTILLO y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones populares...*, *op. cit.*, p. 115.

²²¹⁹ Para una recopilación de las diversas teorías sobre el personaje, *vid.*: K. ÖHRNBERG, «al-Mu aw is», *ET*², 7 (1993), pp. 511-513.

nada que ver con la ruptura del tratado de paz. No obstante, ‘Amr se negó a aceptar las nuevas condiciones²²²⁰.

En el tiempo, la siguiente fuente que menciona a este personaje es Eutiquio de Alejandría. La presentación que el patriarca melquita hace de al-Muqawqas es muy esclarecedora por su brevedad y contundencia: era el encargado de cobrar el el impuesto de *ar* por cuenta de Heraclio, para a continuación afirmar que era un jacobita que odiaba a los r m (romanos, personal militar y administrativo enviado desde Constantinopla)²²²¹. La información de Eutiquio no entra en contradicción con lo escrito por el cronista iraquí: este personaje sería copto y poco dado a entenderse con los melquitas. Por eso, cuando tuvo la oportunidad, cambió de bando; es decir, cuando entraron los árabes en escena. Tampoco menciona el patriarca alejandrino que se trate de uno de sus dos homólogos del siglo VII, sino que más bien estamos ante un funcionario, posiblemente un pagarca. Este oficial formaría parte de la aristocracia local aunque en un grado menor que el ostentado por los miembros de las grandes familias, como es el caso excepcional de los Apiones en Oxirrinco, poseyendo títulos de rango senatorial. Se han atestiguado lazos entre estos estratos de la aristocracia egipcia, redes clientelares que unían a los poderosos latifundistas con los pagarcas y los jefes de aldea, cubriendo todo el escalafón de la administración provincial. Y aunque se sepa relativamente poco de este institución, gracias a la documentación papirológica conservada, se intuye que se trató de una magistratura colegiada, ya que aparecen citados dos pagarcas para una misma localidad, situación que se dio a partir del reinado de Justiniano²²²².

En este mismo sentido se expresa Ab elli. Según esta fuente, al-Muqawqas sería un tal Jorge, hijo de Menas, encargado por el emperador Heraclio de recaudar los impuestos²²²³. Otro Jorge aparece mencionado por Juan de Nikiu en su *Historia*. En el contexto del avance de las tropas sarracenas por el interior de Egipto, narra un episodio de colaboración de un tal *Abakîrî*²²²⁴ de la ciudad de Del , al sur de Menfis, quien ayudó a los árabes, proporcionándoles barcos para cruzar a la orilla oriental del Nilo, operación en la que también colaboró un prefecto llamado Jorge²²²⁵. Quizás sea un tanto forzado buscar una identificación entre ambos personajes. Sin embargo, el oficio de *praefectus* englobaba desde cargos fiscales hasta los militares, y de ahí que podamos especular con una posible confusión de Ab elli en el significado de los términos entre el contexto del siglo VII. y el suyo propio. Esto quizás es lo que haga que atribuya a Jorge, hijo de Menas, responsabilizándolo del exilio de Benjamín²²²⁶, atribuyendo a Jorge la política de Ciro. Se podría pensar en una fusión de ambos personajes de no ser porque antes cita a Ciro por su nombre y cargo de patriarca melquita de Alejandría²²²⁷.

Una posible fuente que pudo haber utilizado el cronista armenio sobre Egipto es la *Historia de los Patriarcas* de S w rus ibn al-Muqaffa^c. En ella se puede leer muy claramente que al-Muqawqas era Ciro, gobernando sobre Egipto por delegación de Heraclio²²²⁸. Interesante,

²²²⁰ Al-Bal ur : V, § I, p. 339.

²²²¹ Eutiquio: p. 340.

²²²² J. GASCOU, «Pagarchie», *op. cit.*, pp. 44-45; Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, pp. 364-365.

²²²³ Ab elli : p. 30 [trad. p. 81].

²²²⁴ Muy posiblemente, este *Abakîrî* citado por Juan de Nikiu sea Apa Kyrios, pagarca del nomo de Heracleópolis, cuyo nombre nos ha llegado gracias a una serie de papiros conservados en los que ‘Amr da acuse de recibo de 99 caballos el 19 de julio de 642 o en los que se atestigua la presencia de este mismo personaje en Babilonia/al-Fus entre enero y febrero de ese mismo año, tras lo cual se le pierde la pista. *Vid.*: A. J. BUTLER, *The Arab Conquest...*, *op. cit.*, p. IXXVII.

²²²⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIII, p. 439.

²²²⁶ Ab elli : p. 230.

²²²⁷ Ab elli : p. 73.

²²²⁸ Severo de Hermópolis: II, § 14, p.490.

batalla fue el cubiculario Marianós²²³⁸. Y la cuestión no pasaría de una mera confusión onomástica de no ser porque dice a continuación que ambos comandantes, preparados, «se enfrentaron a al-Muqawqas». Este general incluso iba al frente del contingente de caballería que se enfrentó a Ibn al-^c en ^cAyn Šams, la batalla que abrió a los musulmanes las puertas de la ciudad de Mi r en abril de 637 (mes de Rab ^c I del año 16 AH)²²³⁹. Por tanto, tenemos una nueva identificación: el *cubiculario* Marianós.

Sobre la base de esta argumentación, se podría pensar que no se trata de una persona sino de un título tomado como nombre propio; caso muy similar al de Sakellarios, cargo que aparece en muchas crónicas como si de una persona se tratase. Quizás, el *Muqawqas* al que se refería al- abar en su *Historia* como receptor de la embajada de Mu ammad fuera el primer funcionario egipcio con el que los musulmanes se encontraron a su llegada a Egipto y el término quedó recogido por la tradición islámica, aplicado a un amplio abanico de personajes que ostentaron un poder delegado.

¿Cuándo pudo entrar en contacto este funcionario con los árabes de Mu ammad? En torno a 630-631, los árabes estaban en Ayla, ciudad costera en la margen oriental del Sinaí, y la sometieron al pago de tributo, por lo que no es descartable que hicieran alguna incursión en Egipto. El Profeta se presenta como el jefe de una banda de salteadores que ofrece protección a las caravanas tanto terrestres como marítimas²²⁴⁰, lo que lleva a pensar en la capacidad que podían tener para asaltar las naves que cubrían la ruta del Mar Rojo. Otras fuentes informan de que los sarracenos llevaban saqueando Egipto desde los años 30' del siglo VII²²⁴¹, mucho antes de lanzarse a la conquista definitiva del territorio, lo que explicaría la mención a que los árabes evitaban las ciudades fortificadas²²⁴² que aparece en Juan de Nikiu, o las reticencias de 'Amr ibn al-^c a enfrentarse con los romanos cuando éstos se niegan a pagarles el tributo acordado²²⁴³.

Esto lleva de nuevo a considerar el pasaje antes mencionado de al-Bal ur . Según se usen las fuentes siríacas –monofisitas– o romanas –ortodoxas– para tratar de aclarar la identidad de al-Muqawqas al que se refiere el historiador iraquí, obtendremos una identidad u otra, oscilando entre Benjamín²²⁴⁴ y Ciro²²⁴⁵. Lo que se relata en el *Fut al-Buld n* es una mezcla de acontecimientos: los de 642 y los de 646, correspondientes a las dos caídas de la ciudad, por lo que debemos analizar con cautela el fragmento de al-Bal ur , a la luz de lo narrado por Juan de Nikiu.

El relato de la segunda caída de la ciudad del Delta lo hallamos en la obra de S w rus ibn al-Muqaffa^c. La ciudad es reconquistada por el general armenio Manuel tras un contragolpe *ca.* 645-646, y es en esta segunda toma por parte de los árabes cuando se produjo la destrucción y

²²³⁸ Nicéforo: § 23.

²²³⁹ Al- abar 13: 2592, pp. 174-175.

²²⁴⁰ Ibn Is q: 902, p. 607.

²²⁴¹ Juan de Nikiu: Zontenberg, § CXV, p. 441, n. 2 y 3; Teófanos: AM 6123, 336; Nicéforo: § 23; J. SOTO CHICA, «Egipto, los árabes y la conquista de la Libia Marmárica, Pentápolis y Tripolitania» en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (eds.), *Historiografía y representaciones...*, *op. cit.*, pp. 543-608, espec. 574-576. Las fuentes son unánimes al fechar las primeras incursiones sarracenas en Egipto tras las batallas de Yarm k y Qadesiya. *Vid.*: Sebeos: § 30, p. 98; Teófanos: AM 6126, 338; Agapios: p. 212. En este sentido, Severo de Hermópolis introduce una interesante variante. Según narra en su *Historia de los Patriarcas*, es Heraclio quien paga el *baqt* a los árabes al tiempo que moviliza a las tropas desde Asuán, Pero lo más sorprendente es que no menciona a 'Amr ibn al-^c en este contexto, sino al propio Mu ammad, al que presenta entrando en Damasco de Siria y cruzando el Jordán [Severo de Hermópolis: II, § 14, pp. 493-494]. Sobre estas dos batallas, cronología y desarrollo, *vid.*: J. SOTO CHICA, *Bizantinos y sasánidas...*, *op. cit.*, pp. 312-320 y 330-340.

²²⁴² Juan de Nikiu: Zontenberg, § CXIII, p. 437.

²²⁴³ Dionisio de Tel-Ma r : § 70, p. 159.

²²⁴⁴ Dionisio de Tel-Ma r : § 69, p. 158; Miguel el Sirio: II, XI § IX, p. 433.

²²⁴⁵ Teófanos: AM 6126, 338; Nicéforo: § 23; Agapios: p. 213.

el saqueo que se había querido evitar en 642²²⁴⁶. En esta coyuntura destaca la figura del duque Sanutius, quien puso al servicio de ^cAmr ibn al-^c la flota. Fue este duque quien ayudó a los musulmanes a recuperar la ciudad de Alejandría con el concurso de sus navíos, tripulados en su totalidad por marineros coptos²²⁴⁷. La historia transmitida por el historiador copto del siglo X adquiere en estos episodios tintes casi novelescos al relatar la muerte del patriarca Ciro, envenenándose con su propio anillo, o el episodio del robo de la cabeza de San Marcos Evangelista por uno de los marineros de la flota de Sanutius²²⁴⁸. El duque fue el intermediario entre ‘Amr ibn al-‘ y el patriarca Benjamín, entre los árabes y los coptos. Por tanto, teniendo en cuenta la argumentación que hasta aquí se ha venido desgranando acerca del significado del término *al-muqawqas*, se podría proponer una posible identificación también con el duque Sanutius.

4. ELITES EGIPCIAS Y COLABORACIONISMO

Si quisiéramos describir con una sola palabra la situación vivida en Egipto tras la conquista, podría ser válida «continuidad». El aspecto más notable fue el mantenimiento de las estructuras romanas hasta al menos el siglo IX, como demuestra el uso del griego como lengua de la administración califal²²⁴⁹. Muchos de los funcionarios nombrados por Heraclio permanecieron en sus puestos, mientras que en otras ocasiones fueron los conquistadores quienes pusieron a otros. Con el nuevo gobierno, se mantuvo a todos los oficiales que había en el período romano, tan sólo se cambió por árabes a los altos funcionarios por razones obvias²²⁵⁰. Por ejemplo, hacia 651 y según un papiro, los encargados de recoger el grano para el pago del *embole* seguían siendo funcionarios romanos quienes además, recaudaban un tributo heredado del sistema fiscal romano. Los comisionados para ello fueron el pagarca de Arsinoe, Flavio Juan, y Aurelio Phoibammon, hijo de Menas, μ ²²⁵¹ del μ (aldea) de Boubastos, del *nomos* de Arsinoe²²⁵².

Ahora bien, uno de los mitos que habría que derribar al respecto, es el que se ha encargado de perpetuar la idea de que los árabes se comportaron como unos ocupantes pasivos, que lo dejaron todo en manos de los coptos. En contra de esta imagen habla la documentación papirológica conservada, que demuestra cómo hacia 643, un destacamento árabe ayudó en el cobro del μ , o el título de μ que fue otorgado a ^cAmr²²⁵³, demostrado la preocupación de los árabes por la administración de la nueva provincia.

El Patriarcado siguió siendo una de las principales instituciones. Fueron con los patriarcas, el copto y el melquita, con los que las autoridades islámicas entablaron contacto. En el caso monofisita, la sede patriarcal pasó de Alejandría a Damr, para asentarse finalmente en El Cairo. El obispo, igual que durante la Antigüedad Tardía, era el intermediario entre el

²²⁴⁶ Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 495.

²²⁴⁷ Severo de Hermópolis: II, § 14, p. 495.

²²⁴⁸ El episodio del robo de la reliquia es utilizado para remarcar la figura del patriarca Benjamín como el restaurador de la fe ortodoxa (es decir, monofisita) en Egipto tras el intervalo de impiedad que había supuesto la restauración romana de Heraclio y Ciro, tratando de imponer el monotelismo. Ese restablecimiento del cristianismo se escenificó mediante la devolución de la cabeza del fundador de la sede de Alejandría a su templo de manos del patriarca. *Vid.*: Severo de Hermópolis: II, § 14, pp. 499-500.

²²⁴⁹ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, p. 179.

²²⁵⁰ P. M. SUIPESTEIJN, «The Arab conquest...», *op. cit.*, p. 444.

²²⁵¹ Esta palabra griega es usada como un título, el equivalente al árabe *šej*, el anciano. *Vid.*: H. J. LIDDEL y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, μ , C.1 disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dme%2Fgas> [última consulta 24 de marzo de 2015]

²²⁵² G. FANTONI (ed.), *Greek papyri of the Byzantine period*, Corpus Papyrorum Raineri, Band XIV, Griechische Texte X, Viena, 1989, n° 1.

²²⁵³ J. GASCOU, «De Byzance...», *op. cit.*, p. 104.

governador y la población. Para la restante gente, la de a pie, era la iglesia local la que los congregaba y les daba una cobertura. Los monasterios siguieron desempeñando, por su parte, un papel muy destacado como centros de la vida económica de las comunidades cristianas. A parte de esto, hay que destacar su función como centros de conservación de la literatura cristiana egipcia y de su tradición intelectual. Gracias a ellos, el copto logró mantenerse como lengua litúrgica, a pesar de que hubiese dejado de ser empleada en el día a día, sustituida por el árabe²²⁵⁴. Esto vendría a poner en tela de juicio las quejas de los sectores eclesiásticos de Egipto por la caída en desuso del copto, sustituido por el árabe. Samuel de Qalamun y Pisentius de Qift se lamentan por el desconocimiento en el que se halla la literatura propia frente a la popularidad de la extranjera, a lo que se suma las burlas de las que –según estos eclesiásticos– eran objeto en el Alto Egipto aquéllos que hablan en copto por parte de quienes se expresaban en árabe²²⁵⁵. De hecho, la cultura copta gozó de una gran visibilidad²²⁵⁶.

Y aunque Egipto no fuese un centro de peregrinaciones como podía ser Tierra Santa o Roma, sí era el lugar en el que había nacido el monasticismo, y ello atrajo a numerosos peregrinos, lo que viene a romper con la tradicional imagen del aislamiento de las comunidades coptas con respecto al resto de la Cristiandad. Hay versiones de textos coptos hechas en griego, latín o ge'ez, poniendo de manifiesto las relaciones existentes con los centros monásticos de estas regiones, conocidas sobre todo para aquellas otras que compartían el credo monofisitas, algo que queda recogido en la *Historia de los Patriarcas*. Fue especialmente importante la influencia que ejercieron sobre las Iglesias del medio africano-oriental, Etiopía y Nubia fundamentalmente²²⁵⁷. Se entiende así que, con el papel que desempeñaban los monasterios en el medio rural egipcio, cualquier intento por acabar con sus privilegios llevado a cabo por el gobierno islámico, acabara irremediablemente en revuelta ya que se entendía no sólo como un ataque contra enclaves económicos, sino especialmente contra lugares en torno a los cuales se articulaba la identidad de la comunidad copta.

Una frase en la *Historia* de Juan de Nikiu permite pensar que el rencor larvado durante años entre melquitas y coptos continuó a pesar del cambio de gobernantes: «Estos tres hombres [se refiere a tres gobernadores] amaban a los paganos (los árabes) y detestaban a los cristianos (los coptos)»²²⁵⁸. La idea principal que subyace en este fragmento es que los melquitas greco parlantes siguieron siendo el estamento dominante, en detrimento de los coptos.

El obispo de Nikiu hace recaer la responsabilidad de la dominación islámica sobre los melquitas: a causa de sus pecados habían hecho sucumbir Egipto bajo el yugo sarraceno. Pero esta interpretación providencialista no se corresponde con la realidad. Según se desprende de las fuentes, la elite melquita habría mudado su lealtad hacia Constantinopla por la de Medina, un cambio dictado por sus intereses como grupo. No querían perder su posición ante el vuelco político que había tenido lugar en Egipto. Por puro instinto de supervivencia, habían cambiado al emperador cristiano por el califa musulmán.

Por otra parte, la situación que viven los coptos es comparada a la vivida por los israelitas durante la esclavitud en Egipto y esperan que Dios actúe contra los ismaelitas del mismo modo que contra el Faraón, convencidos de que Cristo exterminará a los enemigos de la Cruz «como está escrito en el Libro Verdadero»²²⁵⁹. Este testimonio queda refrendado por la documentación conservada. Un papiro datado *ca.* 650' da una idea de la precaria situación en la que debieron verse los campesinos egipcios como consecuencia de la guerra civil tras la restauración romana

²²⁵⁴ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, pp. 188-189. Sobre el mantenimiento del copto como lengua viva en Egipto bajo el gobierno islámico, *vid.*: A. PAPACONSTANTINOU, «Hagiography in Coptic», *op. cit.*, p. 324; M. N. SWANSON, «Arabic Hagiography...», *op. cit.*, pp. 346-347.

²²⁵⁵ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam...*, *op. cit.*, p. 287.

²²⁵⁶ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, p. 191.

²²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 192-195.

²²⁵⁸ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 457.

²²⁵⁹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, pp. 457-458.

y la conquista islámica. El documento en cuestión es una orden del pagarca Atanasio contra la fuga de contribuyentes que eluden así el pago del $\acute{\alpha} \mu\omicron$ (i.e. la capitación)²²⁶⁰. Este tributo, que también recibe el nombre de $\acute{\alpha} \mu\omicron$, podría ser considerado como una de las innovaciones que en materia fiscal introdujeron los árabes en Egipto. Obviamente, construyeron su sistema apoyándose en lo existente, pero no es menos cierto que en el romano, la tributación *per capita* no era la principal. Existen menciones previas al $\acute{\alpha} \mu\omicron$, por ejemplo, en la *Historia Secreta* de Procopio, equivalente a la *descriptio* latina, con el sentido de impuesto suplementario²²⁶¹, que no tiene entre los árabes. Lógicamente, el nombre que encontramos en la documentación más temprana será griego porque ésta sigue siendo la lengua comúnmente usada por la administración.

La primera evidencia de la que disponemos acerca de esta nueva modalidad impositiva la hallamos en un papiro greco-copto de la ciudad de Hermópolis, en el que se nombra a $\acute{\alpha} \mu\omicron$ *Amr ibn al- $\acute{\alpha}$* , lo que fecha el documento en torno a mediados del siglo VII. El contenido de este papiro es un conteo de hombres (*gr. $\acute{\alpha} \mu\omicron$*), a fin de repartir la carga fiscal correspondiente a la localidad, que afectaba a todos los varones mayores de catorce años, edad que se elevaría hasta los veinte en el siglo VIII. Se trata pues de un impuesto de capitación, una cuota asignada colectivamente de cuya percepción estaría encargada la elite local²²⁶². Esa vuelta a la tributación personal sería una de las consecuencias más visibles del estatus de «protegido» bajo el que estaban los coptos. Es importante este matiz, ya que introduce una gradación entre los colectivos que forman la sociedad egipcia, diferenciando claramente entre conquistadores y conquistados. A estos últimos les correspondería una posición secundaria fruto de la conquista, que más adelante se cubrirá con una pátina religiosa para legitimarla. Volvemos a esa división según funciones, de acuerdo con la cual a unos les correspondía el oficio de la guerra y a otros su sostenimiento.

Por la extensión en el tiempo del fenómeno de las fugas de campesinos, es lógico pensar que estas huidas eran la respuesta no sólo a un momento de escasez, sino sobre todo a un agravamiento de las cargas fiscales. Obviamente, en los listados sólo aparece el nombre del cabeza de familia, como responsable del pago del $\acute{\alpha} \mu\omicron$. Sin embargo, a través de los registros de detenidos, conocemos la verdadera magnitud del fenómeno, su rostro humano. Se trata de familias enteras –algunas de ellas de hasta 5-6 «almas»– que huyen de sus localidades de origen²²⁶³, según informa la documentación que se ha conservado:

[$\acute{\alpha} \mu\omicron$ *Amr ibn al- $\acute{\alpha}$*] Elevó el tributo que había sido pactado, pero no tomó ninguno de los bienes de las iglesias, ni cometió actos de pillaje ni expolio y las protegió durante todo su gobierno [...] Llevó el tributo a la suma de veintidós *batr* de oro, de modo que los habitantes, doblados bajo la carga y no pudiendo pagar, se escondieron²²⁶⁴.

²²⁶⁰ M^a. J. ALBARRÁN MARTÍNEZ, «El pago del andrismos en Egipto ¿una forma de conquista?» en L. A. García Moreno – E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (eds.), *Historiografía y representaciones...*, *op. cit.*, pp. 625-644; F. MORELLI, *Documenti Greci per la Fiscalità e la Amministrazione dell'Egitto Arabo*, Corpus Papyrorum Rainieri, Band XXII, Griechische Texte XV, Viena, 2001, n^o 1. Síntoma de esa continuidad de la que se hablaba previamente es el hecho de que se emplee el término griego en lugar del árabe *ar*. Sobre éste, *vid* A. SUBHAN, «Khar dj», *EF*², 4 (1997), pp. 1030-1056.

²²⁶¹ Procopio de Cesarea se refiere a las multas que debían pagar las ciudades por los más diversos motivos –que él no entra a clarificar– pero que eran satisfechas por los «propietarios de las tierras en proporción al impuesto asignado a cada uno», *vid.*: Procopio, *HS*: § XXIII, 17-19, p. 295. Más que un impuesto de capitación, la base sigue siendo la posesión de la tierra. El objetivo de este gravamen parece ser el de cobrar algún posible fraude por vía del patronazgo ejercido por los latifundistas sobre los campesinos, aunque esto sólo sea una hipótesis. Así pues, nada tendría que ver con la imposición de los árabes ni en el objetivo ni en la extensión.

²²⁶² J. GASCOU, «De Byzance...», *op. cit.*, p. 105.

²²⁶³ F. MORELLI, *Documenti Greci...*, *op. cit.*, n^o 35 y 37.

²²⁶⁴ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXXI, p. 464.

Esto nos remite a la situación de estallido social en el que se encontraba Alejandría en el momento previo a la entrega de la ciudad a los árabes. Tal vez, la política llevada a cabo por ^cAmr no hizo más que agravar la situación en la que se hallaba una buena parte de la población de la ciudad. Existe un contraste evidente entre el hecho de elevar la imposición pero al mismo tiempo respetar los bienes de la Iglesia, que se habían mantenido intactos. Como se recordará, uno de los puntos del pacto era precisamente el respeto hacia las iglesias, aspecto que podría ser entendido como una deferencia hacia Ciro y a su estatus eclesiástico, de gran ascendencia entre los árabes. Apunta a una de las principales características de este periodo: el abandono de las tierras con el objetivo de eludir el pago del tributo. No se sabe a ciencia cierta el valor del *batr* que consigna Juan de Nikiu, pero Zotenberg apunta la posibilidad de que equivaliera a mil piezas de oro y que se tratara de una contribución mensual²²⁶⁵. Eludiendo la cuestión de la equivalencia, lo que queda más o menos claro es la incapacidad de los nuevos señores para organizar el cobro de la tributación, pues ese incremento podría ser interpretado como una muestra de la rapacidad árabe. Ahora bien, podemos leerlo desde la óptica que ofrece la huida de los «contribuyentes» y concluir que tal incremento se produjo como consecuencia de la imposibilidad de controlar el cobro: subir el impuesto a medida que decrecía el número de quienes lo pagaban. Por tanto, estaría relacionado con la impotencia de la nueva administración, que debía de mantener un flujo constante de recursos para mantenerse.

Las huidas de quienes estaban sujetos a tributación no representan ninguna novedad en el Egipto de la Antigüedad Tardía. El «desierto externo» del que hablan las fuentes se convirtió en el principal refugio para los que no podían hacer frente al pago de los impuestos o las deudas contraídas²²⁶⁶. Ya hemos indicado cómo el mundo urbano apenas si soportaba una carga impositiva, por lo que eran los gravámenes sobre la tierra los que mantenían el entramado urbano egipcio, porque era el único bien inmutable y mucho más fácil de cuantificar. El fragmento de Juan de Nikiu debe ser leído en su contexto. En primer lugar, hay que recordar que se trata de un clérigo y el discurso político y religioso en el que se queja por la elevada presión fiscal impuesta por los árabes está inserto en un cuadro apocalíptico en el que los cristianos están abandonando su fe, extremo que sabemos no fue cierto completamente, ya que el proceso de conversión al Islam no empezó hasta siglo y medio o dos siglos después de la conquista. Se trata de cargar las tintas sobre lo negativo que trajo consigo la dominación árabe. Sin desechar el testimonio del obispo-cronista de Nikiu, al menos sí debemos hacer ver que no se trata de un discurso en modo alguno objetivo.

A las dificultades que llevaban aparejadas la recaudación de impuestos en sociedades agrarias como la egipcia en tiempos de paz, se sumaría en el siglo VII la inestabilidad política derivada del ciclo de guerra civil-conquista. Esto ayudaría a explicar la fuga tanto de los alejandrinos como del resto de campesinos, para escapar a la tributación. Es un escenario que no reviste ninguna novedad: tanto campesinos como artesanos tienden a resistirse a entregar parte de su escaso excedente al fisco y da igual que éste sea romano o árabe. La gran novedad es que ahora el fenómeno es mucho más evidente y encuentra un contexto propicio. Lo que se aprecia en época árabe no es un aumento en el número de fugitivos, sino una mayor preocupación por parte de las autoridades omeyas por atajar el problema; una mayor visibilidad motivada por la obsesión de determinados gobernadores como Qurra por el detalle en los registros contables²²⁶⁷. Y no es que el trato que recibieran los coptos de los árabes fuera más cruel que el que recibieron de los recaudadores romanos, basado en la violencia y la brutalidad. ^cAmr heredó un sistema perfectamente engrasado, en base a unas listas de propiedades, sobre

²²⁶⁵ Juan de Nikiu: Zotenberg, p. 464, n. 3.

²²⁶⁶ R. S. BAGNALL, *Egypt...*, op. cit., p. 144; Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, op. cit., pp. 224-225.

²²⁶⁷ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, op. cit., pp. 127 y 225.

las que se tenía que cobrar el impuesto, recaudado de manera regular tres veces al año, lo que no exime de corruptelas y arbitrariedades, ni con los árabes ni con los romanos²²⁶⁸.

Los papiros conservados han dejado un interesante muestrario de los atropellos a los que era sometida la población egipcia por parte de los recaudadores de impuestos. Uno de los ejemplos que se puede citar, es el de la ciudad de Afrodito, sometida a los caprichos de dos de sus pagarcas. El primero del que tenemos constancia es Menas, que ocupó el cargo por segunda vez entre 566-567, presionando con gran violencia a este pueblo del que quemó una parte, ordenando asimismo que se violara a algunas monjas. Quizás lo que da idea de la crueldad y el desprecio con el que se conduce la autoridad con respecto a los subordinados, sea el bloqueo del canal, lo que no sólo aislaba el pueblo, sino que también ponía en peligro la cosecha y por ende, la supervivencia de los habitantes de Afrodito. En 570 se daría un nuevo episodio de brutalidad protagonizado por el pagarca Julián, quien elevó la cuantía del impuesto y atacó el pueblo con soldados como represalia por el impago²²⁶⁹. Esta situación no habría cambiado con la conquista islámica. Los abusos que se imputan a °Amr ibn al-° son los mismos que practicaban un siglo antes los funcionarios cristianos.

Las fugas para escapar a la tributación habría que verlas pues como un fallo en la institución del patronazgo²²⁷⁰. Para ilustrar esta hipótesis defendida por dos historiadores en principio contrapuestos, Ch. Wickham y P. Crone, volvemos al fragmento de Juan de Nikiu en el que habla de esos alejandrinos que huyeron de la ciudad a causa de la tributación. Recordemos que durante el tiempo que duró la tregua antes de la entrada de los árabes, los ricos de la ciudad huyeron a las islas, lo que equivalía a un abandono de la ciudad por parte de la elite curial; de ahí que achacar la huida de una parte de la población a un incremento de los impuestos, sea ocultar la otra cara de la realidad, la que refleja el abandono en el que se vieron los alejandrinos. La situación de caos que describimos anteriormente habría debilitado enormemente a la aristocracia de Alejandría, por lo que ésta difícilmente habría podido servir como parapeto. Los miembros del estamento dirigente no estaban en condiciones de servir como parachoques entre la población y el nuevo gobierno; ya no había un grupo social que estuviera en condiciones de evadir los impuestos por ellos a través de la institución del patronazgo. Una de las razones fue la progresiva marginación que sufrieron los coptos de los máximos puestos de la administración estatal, ocupados en su casi totalidad por árabes musulmanes, quedándoles sólo el cargo de pagarca. El alejamiento de los puestos de poder restaba capacidad de influencia y de presión a la aristocracia tradicional egipcia, lo que debilitaba el patronazgo y las redes clientelares tejidas en su entorno. A partir de ese momento, el hombre y la mujer de a pie se tuvieron que enfrentar directamente a la brutalidad del Estado tardoantiguo, y en esto da igual que fuera romano-cristiano como árabo-musulmán. Y al no poder entrar bajo la protección de un *optimate*, de un aristócrata, la única opción que le quedaba sería la huida, como habían venido haciendo desde siempre en Egipto.

La institución habría de transformarse, con un cambio en los patrones. Ya no se buscaba el amparo del aristócrata copto, sino que las miradas se dirigían ahora hacia la nueva elite guerrera musulmana. La adopción del sistema clientelar islámico, la *wal* ' aún tardaría un tiempo en ser adoptada en Egipto, con el paso del *cliens* tardorromano al *mawl* . Será un proceso lento, ya que implicaba la conversión al Islam para entrar a formar parte de clientela de los señores árabes, con lo que se incorporaban al sistema tribal y coadyuvaban al cambio social operado en la sociedad egipcia. Pero al mismo tiempo generaban un nuevo problema para los *imm-es*, ya que quedaban exentos del pago de la *izya*, cuya parte debía ser sufragada por el resto de la comunidad. Este sería el trasfondo de la queja con la que cierra Juan de Nikiu su crónica. El obispo-cronista se lamenta por aquellos falsos cristianos que abjuraron de su fe para

²²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 133-134.

²²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 586-587.

²²⁷⁰ P. CRONE, *Slaves...*, *op. cit.*, p. 54; Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 226.

abrazar «la religión de los musulmanes, enemigos de Dios y aceptaron la detestable doctrina de ese monstruo de Mahomet»²²⁷¹. Cabe plantear la duda de si se trata de un hecho producido inmediatamente después de la conquista, o de conversiones que tuvieron lugar mientras Juan redactaba su crónica o durante su traducción del copto al árabe. Lo que sí es innegable es que muchos egipcios buscarían la protección de los líderes tribales árabes asentados en Egipto, entrado a formar parte de esa nueva sociedad y dejando atrás sus señas de identidad.

Sobre la cuestión del incremento de las cargas fiscales que soportaban los campesinos coptos, quizás deberíamos tener en cuenta el modo en que éstas eran repartidas. Una de las hipótesis que se plantearon como consecuencia del análisis del Tratado de Mi r era la existencia de una capa de campesinos medianos, compuesta por pequeños propietarios y arrendatarios, que convivía con otro grupo de campesinos pobres exentos del pago de la tributación. Cualquier incremento en la cuantía del *ar* incidiría en el aumento del número de colonos, es decir, se produciría un movimiento de entrega voluntaria de tierras a los grandes terratenientes a cambio de una renta, con el único fin de escapar a la fiscalidad islámica²²⁷². Ahora bien, no sería extraño, igual que sucedió en otros lugares como en Occidente, en donde los campesinos acabaron pagando tanto el impuesto como la renta. Asimismo, tampoco es descartable que muchos de los huidos no lo fueran por las rentas abusivas impuestas por los grandes terratenientes para los que trabajaban. La implicación de las autoridades vendría dictada por el hecho de pertenecer al mismo grupo y ser éstos quienes –en última instancia– ayudaban a mantener las arcas públicas.

Lejos de haberse visto afectada por la conquista islámica, la aristocracia terrateniente habría culminado durante el período posterior a la misma el proceso de usurpación de las funciones del Estado que venía gestándose desde el período anterior. Asimismo, el poder local iba a quedar concentrado en manos de los pagarcas, cuyo proceso de asunción de las funciones de otros oficiales culminó en vísperas de las invasiones, primero, persa y entre los siglos VI-VII la árabe. Estos funcionarios se convirtieron en los oficiales más poderosos de su *ch ra* (gr.) en una confusión entre poder personal y estatal²²⁷³, que se mantendrían durante los primeros siglos de la dominación islámica. Los pagarcas siguieron siendo las piezas clave para el mantenimiento del sistema; eran ellos los que se encargaban de la requisita de alimentos para las tropas²²⁷⁴. Un reciente estudio en base a la documentación papirológica pone de manifiesto que los pagarcas musulmanes –cuya primera mención hay que fechar *ca.* 730-750– tuvieron un poder muy superior al que ostentaron sus homólogos cristianos²²⁷⁵, como antecedentes de lo que posteriormente sería la figura del *cadí* islámico. En base a esto, es imposible hablar de ruptura. Al contrario, lo que se produce es una sanción de las dinámicas sociales vigentes durante la Antigüedad Tardía y en ocasiones, una aceleración de las mismas.

Es muy curiosa la actitud que Juan de Nikiu adopta frente a ^cAmr ibn al-^c. En una parte de su *Historia*, en el contexto de la conquista de Fayyum y la región de Mi r, dice que no se contentó con la ayuda de los lugareños, sino que les dobló el impuesto, obligándolos a dar forraje a sus caballos y ejerciendo gran violencia contra ellos²²⁷⁶. También se refiere al incumplimiento de los pactos por parte del general sarraceno: «En efecto, ^cAmr trató a los egipcios sin piedad y no llevó a cabo lo convenido con él, porque era de raza bárbara»²²⁷⁷. Sin

²²⁷¹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXXI, p. 465.

²²⁷² Partimos de una idea de continuidad con respecto al período anterior, en el que el patronus, esto es, el protector, ejercía como intermediario entre el campesino y el representante del emperador y, a partir de la conquista islámica, del califa.

²²⁷³ B. PALME, «The imperial presence...», *op. cit.*, pp. 263-264.

²²⁷⁴ P. M. SIJPESTEIJN, «The Arab conquest...», *op. cit.*, p. 445.

²²⁷⁵ M. TILLIER, «Du pagarche au cadí: ruptures et continuités dans l'administration judiciaire de la Haute-Égypte (I^{er}-III^e/VII^e-IX^e siècle)», *Médiévales*, 64 (printemps 2013), pp. 19-36, espec. 30.

²²⁷⁶ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIII, p. 440.

²²⁷⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 458.

embargo, avanzando un poco más en su relato, concluye sobre el mismo personaje: «[‘Amr] recaudaba el impuesto que había sido estipulado, pero no tomó ninguno de los bienes de las iglesias y no cometió ningún acto de pillaje ni expolio; y los protegió durante toda la duración de su gobierno»²²⁷⁸. Las requisas de suministros decretadas por Ibn al-^c no representan, sin embargo, ningún atropello sobre la población egipcia si tenemos en cuenta que era el mismo sistema empleado por Heraclio para el mantenimiento de su ejército en Egipto, según atestiguan los papiros *ca.* 639-640²²⁷⁹. Lo único que están haciendo los árabes es continuar con las prácticas habituales llevadas a cabo por los romanos. La queja de Juan de Nikiu hay que leerla en base a su condición de clérigo y al contexto ideológico vigente, que le da una particular visión de los acontecimientos, convirtiendo a los árabes en un compendio de todo lo malo.

Cuando se produjo algún abuso, el responsable no fue el emir sarraceno, sino los melquitas. Es por ejemplo el caso de «Menas el hereje», destituido por ‘Amr ibn al-^c tras haber duplicado la cantidad que debían pagar los alejandrinos²²⁸⁰. También reserva parte de la responsabilidad a los egipcios que marchan junto a los conquistadores y se han convertido al Islam²²⁸¹, llamados por la oportunidad de botín y saqueo que se les presentaba. Como se puede comprobar, el conquistador no era visto como el responsable de los males de la sociedad egipcia, sino todo lo contrario; ese papel de perseguidores quedaba reservado para Heraclio y el patriarca Ciro.

De hecho, se relata cómo el duque Sanutio/Šenute, oficial copto del ejército de ‘Amr, dio dinero a Benjamín para que se reconstruyera la iglesia de San Marcos, destruida durante la segunda conquista de Alejandría en 646²²⁸². Esta historia, además de simbolizar la restauración de la Iglesia Ortodoxa Copta, indica que los cristianos pudieron reconstruir los templos destruidos, contraviniendo lo estipulado en el conocido como *Pacto de ‘Umar*²²⁸³. Incluso durante el califato de ‘Abd al-Malik (685-705), conocido por su escasa simpatía hacia los no-musulmanes en general y los cristianos en particular, se construyeron nuevas iglesias y monasterios en Egipto. Las fuentes que relatan esto son de origen siríaco, por lo que están, *a priori*, exentas de cualquier tendenciosidad. Según Dionisio de Tel-Ma r y Miguel el Sirio, Atanasio Bar Gumay preceptor cristiano del hermano del califa, ‘Abd al-Az z, acompañó a éste a Egipto como consejero tras su designación como gobernador. Aprovechando su cercanía al emir, mandó construir varias iglesias y monasterios en todo Egipto, destacando los «dos grandes y magníficos templos» en al-Fus²²⁸⁴.

²²⁷⁸ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXXI, p. 464.

²²⁷⁹ J. GASCOU, «De Byzance...», *op. cit.*, p. 103. Según J. Gascou, se atisba un cambio en la fiscalidad romana tras la restauración de Heraclio, con la introducción de estas requisiciones, opuestas al sistema «clásico» imperante durante todo el siglo VI, aun reconociendo el desconocimiento acerca del sistema tributario durante los dos tercios del siglo VII. Como señala el especialista francés, una de las evidencias de ese cambio sería la aparición en los documentos del término para designar la unidad rural de asignación del tributo [J. Gascou, «De Byzance», p. 104]. Esta «reforma fiscal» entraría dentro del marco general que estamos perfilando en estas páginas y habría que tenerla en cuenta también para explicar el comportamiento de los egipcios frente a la conquista árabe. Sería otro más de los cambios que pretendía introducir Heraclio en Egipto con el fin de «racionalizar» su gobierno que encontró la oposición de la aristocracia latifundista.

²²⁸⁰ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXXI, p. 465.

²²⁸¹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXIV, p. 440.

²²⁸² Severo de Hermópolis: 14, p. 500.

²²⁸³ Al-Turtushi, *Sir al-Mul k*: pp. 229-230, en: <http://legacy.fordham.edu/Halsall/source/pact-umar.asp> [última consulta 30/03/2015]. El *Pacto de ‘Umar* se usó para regular las relaciones entre los protegidos y los musulmanes, pero no tomó cuerpo *ca.* 900, sobre todo en lo relativo a las cargas impositivas o las distinciones en el vestido. Vid. D. THOMAS, «Introduction», en D. Thomas y B. Roggema, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. 1 (600-900), Leiden-Boston, 2009, pp. 1-19, espec. 10.

²²⁸⁴ Dionisio de Tel-Ma r : § 132-133, pp. 202-203; Miguel el Sirio: II, XI § XVI, pp. 475-476.

Iríamos un poco más allá en esa buena sintonía entre coptos y musulmanes trayendo a colación la petición que hace el general sarraceno al patriarca copto para que rezara pidiendo el éxito de la expedición que iban a lanzar contra la Pentápolis hacia 647²²⁸⁵. Y aunque no haya que perder de vista que ésta era la contrapartida que exigía Ibn al-^c por mantener los privilegios del patriarca copto, apoyándolo y sosteniéndolo al frente de su comunidad, es asimismo una muestra del entendimiento entre el Patriarcado copto y el gobernador árabe durante los primeros años de dominación islámica. La situación se deterioró tras el nombramiento de ^cAbd All h ibn Sa^cd como gobernador y con la hambruna que asoló Egipto²²⁸⁶. Esta carestía estaría directamente conectada con el incremento de los tributos y con el estado en el que se encontraban los campos tras la guerra que había asolado Egipto durante una década.

Las primeras citas del obispo de Nikiu que se mencionaban, son para algunos historiadores la prueba que muestra la crueldad de los musulmanes hacia la población egipcia²²⁸⁷. Si obviamos la primera, conectada con la brutalidad inherente a la guerra, la segunda a lo que parece estar refiriéndose es al hecho de que los nuevos señores de Egipto dejaron a los melquitas ocupando los puestos clave, sin hacer ningún tipo de modificación con respecto a la estructura precedente²²⁸⁸. Por eso menciona los pactos hechos con los «egipcios», es decir, con los coptos. Las persecuciones que tuvieron lugar las protagonizaron: «Muchos egipcios, falsos cristianos, que renegaron de la fe ortodoxa y del bautismo que da la vida abrazando la religión de los musulmanes, los enemigos de Dios [...]»²²⁸⁹. Por tanto, no era una cuestión de los conquistadores tanto como de las viejas rencillas propias de la sociedad egipcia, que se vieron alentadas y exacerbadas por la conquista.

Tal vez el mejor indicio de la inexistencia de una persecución religiosa por parte de los musulmanes radique en el hecho de que los martirologios coptos no comiencen a redactarse sino a partir de *ca.* 725. No es ninguna sorpresa, ya que fue durante el califato de ^cUmar II (717-720) y sobre todo con los ^cAbbasíes cuando se produjo un incremento de los impuestos a los no-musulmanes, incluidos los monasterios y los consejos de las ciudades, por lo que se produjeron conversiones en masa al Islam. Las primeras conversiones al Islam, en época omeya, eran una vía para escapar de la fuerte tributación, más que un asunto de fe. Hay que poner en su contexto noticias como la recogida por al- abar acerca de las conversiones que se dieron en Balh b/Bilh w²²⁹⁰. En Egipto habría que diferenciar los procesos de arabización e islamización de la sociedad. El primero es indiscutible cuando se observa un cambio en la onomástica, con la adopción de nombres árabes, como el ya citado Sa^c d por Eutiquio o Félix, junto con la sustitución del copto y el griego por la lengua de los conquistadores. El segundo proceso cobró mayor ímpetu tras la represión de la revuelta de 832²²⁹¹. Y aunque es el momento en el que también en Siria-Palestina empieza a hablarse de neo-mártires, su número en Egipto se mantuvo comparativamente bajo. Lo que hizo la Iglesia copta bajo el poder islámico fue proceder a una reescritura de la Historia, presentar unos nuevos mitos fundacionales para la población copta. Por eso nacen en este momento los ciclos martiriales, para contar una Historia a través de una única voz y redefinir el papel de la Iglesia bajo la nueva sociedad²²⁹².

En determinadas zonas rurales del Alto Egipto, la población egipcia permaneció ajena, culturalmente, a la dominación árabe-islámica, ya que continuaba manteniendo las costumbres

²²⁸⁵ Severo de Hermópolis: 14, pp. 496-497.

²²⁸⁶ Severo de Hermópolis: 14, p. 501.

²²⁸⁷ J. SOTO CHICA, *Bizancio y los Sasánidas...*, *op. cit.*, p. 347.

²²⁸⁸ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, pp. 186-187.

²²⁸⁹ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXXI, p. 465.

²²⁹⁰ Al- abar 13: 2583, p. 165.

²²⁹¹ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, p. 183.

²²⁹² A. PAPACONSTANTINOU, «Hagiography in Coptic...», *op. cit.*, p. 334.

anteriores a la conquista. Las tradiciones pre-islámicas permanecieron inalteradas especialmente en el medio rural, donde aún tenían un peso enorme los monasterios. Es el caso de Jeme, frente a Luxor, donde la presencia musulmana era algo lejano, sólo conocida por los documentos legales²²⁹³. Entre los siglos VII-VIII, esta localidad parece estar encerrada en sí misma. No hay menciones a terratenientes ajenos y los únicos árabes que aparecen consignados en la documentación papirológica son los pagarcas de Hermantis, entre mediados y finales del siglo VIII. Jeme formaba parte de una red comercial que llegaba hasta los centros urbanos de Coptos (Qift) al N, y Letópolis (Esna) al S. A pesar de estar inmerso en un mundo islámico, en Jeme se mantuvo una cierta autonomía, gobernándose por medio de sus propias instituciones. La figura principal siguió siendo el colegio de los *lašaniou/lašnou*, integrado por tres miembros. *Lašane* es el término copto con el que se designa al jefe de aldea, cargo que iba rotando anualmente, aunque hubo una familia en el VIII que convirtió el cargo en hereditario durante más de medio siglo. Por la extracción social de los *lašaniou/lašnou*, en su mayoría campesinos acomodados o terratenientes medianos, más bien se podría hablar de esta familia como de unos *primus inter pares* en la sociedad de Jeme. El *lašane* concentra, desde el siglo VII, todos los resortes del poder, controlando todas las funciones de lo que se entendía por gobierno en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, la administración de justicia y la recaudación de impuestos. El único contrapeso que podía contraponerse a esta figura era el pagarca o los abades de los monasterios que rodeaban Jeme. La otra institución que se mantuvo en esta localidad durante los primeros siglos del Egipto islámico fue el consejo de los *noc nróma*, «los ancianos» o «grandes hombres». Se trataba de una institución informal a través de la cual se le daba participación al resto de la elite de Jeme en la vida política del municipio. Las funciones de este grupo consistían en asistir a los *lašaniou* en las audiencias, y el poder que ejercían sobre sus inmediatos inferiores debía ser considerable, ya que contaban con el respaldo de unos jefes de aldea que a su vez se hallaban ligados con otras autoridades y latifundistas por lazos clientelares²²⁹⁴.

Pero hubo una parcela de la sociedad que no permaneció al margen del cambio político operado en el resto de Egipto. Por la presión a la que se vieron sometidos por los musulmanes, se produjo un cambio en el estatus de la mujer copta, si bien siguieron teniendo una mayor autonomía que las musulmanas, todo ello encaminado a frenar las conversiones al Islam, satisfaciendo las exigencias de los sectores más conservadores de la comunidad cristiana²²⁹⁵. Obviamente, parece que no existieron muchas protestas entre los cristianos para aceptar este cambio en particular. Tanto a los sectores clericales de una u otra confesión les molestaba la presencia de mujeres fuertes que pusieran en entredicho el ordenamiento social. Es interesante esto último, ya que entronca con otra de las ideas repetidas a lo largo de estas páginas, la de la definitiva cristianización de Egipto como consecuencia del paso del concepto de ciudadanía – como lo que definía al individuo en la Romanía– a ser encuadrado como creyente, como *imm*. Jeme da algunos ejemplos de este tipo de mujeres que, a pesar de estar excluidas de la esfera pública, se muestran muy activas en lo económico, preocupadas por el funcionamiento de sus propiedades y el comercio. Por el volumen de documentación que ha dejado, el caso más evidente es el litigio por una herencia entre 719-763, en el que Isabel y sus descendientes, todas ellas mujeres, pleitearon por sus derechos²²⁹⁶. Otras mujeres, como Flavia Gabriella (ca. 553) o la *ḏ* (lat. *gloriosissima*) Patricia muestran el acceso de éstas a ciertos cargos oficiales: ambas fueron pagarcas, porque en la sociedad tardorromana el género²²⁹⁷ importaba poco,

²²⁹³ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, p. 181.

²²⁹⁴ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, pp. 599-601.

²²⁹⁵ T. G. WILFONG, «The non-Muslim communities...», *op. cit.*, pp. 187.

²²⁹⁶ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 601.

²²⁹⁷ Habrá quien opine que usar el término *género* en este contexto es un error y que género sólo lo tienen las palabras y no las personas. Una observación pertinente que, sin embargo, merece una explicación por nuestra

primando su pertenencia a un linaje, pero sobre todo por el hecho de ser ellas las cabezas visibles de sus *ī*, de sus familias²²⁹⁸.

El mejor testimonio de la fisonomía de Egipto una generación después de la conquista islámica es el relato del viaje realizado a Tierra Santa por el obispo galo Arculfo hacia 670. En el capítulo que su recopilador Adamnan dedica a lo que Arculfo vió en Alejandría sorprende que no se haga ninguna mención a mezquitas u otros edificios de los musulmanes. Junto a la lógica referencia a los cocodrilos del Nilo, hace alusión a la iglesia de San Marcos sin citar desperfectos en ella –prueba de que la reconstrucción fue llevada a cabo con éxito– y al puerto con sus protecciones frente a las grandes tormentas²²⁹⁹. Lo que marca la excepcionalidad de Alejandría es que para, la ciudad donde reside el «rey de los sarracenos», sí señala la presencia de una «iglesia» de los musulmanes junto a la iglesia de San Juan Bautista²³⁰⁰, y en Jerusalén describe una suerte de cobertizo que les sirve de oratorio en la Explanada del Templo²³⁰¹. En el medio rural hay que esperar a la segunda mitad del siglo VIII para ver, según los papiros conservados, los primeros nombres netamente árabes asentados como campesinos junto a los coptos²³⁰².

Estas referencias llevan a reafirmar la teoría de que quien ostentaba realmente el poder en Egipto era la elite melquita y los grandes terratenientes, quienes habían adoptado la obediencia al califa de Medina y a su gobernador en Alejandría. No se trataba, por tanto, de un poder efectivo sobre el terreno –al menos en este primer período, quizás hasta el siglo IX-X–, sino que se limitaba sólo a la percepción de los tributos que garantizaran el abastecimiento de la capital califal y a la presencia sobre el terreno de contingentes militares estacionados en ciudades-fortaleza como Babilón al-Fustat a orillas del Nilo, controlando el paso entre el Alto y el Bajo Egipto.

Los califas siguieron la misma lógica que los emperadores romanos con respecto a Egipto: evitar que el poder en esta rica región quedara concentrado en pocas manos²³⁰³. Por esta razón, ^{Umar} fue sustituido por ^{Abd Allah ibn Sa'ad} en el control de la recaudación de impuestos. Egipto habría de convertirse en el granero de Arabia, como lo deja patente una tradición recogida por al-^{Abbar}. En el año 639-640 (18 AH), hubo en el ^l una gran sequía con la consiguiente hambruna. Ante esta emergencia, ^{Umar} escribió a los emires para que le enviaran provisiones y uno de ellos fue ^{Amr ibn al-}, ordenándole que pusiera de nuevo en uso el canal que había sido excavado el año en que el Profeta recibió por vez primera su misión, es decir, 610 d.C., pero que «romanos y coptos habían hecho inutilizable»²³⁰⁴. Era una obra de gran magnitud y los coptos avisaron a ^{Amr} de que afrontarla supondría tener que abandonar las faenas agrícolas con lo que ello supondría para el monto del ^{ar} que se debía enviar a Medina. Abierto de nuevo el canal por orden del califa, dice el tradicionista persa-musulmán que los precios en Medina alcanzaron el nivel de ^{Mi}, pero que los medineses jamás vieron el canal. Esta ruta volvió a ser cortada tras el asesinato de ^{Umar} y la antigua capital del Califato fue languideciendo²³⁰⁵. Antes de tachar esta tradición como un error cronológico de al-^{Abbar},

parte. Usamos el término *género* teniendo en cuenta que con éste hacemos referencia a una construcción. Entendemos por género los roles sociales y culturales asignados a cada uno de los sexos –masculino o femenino– determinando un comportamiento socialmente aceptado.

²²⁹⁸ J. GASCOU, «Pagarchie...», *op. cit.*, p. 49.

²²⁹⁹ Arculfo: II, § 27.

²³⁰⁰ Arculfo: II, § 26,

²³⁰¹ Arculfo: I, § 1.

²³⁰² Se cita el caso de ^{al-} «^ò» (i.e. sarraceno), o el de ^{Ab} a ma, *vid.*: F. MORELLI, *Documenti Greci...*, *op. cit.*, nº 33.

²³⁰³ P. M. SIJPESTEIJN, «The Arab conquest...», *op. cit.*, p. 449.

²³⁰⁴ Al-^{Abbar} 13: 2577, p. 158.

²³⁰⁵ Al-^{Abbar} 13: 2577, p. 159.

fruto del desinterés mostrado por la «Historiografía islámica» por las fechas, quizás deberíamos analizarlo en base a la argumentación que venimos sosteniendo.

El año 639-640 (18 AH) está dentro del periodo de tregua que compró el patriarca Ciro por tres años, según señalamos anteriormente. Asimismo, según el *P. Paramone 18*, fechado entre agosto-septiembre de 641, ya estaba vigente en Egipto una administración diferente de la romana, la de ^cAmr ibn al-^c. Entraría dentro de lo posible que se enviara el grano desde Egipto hasta Arabia, del mismo modo que se enviaban las cuerdas de esclavos. La puesta en funcionamiento del canal presupone una capacidad de coordinación de la mano de obra, pero sobre todo de los recursos necesarios para culminarla. Esto no se hubiera conseguido sólo por la fuerza militar de los árabes, sino gracias en buena medida a la colaboración de los grandes terratenientes egipcios, tanto melquitas como monofisitas, que seguramente vieron en la apertura de este canal que conectaba la parte más oriental del Delta del Nilo con el Mar Rojo, una oportunidad de negocio, controlando la ruta comercial que ponía en contacto el Índico con el Mediterráneo. Todo esto es indicativo de la constitución de un poder político y económico en paralelo al romano, representado por Alejandría, que aún no había sido conquistada. En ningún momento se habla de que ^cAmr ibn al-^c fuera algo más que un *filarca* sarraceno que se había hecho fuerte en esta zona del Delta con la aquiescencia de los latifundistas egipcios.

Esta interpretación parte de la noticia que de este mismo hecho recoge Juan de Nikiu en su *Crónica*, que nos permite introducir toda una serie de correcciones y matices a la tradición islámica. La primera de ellas y más evidente, es de carácter cronológico, situando las obras tras la entrega efectiva de Alejandría a los árabes (643). Al contrario de lo apuntado por al-^cabar, no se buscaba surtir de trigo al ^c i z a causa de la hambruna, sino que se trataba de conducir el agua desde Babilonia de Egipto hasta el Mar Rojo²³⁰⁶, obviamente con el fin de mejorar las comunicaciones y por ende, el comercio. Pero quienes en última instancia fueron responsables, por colaboracionistas, de forzar a los egipcios a acceder a las órdenes de los «musulmanes» fueron esos tres gobernadores a los que Juan de Nikiu acusaba de «amar a los paganos y odiar a los cristianos». Ellos fueron quienes, en última instancia, movilizaron la mano de obra para reabrir el canal de Trajano²³⁰⁷. Más que simbolizar el cambio político que se experimentó en Egipto, lo que pone en evidencia es el continuismo del que habláramos el comienzo. Este fragmento de Juan de Nikiu apunta a que ^cAmr ibn al-^c se aprovechó de una práctica habitual en el Egipto romano para conectar la fortaleza de Babilonia con el principal puerto del Mar Rojo, el de Klysmá (actual Suez), a través del cual –según un papiro del siglo VIII –«salían barcos cargados de grano»²³⁰⁸. En un país en el que todo giraba en torno al Nilo, convertido en la principal arteria de comunicación, debía existir un sistema organizado para el mantenimiento de los diferentes canales. Había todo un sistema de corveas que se ponía en marcha tras la crecida anual del río, que se nutría de mano de obra aportada por los terratenientes y era coordinada por los oficiales de la provincia o la ciudad, en tanto que se trataba de un sistema local. Las distintas demarcaciones eran independientes las unas de las otras. El objetivo no era sólo mantener los regadíos, sino asegurar, sobre todo, el flujo constante de agua de cara a mantener su navegabilidad²³⁰⁹. No se trata de ninguna arbitrariedad por parte de los árabes, en un ejemplo más de esa avidez de riquezas y desprecio absoluto por los coptos. Es más bien una continuidad con respecto al modo en el que se organizaba el trabajo público heredado de la Romanía y puesto en práctica por los árabes, aprovechando las infraestructuras vigentes, gracias al mantenimiento de la aristocracia latifundista como actores principales en el mundo rural.

²³⁰⁶ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 457.

²³⁰⁷ Juan de Nikiu: Zotenberg, § CXX, p. 457.

²³⁰⁸ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, op. cit., pp. 212-213.

²³⁰⁹ R. S. BAGNALL, *Egypt...*, op. cit., p. 17.

Otras versión de la historia, esta vez contadas por autores cristianos posteriores dan una cronología y unos matices interesantes. El patriarca alejandrino Sa^c d'Eutiquio retrasa la hambruna al año 641-642 (20 AH) y Ab ^{li} –quien toma como base para su relato el del patriarca– lo lleva al octavo año de ^cUmar ibn al- ^a b, es decir, 642-643 d.C.²³¹⁰, por tanto después de la conquista de Alejandría, cuando los árabes eran los señores indiscutibles de Egipto. Si la datación hecha por estos dos cronistas cristianos es correcta, indicaría una rápida organización-desvío de los tributos, de Constantinopla a Ya rib-La Meca, en un breve lapso de tiempo. Tendríamos aquí un punto en común con la hipótesis planteada antes: la colaboración de la elite terrateniente egipcia con los árabes desde el primer momento. Los antiguos funcionarios habrían puesto al servicio de ^cAmr ibn al-^c y el califa todos los resortes de la administración romana. Asimismo, sirve igualmente la idea del gran esfuerzo que supuso para los árabes y los coptos hacer de nuevo practicable el canal. Pero la «versión cristiana» que estamos tratando nos permite ir un poco más allá y plantear el tema de la destrucción a la que se habría visto sometido el tejido económico egipcio a consecuencia de la conquista. Una movilización de recursos tan rápida, tanto en la obra pública como los enviados al ⁱ z, indicaría una vitalidad en la que no se habrían dejado sentir los efectos de la guerra. Quizás convenga introducir una escala de grises en el panorama en exceso negro que se ha querido dibujar para el Egipto que sufrió la conquista. Tal vez lo más apropiado sea hablar de una incidencia variable, dependiendo de la zona. Igualmente, la apertura del canal facilitó los contactos comerciales entre Egipto y la Península Arábiga, entre el Mediterráneo y el Índico. Igualmente, los beneficiados fueron esos comerciantes coptos y los grandes terratenientes.

Los nuevos señores árabes entendieron rápidamente la importancia de la marina como un pilar básico para la supervivencia de su poder en Egipto. No se puede desligar de la competencia entre los diferentes emires por la hegemonía en el recién nacido Califato. Del mismo modo que Mu^c wiya ibn ab -Sufy n disponía de las atarazanas de las ciudades fenicias, ^cAmr ibn al-^c primero y después ^cAbd All h ibn Sacd, tuvieron a su disposición la de al-Fus t. En este aspecto, los árabes demostraron una mayor sagacidad que la demostrada por los romanos, quienes le habían dado la espalda al mar, incapaces de organizar una marina de guerra de carácter estatal más allá de lo que pudieran poner en pie determinados aristócratas²³¹¹ Requisición de alimentos para sufragar, entre otras cuestiones, «a los artesanos que trabajan en los *karaboi* de la marina, en los *akatenaria*, en los *dromonaria* y aquellos que se encuentran en la isla de Babylon [Raw a]»²³¹² y a los «de la marina y a los *muh ir n* (gr. $\mu \tilde{\omega}$) de Babylon por el curso de la indicción X (715-716 d.C.)»²³¹³. Este grupo lo conformaban todos los árabes inscritos en el *diw n*, el registro en el que figuraban aquéllos que recibían una paga en tanto que formaban parte de guarniciones militares acuarteladas en diversos lugares de Egipto. La marina establecida en Babl n al-Fus t será la destinataria de la cuerda de una requisita²³¹⁴. Es llamativa la distinción que se hace entre quienes sirven en la marina y los *muh ir n*, que podría entenderse como una clara distinción entre los coptos y los árabes musulmanes, entre la población indígena y los colonos árabes que se habían asentado en la fortaleza de Fus t. La documentación papirológica deja fuera de toda duda la importancia de esta base naval en el siglo VIII²³¹⁵ y el papel que tuvo en el asedio de Constantinopla de 716-717. Las requisas que reflejan los papiros estuvieron destinadas a preparar la flota que debía asaltar la Capital, acción en la que los marineros coptos fueron cruciales.

²³¹⁰ Eutiquio de Alejandría: p. 345; Ab ^{li} : p. 172.

²³¹¹ H. AHRWEILER, *Byzance et la mer...*, op. cit., pp. 19-20.

²³¹² F. MORELLI, *Documenti Greci...*, op. cit., n° 43.2.

²³¹³ *Ibid.*, n° 43.4.

²³¹⁴ *Ibid.* n° 46.

²³¹⁵ *Ibid.* n° 47.

Cuenta Teófanos cómo en la primavera de 717, Sufy n llegó con refuerzos, una flota con 400 navíos entre barcos de transporte cargados con cereales y *dromones*, que había sido construida en Egipto. Serían estos mismos marineros coptos quienes, tras deliberar, decidieron pasarse al bando romano, en los esquifes de las dos flotas –sigue relatando el cronista– y aclamando al emperador²³¹⁶. Muchos historiadores han señalado este episodio como una prueba de la lealtad última de los coptos hacia el emperador, en tanto que correligionarios suyos²³¹⁷. Sin echar por tierra esa supuesta fidelidad recobrada que aducen algunos, no podemos dejar de mostrar cierta extrañeza ante esta explicación. Entre otras cuestiones porque se trata de una información que aparece sólo en la *Crónica* de Teófanos, si bien en la otra obra de referencia para el período, la *Historia Breve* del patriarca Nicéforo, lo único que se menciona es la llegada de la gran flota desde Egipto cargada con armas y víveres²³¹⁸.

La duda que quedaría, en base a esta discrepancia, es si pudiera tratarse de una de esas «correcciones» que se le hicieron a la *Crónica* de Teófanos en época macedonia, con el fin de «limpiar» la imagen de los coptos de cara a atraérselos a la causa del emperador romano. En torno al año 937-938, el patriarca de Alejandría, Sa^c d ibn Ba r q recibió una carta desde Constantinopla en la que se le instaba a reconocer la preeminencia de la sede del Bósforo y a pronunciar el nombre del patriarca constantinopolitano, algo que había dejado de hacerse desde la llegada de los omeyas al poder²³¹⁹. Se puede proponer una alternativa que tendría poco que ver con el celo religioso y sí con el escaso deseo de convertirse en mártires. Después de todo, para muchos coptos monofisitas, el emperador León III (717-741) no dejaba de ser un hereje calcedoniano con el que habían roto dos generaciones atrás y entre los melquitas, aún había muchos partidarios del monotelismo²³²⁰. Deberíamos centrar la atención sobre el contexto en el que se produjo la defección de la marinería copta para entenderla. Según el cronista, una de las primeras cosas de las que fueron avisados los recién llegados fue de los estragos que estaba causando el uso del «fuego griego»²³²¹, por lo que no sería de extrañar que cundiera el pánico y los coptos decidieran ponerse a salvo. En la crónica del patriarca se cuenta cómo ambas flotas fueron destruidas por el fuego griego y después saqueadas; los despojos serían presentados ante el emperador²³²².

Esta opción tal vez sea la más ajustada a la realidad teniendo en cuenta cuál fue el comportamiento de los marineros coptos en el pasado. Por ejemplo, los escrúpulos religiosos brillaron por su ausencia durante el ataque árabe contra la isla de Chipre. Entre los años 649-650 (no hay consenso en las fuentes sobre el año del ataque), durante el gobierno del tercer califa *rašid n*, °U man ibn °Aff n, se organizó la que se considera como primera expedición de

²³¹⁶ Teófanos: AM 6209, 396-397.

²³¹⁷ H. KENNEDY, *Las grandes conquistas...*, *op. cit.*, p. 398; J. SOTO CHICA y E. MOTOS GUIRAO, «Guerra, sociedad, economía...», *op. cit.*, p. 44.

²³¹⁸ Nicéforo: § 54.

²³¹⁹ C. MARTÍNEZ CARRASCO, «Un pasaje controvertido...», *op. cit.*, p. 59.

²³²⁰ La situación de vacío en el solio patriarcal de Alejandría terminó cuando Cosmas I (ca. 741-742) fue elegido, superando así las disputas entre diotelitas y monotelitas; un nombramiento que no sería válido hasta que lo ratificara León III al enviarle –según relata al-Maqr z – un regalo, reconociendo su designación, con el objetivo de atraérselo a la política iconoclasta, política que Cosmas rechazó, al igual que el resto de las Iglesias orientales melquitas [vid.: S. H. SKRESLET, *The Greeks...*, *op. cit.*, pp. 120-121]. El período iconoclasta presenta una particularidad que podríamos incluso considerar como una ventaja: no es una reacción contra los cánones de un concilio como sucedió tras Calcedonia, sino contra la política religiosa de unos determinados emperadores; por tanto, no se levantan contra la autoridad eclesiástica sino contra la secular, contra un emperador impío. En este sentido, se podría establecer un paralelismo con la situación vivida en el segundo tercio del siglo VII con la *Ekthesis* de Heraclio [vid.: M.-Fr. AUZÉPY, «Les saints et le triomphe de l'Orthodoxie», en . . . - (.), . . . , 8 -16 . . . « μ . . . », 15. tenas, 2004, pp. 17-29, espec. 21].

²³²¹ Teófanos: AM 6209, 396.

²³²² Nicéforo: § 54.

la «marina islámica», que tuvo como objetivo esta isla del Mediterráneo oriental. Su elección no era casual, ya que se hallaba muy próxima tanto a las costas sirias como a las egipcias, por lo que la flota romana tenía en ella una base en primera línea desde la que lanzar sus ataques como ʿAkka (Acre) o Alejandría, el control de esta isla aseguraba el control de Egipto²³²³. La existencia de una flota romana en Chipre era un peligro constante para Alejandría, como quedó demostrado con la reconquista temporal de la ciudad en 646. Chipre era un objetivo militar, pero al mismo tiempo se trataba de un enclave que facilitaría la ruta hacia Constantinopla.

Sin embargo, en estos primeros momentos, el incipiente Estado islámico no contaba aún con una flota considerable, ya que la armada romana estaba dividida entre los distintos puertos. De ahí que el concurso de los coptos egipcios fuese de vital importancia y el ataque contra Chipre implicase a las dos escuadras, la egipcia y la levantina que desembarcaron en el puerto de Constantia, desde el que se lanzaron a saquear algunas regiones de la isla. Son las fuentes en lengua siríaca las que ponen el acento en el comportamiento de los marineros egipcios, que en cierta medida estaban más ansiosos que los propios árabes por hacerse con su parte del botín, a pesar de que estaban atacando a sus propios correligionarios.

En la *Crónica de 1234* y en la de Miguel el Sirio, se incide en que una parte de la flota provenía de Alejandría²³²⁴, en la que se habían embarcado numerosos hombres armados. A parte del origen egipcio de esos navíos, cabría destacar una anécdota que deja pocas dudas sobre el comportamiento de los coptos, porque además los diferencia de los árabes. Cuentan ambas crónicas cómo estando anclados ante las costas chipriotas, a la espera de noticias de los enviados a parlamentar con las autoridades de la isla, los egipcios comenzaron a protestar por la inactividad, parece ser que en una escalada verbal que auguraba un motín. El resultado fue que, a pesar de las órdenes de no desembarcar, finalmente se produjo el asalto, como consecuencia de la actitud de los alejandrinos. El botín fue repartido entre los dos ejércitos, una parte para los egipcios y otra para los sirios²³²⁵. Los coptos junto con el resto de las tropas venidas de Egipto se comportaron de manera independiente del resto de la expedición, lo que pondría en tela de juicio la supuesta unidad del califato. Volvemos a la idea de los emires que concentran en sus manos el poder militar que les permite el control del territorio, que reconocen al califa, pero sólo como una figura religiosa, al menos en el caso de ʿUman que no habría participado en ninguna de las expediciones, como sí ha quedado más o menos demostrado que hizo ʿUmar.

Otro aspecto a destacar sería la heterogeneidad de los ejércitos que conducían los emires – quizás llamarlos califales sería inadecuado –, en los que se encuadrarían sin problema restos de las tropas derrotadas, en este caso, los marineros coptos. Era un modo de enriquecerse, al servicio de unas tropas en continuo movimiento. Hay dos posibles interpretaciones para esta colaboración. Por un lado y como se ha mencionado, se trataba de mero interés material. Al lado de los árabes, en su rápida progresión por las provincias romanas, era mucho más fácil hacer una cierta fortuna con los botines conseguidos. Teniendo en cuenta esto, es de suponer que en los ejércitos que llevaron a cabo la conquista de Levante y Egipto, no habría grandes diferencias (si es que las había) entre musulmanes y no-musulmanes. Posiblemente, a juzgar por los testimonios de las fuentes, esta distinción no se introduciría hasta más tarde, como sucede en muchos otros casos, cuando hay que islamizar el pasado. Y aunque no excluya esto último, no se puede perder de vista lo que podemos considerar la segunda explicación. Como también se ha afirmado, una parte de los musulmanes actuaron también movidos por el espíritu propio de la época, el milenarismo. Así pues, no sería raro que los coptos se hubieran unido a los ejércitos árabes espoleados por una conciencia escatológica. No es nada nuevo afirmar que

²³²³ V. CHRISTIDES, *The image of Cyprus in Arabic sources*. Nicosia, 2006, p. 16.

²³²⁴ En otra fuente siríaca, la *Crónica* de Bar Hebraeus se afirma explícitamente que el núcleo principal de la incipiente flota del califato lo constituían las naves ancladas en el puerto de Alejandría. *Vid.*: Bar Hebraeus: p. 98.

²³²⁵ Miguel el Sirio: II, XI, § X, pp. 441-442; *Crónica de 1234*: § CXXXI, pp. 209-211.

todos los grupos cristianos orientales, ortodoxos o heterodoxos, estaban convencidos de estar viviendo en vísperas de la Parusía y el Juicio Final. Y si se acepta que en buena medida los primeros musulmanes actuaron movidos por el convencimiento de estar actuando como instrumentos para preparar el Fin de los Tiempos, no sería ilógico –teniendo en cuenta el ámbito cultural compartido– que los coptos actuaran según unas coordenadas ideológicas similares.

La participación egipcia, tanto de árabes como de coptos, tenía además otro trasfondo: el deseo de venganza. No es algo que se diga de manera clara en las fuentes de las que disponemos, pero queda una cierta sensación, tras leer los dos relatos, de que en buena medida fue una suerte de *vendetta* por 646. Se trataba de devolverles el golpe a los romanos. Los murmullos y los insultos de los alejandrinos contra aquéllos que abogaban por la negociación evidencian una tensión en el bando egipcio que bien podría estar relacionada con la reconquista romana de Alejandría y la destrucción que había ocasionado la segunda conquista, esta vez sí por las armas, de Amr ibn al-^c, pérdidas materiales y humanas que habían ocurrido dos años antes. Para muchos, sería un modo de resarcirse con el botín obtenido.

Vemos cómo se repite algo que viene a ser una constante: el tráfico de esclavos. En este sentido, Miguel el Sirio no dice nada y lo sabemos gracias a la *Crónica de 1234*, que no ahorra el dramatismo del momento. Dice el cronista anónimo que subieron en las naves a los cautivos, entre «gritos, lágrimas y quejidos inenarrables mientras separaban a padres e hijos, hijas y madres, hermanos de hermanos»²³²⁶. La mano de obra seguía siendo un problema en el recién nacido califato o la nueva aristocracia guerrera nacida al socaire de las conquistas demandaba este «producto de lujo». Del mismo modo en que los coptos eran enviados a Medina a través de las rutas caravaneras o el canal del Nilo-Mar Rojo, no sería de extrañar que muchos de estos chipriotas no acabaran exhibidos en los mercados de esclavos de la capital del califato. Un negocio bastante lucrativo que vendría a demostrar los escasos escrúpulos de los coptos enrolados en la marina del emir, como para pensar en un súbito despertar de la conciencia cristiana en 717, cuando llovía fuego en el Bósforo, más allá del deseo de salvar la vida.

Si surge un «nuevo orden mediterráneo», éste comenzaría a tomar cuerpo tras la batalla de los Mástiles/ t al- aw r ca. 655-656, cuando la flota de Constante II (642-668) fue derrotada por los navíos de Mu^c w ya frente a las costas de Licia a la que siguió la conquista de la isla de Chipre como paso lógico en esta progresión en busca del poder marítimo en competencia con la Romania. Era dominar el mar para dominar también la tierra; evitar que volvieran a producirse hechos como la reconquista de Alejandría (ca. 646). De ahí que se pusiera sitio a Constantinopla en 673-677 aprovechando las turbulencias que tuvieron lugar durante el reinado de Constantino IV (668-685). La progresión de la marina árabe por el Mediterráneo oriental demostraba que la armada romana tenía más fuerza en el Occidente, como se puede comprobar en el caso de la reconquista de Cartago en 695²³²⁷.

Lo que para muchos historiadores supuso la tan cacareada ruptura de la unidad del Mediterráneo, las evidencias se empeñan en demostrar lo contrario. En primer lugar, las fuentes hagiográficas, como los ya citados *Milafros de San Artemio*, escritos hacia 658-668, muestran cómo las vías marítimas que unían África con Constantinopla seguían abiertas a pesar de la presencia de la marina árabe-copta²³²⁸, del mismo modo que el ataque contra Rodas en 653²³²⁹ tampoco cortó la ruta entre esta isla y Constantinopla²³³⁰. Es más que probable, aunque no haya pruebas documentales que avalen la hipótesis, que se importara trigo desde Persia o desde el

²³²⁶ *Crónica de 1234*: § CXXXI, p. 211.

²³²⁷ T. C. LOUNGHIS, *Byzantium...*, op. cit., pp. 8-10.

²³²⁸ *Milafros de San Artemio*: § 4, pp. 82-84.

²³²⁹ Teófanos: AM 6145, 345.

²³³⁰ *Milafros de San Artemio*: § 35, pp. 184-185.

Egipto árabe a la Romania, con lo que se complementarían los envíos desde África y Sicilia para asegurar el abastecimiento de la capital del Imperio²³³¹.

²³³¹ Ch. WICKHAM, *Alta Edad Media...*, *op. cit.*, p. 205.

CONCLUSIONES FINALES

El relato que hemos construido sobre la base de diferentes fuentes primarias (CAPÍTULO I) pertenecientes a un período histórico tan amplio nos obliga a presentar de manera sistemática y clara las principales conclusiones a las que se ha llegado, teniendo en cuenta los objetivos que planteamos en la Introducción.

En el CAPÍTULO II partíamos de la necesidad de establecer las fronteras entre ortodoxia y herejía, tomando como referencia los escritos de los Padres de la Iglesia. El desafío que presentaban los heterodoxos no sólo afectaba a la Iglesia, sino que sacudía también los cimientos del Imperio. Por esta razón, los diferentes concilios ecuménicos analizados, desde el de Nicea (325) al de Calcedonia (451), son fundamentales para entender la evolución de ambas instituciones. Los cánones conciliares adquirieron la misma importancia que las leyes civiles. Una de las cuestiones que suele olvidarse y que nosotros sí hemos tenido presente en nuestro estudio, es la identificación del Imperio con una corriente del cristianismo, de la que se deriva la equivalencia hereje=traidor. No se trata de una cuestión meramente teológica, que incumbe sólo a la Historia eclesiástica, sino que tiene también una dimensión política y social, además de cultural e ideológica. En la lucha contra la herejía existe una búsqueda de la unidad de la Iglesia cuando la del Imperio está dividida en dos partes y la *pars occidentalis* se había fragmentado en varios reinos tras la deposición de Rómulo Augústulo (476).

Pues bien, una de las cuestiones que se suele plantear es si la ortodoxia se fija como reacción a la herejía o si, por el contrario, la herejía es una reacción frente a la ortodoxia. La conclusión a la que se puede llegar tras el análisis que hemos realizado de las fuentes, es que se trata de sendas corrientes que se producen durante lo que hemos venido en llamar el «proceso exegetico»; más concretamente en la transición entre la fijación del canon escritural y la creación del dogma a partir del comentario de los textos. Son dos conceptos –herejía y ortodoxia– variables, cuya aplicación dependió mucho de la coyuntura política: de según a qué facción del cristianismo apoyara en cada momento el emperador de turno. Muchos de los autores contemporáneos a los hechos vieron los movimientos heterodoxos como la expresión de una identidad regional distinta del centro político. Es decir, se trataría de una reacción frente a la cultura helenística, reivindicando la suya propia, una suerte de bandera nacional. Al mismo tiempo, las herejías representaron el cristianismo popular frente a la ortodoxia propia de las elites.

Sin embargo, según hemos podido interpretar, Iglesias como la copta o la jacobita, no propugnaron movimientos secesionistas en el seno del Imperio a partir del siglo VI, ya que no cuestionaban el poder del emperador. Resulta muy llamativo comprobar cómo todos los historiadores eclesiásticos trataron de salvaguardar a los emperadores: si éstos habían optado por una corriente tenida por herética, se debía sólo a que habían sido mal aconsejados por perversos ministros y prelados. La figura imperial, tenida por sagrada en tanto que vicario e imagen de Cristo en la Tierra, era sagrada y jamás se cuestionaba. El Concilio de Calcedonia (451), tenido como la piedra de toque de la división de la Iglesia oriental que explicaría, a la postre, la actitud de los cristianos jacobitas y coptos frente a los árabes musulmanes, debe ser entendido en el contexto del siglo V. Obviamente es una causa, pero no la principal ni la inmediata, sino que afectó de manera indirecta en los acontecimientos del siglo VII.

Tampoco podemos seguir entendiendo todas las herejías como una «rebelión popular» contra una teología alambicada. Más bien al contrario. Las doctrinas condenadas en los primeros concilios representaban una elaboración filosófica del cristianismo, un intento por armonizar el pensamiento semítico con la tradición clásica que formaba la base común de la

cultura que seguía siendo el puntal sobre el que se sustentaba la educación de la elite romana, de la que salían los principales dirigentes eclesiásticos. Se trataba por tanto, de hacer más digeribles para la mentalidad tradicional determinados dogmas que sonaban demasiado orientales. Yendo un paso más allá, podemos verlo como un aspecto más de esa competencia entre las dos almas de la Romania, la tradición racionalista occidental (la filosofía grecorromana) frente a la misteriosa oriental (el monoteísmo semítico, judeocristiano) que se traduce en la disyuntiva Constantinopla *con* Roma o Constantinopla *sin* Roma. Esto cambia con Calcedonia.

Lo que en un principio se trató de una diatriba teológica, en un marco erudito: un debate entre el aristotelismo de la Escuela de Antioquía y el neoplatonismo de la Academia de Alejandría, pronto saltó al resto de la población. A muchos de ellos se les escapaban las sutilezas teológicas manejadas en los debates cristológicos, lo que no les impedía tomar partido por una u otra opción. Como hemos puesto de relieve, la sociedad tardoantigua y altomedieval entendían el mundo según una «interpretación mágica» de la realidad física. La frontera entre ésta y el mundo sobrenatural era inexistente. Seres como los ángeles y los demonios interactuaban con los hombres. La religión lo impregnaba todo y servía para explicar las relaciones sociales, reflejo del orden celestial. Es en este contexto en el que surgen el culto popular a los santos y a la Virgen María como madre de Dios, intermediarios ante el Juez Supremo, mediatizado por la creencia en la proximidad del Fin de los Tiempos. De ello se deriva una «angustia por la salvación» conectada estrechamente con la cuestión de la naturaleza de Cristo.

El rechazo del arrianismo, es la afirmación de la divinidad de Cristo frente a quienes insistían en su humanidad. Un mero hombre no podía ser la medida de todas las cosas. Sin embargo, un semiarrianismo era conveniente para el poder político, ya que representaba una clara jerarquización del poder en la que el Hijo estaba subordinado al Padre, y el Espíritu Santo a los dos anteriores. Esto tenía una traslación al organigrama ideal del Imperio, con el emperador a la cabeza, y todos los demás poderes y funcionarios subordinados a él, ejerciendo una autoridad delegada, lo cual era útil en las relaciones con los caudillos *bárbaros*. La derrota de los romanos en Adrianópolis (378) a manos de un ejército de godos arrianos, sirvió para identificar arrianismo con enemigos de la patria, invalidando esta corriente cristiana.

Pero si bien se acepta la igualdad de todas las personas de la Trinidad, el problema que esto plantea es la relación de la naturaleza humana y divina en el Hijo, cómo se articulan y relacionan ambas. Esto afectaba a la posición de María, a la que Nestorio quiso rebajar a la categoría de *Christotokos*, madre sólo de la parte humana. Esto significaba que la Virgen dejaba de ser una intermediaria eficaz, desamparando al hombre común frente a un mundo peligroso. La derrota del nestorianismo constituyó la victoria del cristianismo oriental de raigambre popular que tuvo en los monjes a sus principales valedores. Se trataba de un cristianismo semita que abundaba en el monoteísmo, con el que se identificaba la mayoría de la población en Siria-Palestina y Egipto, pero que incomodaba en los principales centros occidentales: Constantinopla y Roma. De nuevo era la «angustia por la salvación» la que mediatizó y propagó el debate. La parte divina de Cristo, sufriendo en la cruz, hacía posible para unos la redención del hombre, mientras que para otros sucedía al contrario, y era necesaria la parte humana para explicar ese sufrimiento.

Sin embargo, lo que *a priori* parece una cuestión teológica de la que se desprende una relación del hombre con el medio que lo rodea, es mucho más que eso. Los cinco concilios ecuménicos analizados reflejan una preocupación por el modo en que se está construyendo la Iglesia institucional y su relación con el Imperio. Es un momento de construcción de una realidad nueva que debe adaptarse al marco político previo. Lo que vemos son los equilibrios de poder entre los diferentes patriarcados y la lucha por la hegemonía, para lo cual las querellas cristológicas no parecen ser sino una excusa.

Se establecieron así dos bloques encabezados por Alejandría y Constantinopla, en los que Antioquía ejerció como bisagra y Roma como árbitro en la distancia, en defensa de su primacía. La primera era la sede más rica, la que contaba con una tradición aquilatada que hacía mirar con desdén no exento de recelo a la recién fundada ciudad del Bósforo. Era un sentimiento compartido con las otras dos sedes, Roma y Antioquía, orgullosas de haber sido fundadas por algún apóstol. Alejandría reivindica su papel en el Imperio como centro económico y cultural. La ciudad egipcia representaba el poder espiritual diferenciado y al mismo tiempo, complementario del poder político radicado en Constantinopla. Patriarcas alejandrinos como Atanasio, Teófilo o Cirilo se comportaron como emperadores-mitrados, empleando a los monjes como fuerza de choque, quizás porque en el trono se sentaban emperadores débiles como Arcadio o Teodosio II, incapaces de oponérseles. Seguramente cuando esta circunstancia cambió, el Concilio de Calcedonia buscó cortar el ascenso de Alejandría con la fundación del patriarcado de Jerusalén y equiparando en importancia a Roma y Constantinopla. El *Tomus* del patriarca León I de Roma acabaría marcando la línea a seguir por la Iglesia, convirtiéndose en la verdadera fractura, ya que supuso el triunfo –contra todo pronóstico– y la imposición de una interpretación occidental del cristianismo en la Iglesia oriental.

Podemos concluir afirmando que en la separación entre herejía y ortodoxia hubo un importante trasfondo político y social que obedeció a las tensiones propias de un período de transformación como fue el comprendido entre los siglos IV-VII. Optar por una corriente u otra era el único mecanismo del que disponía el ciudadano para expresar su disconformidad en un sistema autocrático en el que no existían otros canales de participación política. Pero refleja sobre todo, una sociedad cada vez más compleja, en la que un grupo social emergente, que no pertenecía a la elite tradicional, reclamaba su cuota de poder. Este grupo era el emblema de la nueva sociedad nacida tras las reformas de Diocleciano y Constantino, que residía en las provincias del Imperio, siendo paradigmático el caso de Alejandría. Fueron ellos los que impusieron su particular visión del cristianismo, ajena a las elucubraciones teológicas; fueron ellos quienes triunfaron en todos los concilios ecuménicos hasta Calcedonia. Sin embargo, fue en este último en el que triunfó la reacción de la aristocracia tradicional concentrada en las capitales imperiales, Roma y Constantinopla, frenando el ascenso de los provinciales de Oriente.

En el CAPÍTULO III hemos tratado de analizar, a partir de la formación de los principales grupos cristianos orientales (calcedonianos, monofisitas y nestorianos), cómo se fueron organizando y constituyendo Iglesias separadas y enfrentadas a lo largo del siglo VI. Hemos evaluado también el impacto que tuvo la política pro-calcedoniana, convertida en la ortodoxa, sobre las poblaciones monofisitas de Siria-Palestina y Egipto, que determinarían las relaciones futuras con Constantinopla y sus funcionarios. En este siglo se ve con claridad cómo la lucha entre monofisitas y calcedonianos era una pugna entre las elites del Imperio por el poder político, que instrumentalizan la lucha religiosa en favor de sus intereses como grupo. Posiblemente, si en los años inmediatamente posteriores a Calcedonia se hubiera producido una invasión de las provincias orientales, difícilmente se habría producido una secesión, ya que aún no se habían organizado las Iglesias heterodoxas como instituciones paralelas a la Iglesia calcedoniana/melquita. Pero esta situación cambió tras el ascenso al trono de Justino I (518) y con él, un grupo de militares balcánicos de lengua latina afines a las tesis romanas y la ortodoxia.

La campaña de represión de los heterodoxos en Siria-Palestina y Egipto por parte del ejército en apoyo de la Iglesia oficial no hizo sino incrementar la sensación de que la Iglesia oriental era despreciada desde Constantinopla. Y a pesar de esto, seguimos sin ver indicios de algo que se pueda interpretar como un sentimiento nacionalista de estas poblaciones. Estaban divididos entre melquitas y monofisitas, sin que ningún grupo étnico o cultural tuviera la

hegemonía en uno de los dos campos. No se trató de una lucha entre indígenas monofisitas y extranjeros melquitas. De hecho, los dos «partidos» buscaban que la opción que defendían fuera la oficial en la Romania: no se cuestionaba la identidad romana ni la autoridad del emperador. Tampoco tiene visos de ser una lucha de clases, pues en Egipto, los principales líderes del partido monofisita fueron –como se ha visto– los grandes terratenientes. Nada de masas de campesinos luchando contra sus explotadores tomando como bandera una fe identificada con la nación.

En un período de inestabilidad política como el vivido en el último cuarto del siglo V, la división religiosa fue aprovechada por las diferentes facciones. Hemos visto así cómo un grupo se apoyaba en los monofisitas para asegurarse el ascenso al poder, mientras que otro buscaba el apoyo de los calcedonianos. Las posiciones no estaban aún marcadas y había margen para dar marcha atrás, como de hecho se hizo en repetidas ocasiones, dejando sin efecto los acuerdos del Concilio. Fueron las grandes ciudades de Oriente –Constantinopla y Alejandría– las que representaron el mayor reto, ya que en sus calles se escenificaron los enfrentamientos entre las distintas facciones político-religiosas. Pero lo que realmente se constata es el pulso entre el poder político, representado por el emperador, y el poder religioso, que encarna mejor que nadie el patriarca de Alejandría. En buena medida, hemos comprobado cómo todos los intentos por volver al *statu quo* que salió de Éfeso, se debieron al deseo de los egipcios de recobrar la hegemonía perdida, librándose de la tutela occidental representada por Roma y sus aliados en la sede constantinopolitana.

El *Henotikón* del emperador Zenón y el patriarca Acacio, ejemplifica la necesidad de armonizar posturas entre las facciones. Se buscaba una salida de consenso, muestra de que la *pax romana* equivalía a la *pax christiana*, y que la unidad del Imperio pasaba por la unidad de la Iglesia. El edicto era la prueba palpable de que a pesar de la cristianización del Imperio, seguían vigentes ciertos aspectos de la ideología tradicional romana. La división conducía al caos y a la derrota frente a los enemigos, por lo que había que ganarse de nuevo el favor de Dios para inaugurar una nueva época de abundancia para el Imperio. Las razones del fracaso de este intento por alcanzar la unidad hay que buscarlas en los intereses políticos más que en los eclesiásticos. Es cierto que hubo una negativa de los sectores monofisitas y calcedonianos más extremos a entrar en comunión con sus enemigos, pero no lo es menos que fueron usados como arma arrojada contra un emperador al que las familias aristocráticas consideraban un advenedizo. No obstante, el *Henotikón* fue la causa por la que se produjo el «Cisma Acaciano», el primero de una larga serie de separaciones del patriarcado romano de sus colegas orientales. La decisión de Roma hay que encuadrarla en esa pugna por el poder hegemónico, no sólo en la Pentarquía, sino también por la influencia en el poder político. Desde la sede romana se temía que el tándem Constantinopla-Alejandría la desplazara. La inversión de papeles con la adopción de unas posturas más cercanas al monofisismo, hubiera supuesto seguir con la dirección que había tomado la Iglesia desde el principio, hacia un monoteísmo más puro, sin injerencias del racionalismo grecorromano, y más tarde, la orientalización del Occidente. Obviamente, el problema estaba asegurado, ya que la Iglesia occidental se sentía tan agraviada como se sintió la oriental tras Calcedonia, una difícil situación que tuvo su culmen con la llegada al poder del monofisita Anastasio.

La vuelta a la ortodoxia evidencia un cambio en la cabeza del Imperio, es decir, la sustitución de un grupo –la aristocracia oriental civil– por otro –los militares balcánicos–, y de ello que la represión contra los monofisitas adquiriera tintes de represión política. Con su política pro-calcedoniana y la imposición *manu militari* del credo ortodoxo, Justino trataba de afianzarse en el poder, acabando con la oposición de una parte de la aristocracia oriental y egipcia bajo el pretexto religioso. Y cuando Justiniano en su primera parte de reinado, hasta la muerte de Teodora, defendió posturas filo-monofisitas, lo hizo por el mismo motivo: defenderse contra unos adversarios que habían hecho de la ortodoxia la bandera de su partido.

Más que las convicciones religiosas, lo que marcó la política religiosa de los emperadores fue el pragmatismo político, la necesidad de contar con una masa de partidarios que los apoyara frente a las reivindicaciones de otros aspirantes al trono, sustentados por el partido rival. Una de las conclusiones que podemos extraer es que, bajo el pretexto de la lucha religiosa, las familias senatoriales de Constantinopla pretendieron hacer valer sus privilegios frente a unos emperadores que buscaban asentar su poder personal. La querrela entre monofisitas y calcedonianos era un arma arrojadiza y la catalizadora de los sentimientos populares.

La cuestión de los *Tres Capítulos* constituye un episodio más en la búsqueda de la unidad, De nuevo esa idea romana que ligaba la paz a la prosperidad, sobre todo cuando la Romania volvía a estar presente en el Mediterráneo occidental, donde la influencia del patriarcado romano era clara. El intento de Justiniano por armonizar posturas, por hacer digerible en Occidente una teología oriental que ni entendían ni querían entender, fue torpedeado por Roma mientras que amplios sectores del monofisismo moderado transigieron con algunos de los postulados de Calcedonia. Y tenemos que volver de nuevo a asuntos meramente políticos: Roma no quería perder la influencia que tenía ni el estado de semi-autonomía en la que se encontraba, sobre todo frente a una Alejandría con visos de expandir su autoridad sobre los obispos norteafricanos. El modo de presión que eligieron los patriarcas romanos fue recurrir una vez más al cisma, garantizándose esa libertad de acción frente al poder político.

Es ahora, hacia mediados del siglo VI, cuando la arquitectura de la Iglesia como institución adquiere cuerpo definitivo con la concreción de la Pentarquía, cuando se produjo verdaderamente la escisión, no antes. Y fueron los extremistas de uno y otro bando los que condujeron al choque. Las luchas que hemos visto en la sede alejandrina fueron en definitiva resultado de la existencia de un sector medio de la sociedad, con poder económico que quiso hacer valer su influencia política aupando al solio patriarcal a su candidato, el que representaba a ese cristianismo que hemos dado en llamar «popular», el que estaba más cerca de un monoteísmo mucho más puro. Fue el enconamiento de las posturas más radicales y la imposibilidad de llegar a un acuerdo que satisficiera a todas las partes lo que condujo a que coptos y jacobitas fundaran sus respectivas instituciones eclesíásticas, con patriarcas paralelos frente a los melquitas.

Sin embargo, seguimos muy lejos de un sentimiento secesionista y/o protonacionalista. Un monofisita radical como Severo de Antioquía manifestó su lealtad al Imperio en el sermón pronunciado a la muerte de Teodora. Se creó un equilibrio –precario si se quiere– entre las dos grandes ramas del cristianismo oriental no exento de tensiones, que eran aparcadas en momentos de crisis, como la casi endémica guerra contra Persia. La idea del Imperio estaba por encima de cualquier desavenencia religiosa, ya que era el único marco en el que podía garantizarse la salvación con un gobierno adecuado. Pero la ortodoxia que se impuso no fue la que salió del Concilio de Calcedonia, sino que sus postulados quedaron muy diluidos; de ahí que –como afirman muchos autores– se deba hablar de un neo-calcedonianismo, que a la postre no fue sino adaptar a la sensibilidad oriental unos postulados occidentales.

Una de las dudas planteadas en nuestro estudio era el papel desempeñado por los árabes cristianos asentados en Siria-Palestina en los acontecimientos político-religiosos del siglo VI y si crearon una Iglesia nacional árabe (CAP. III.4). De lo que no cabe duda es del uso del cristianismo por parte de muchos reyes y reinas árabes para dotar de identidad a sus reinos autónomos dentro del *limes* romano. Y no sólo de cara a sus vecinos romanos, sino sobre todo frente a las demás tribus árabes, paganas, con las que mantenían un enfrentamiento. Entendían que la adopción de la fe cristiana era una condición necesaria para ser considerados parte del mundo civilizado; para ser tenidos en cuenta como actores políticos. Pero lo más interesante es que adoptaron siempre una corriente del cristianismo diferente de la oficial. Así, en el siglo IV defendieron la ortodoxia nicena frente a emperadores arrianos, y en los siglos VI-VII se pusieron del lado de los monofisitas. Se trataba de un mecanismo de defensa, de un modo de

mantenerse a salvo de las injerencias de los emperadores en los asuntos internos de estos reinos. Haber aceptado la misma fe que los patriarcas de Constantinopla equivalía a aceptar también su influencia política.

Para los árabes *ass nées*, el cristianismo monofisita era un instrumento para construir un reino unido en torno a la figura de dos reyes carismáticos: al-ri/Aretas y su hijo al-Munir/Alamundaros. El primero puso las bases para el afianzamiento del reino como un Estado útil frente al empuje de los persas y sus aliados árabes, los paganos Ban La m, sobre la frontera. Fue Aretas quien contribuyó, junto con Severo de Antioquía y Teodora, al nacimiento de la Iglesia jacobita como institución paralela. Así, los Ban *ass n* se convirtieron, en cierto modo, en el brazo armado, en los defensores de esta Iglesia. Fue en ese papel en el que se movió al-Munir, que no pudo evitar el final del reino *ass ní*. La posición que se habían arrogado estos reyes árabes molestaba no sólo a los calcedonianos, sino también a muchos jacobitas siríacos. La aristocracia siria veía con recelo la influencia alcanzada por estos árabes y amenazaba con restarles importancia. La rebelión de los *ass nées* más que una cuestión religiosa, tuvo tintes de una rebelión de federados que habían visto lesionados sus derechos. Podemos valorar la desaparición del reino de los Ban *ass n* por los dos acontecimientos clave que afectaron la región sirio-palestina en el siglo VII: la invasión persa y la posterior irrupción de los árabes. En ambos casos, su presencia hubiera sido fundamental para la conservación de las provincias orientales en manos romanas: en el primero, al actuar como freno ante los sasaníes; en el segundo, evitando que los árabes cristianos prestaran su apoyo a sus parientes musulmanes.

Los Ban La m siguieron un proceso muy similar al de los *ass nées*, adoptando el cristianismo como religión, en este caso en su versión nestoriana, la predominante en la zona de Iraq donde estaban asentados. Lo interesante aquí es que se trató de un proceso de conversión desde la base de la sociedad hacia la élite, como hemos señalado en nuestro estudio. El paso de un paganismo militante anti-cristiano se debió con toda seguridad al pragmatismo de los últimos reyes *la mées*. No pesaba tan sólo el hecho de que una parte importante de la población sobre la que gobernaban fuera ya nestoriana, sino que se debió también a la propia política puesta en marcha por los *Š hanš h* persas, proclives a esta Iglesia como la única permitida en el *Eransar*. Estos reyes también buscaban crear un reino árabe unido para lo cual la adopción del cristianismo resultaba muy útil. El final abrupto de los Ban La m como entidad independiente resultó muy similar al de los Ban *ass n* sirios y respondió a unas motivaciones más o menos similares: el miedo de la aristocracia persa ante la posibilidad del surgimiento de un reino estable y fuerte que amenazara su frontera sur.

Para los dos imperios de Oriente Medio, ambos grupos eran federados suyos, piezas que podían mover a su antojo sobre el tablero en función de sus intereses; si bien, tanto *ass nées* como *la mées* no se mostraban demasiado dóciles y el enfrentamiento entre ambos estuvo a punto de provocar una guerra abierta entre Constantinopla y Ctesifonte en varias ocasiones. Era el mismo modo en que veían a los árabes de la Península Arábiga, con el agravante de que se trataba de sarracenos, de árabes que no habían pasado por el filtro de la civilización romana o persa, que se hallaban en unos territorios que eran vistos como colonias a explotar o en los que ambas potencias intervenían según sus necesidades políticas y económicas.

El otro puntal que hemos querido analizar para entender el posterior triunfo de los árabes-musulmanes en Siria-Palestina son **los judíos** (CAP. III.5). El propósito era analizar de manera objetiva las condiciones de vida de esta comunidad –el segundo gran monoteísmo de Oriente Próximo hasta el siglo VII– y sobre todo, el modo en que se relacionaron con los cristianos. Se trataba de ir más allá de la acusación a los judíos de haber entregado las ciudades a los musulmanes por odio a los romanos. La instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio romano supuso un cambio en la situación de los judíos que se hizo cada vez más precaria. La homogeneización de la Romania implicaba que las minorías sufrieran una

campaña de hostigamiento que acabaría por sentar las bases para futuras sublevaciones. Las cuestiones religiosas vendrían a sumarse a las condiciones materiales de vida como detonantes para los movimientos populares.

Identificados como colaboradores con los persas, los judíos quedaron desde el principio señalados como el enemigo interior. Era el medio empleado, tanto por el poder imperial como por la Iglesia, para dar al resto de la población un elemento en torno al que cohesionarse. Las esperanzas mesiánicas, junto con los deseos de venganza, fueron las principales causas de la participación de los judíos en la conquista persa de Jerusalén y en las posteriores matanzas de cristianos. Era la Ciudad Santa, el lugar en el que estaba el Templo que se había visto mancillado por la construcción de las iglesias cristianas, arrebatándole el espacio. Se abrió así un período de unos tres años en el que los judíos volvieron a ejercer el control absoluto sobre Palestina y en el que intentaron reconstruir el Templo, siempre teniendo presente que el Juicio Final estaba próximo y que ellos eran el pueblo elegido. Pero los intereses de Persia dictaron un cambio en los equilibrios. Los judíos eran una minoría, mientras que los cristianos se habían convertido en el principal grupo de población. Asimismo, había importantes personalidades de la corte persa de confesión cristiana, aspecto no determinante pero sí a tener en cuenta. No obstante, el viraje experimentado por la política persa no significó la exclusión total de los judíos. Muy posiblemente, su expulsión de Jerusalén no fuera más que un acto simbólico para contentar a los nuevos aliados cristianos. Quizás esta idea quede reforzada por la permanencia de personajes judíos al frente de las ciudades o el episodio de Édesa al concluir la guerra. La irrupción de los árabes supuso una renovación del mesianismo para tratar de construir el Reino de Dios en la Tierra.

Al acercarnos a los inicios de la expansión árabe y el modo en que fue considerada por las Iglesias orientales (CAPÍTULO IV) han primado tres consideraciones previas. La primera, el intento de evaluar la situación política, social y económica en las que se encontraba la Romanía en las primeras décadas del siglo VII. La segunda, trazar un mapa de las posibles influencias de los diversos grupos religiosos; aquí no sólo queríamos fijarnos en las distintas facciones cristianas, sino también en el judaísmo, para articular una génesis del islam como religión monoteísta. Dentro de esta génesis, hemos querido detenernos en la influencia que ejerció el reino cristiano monofisita de Etiopía. La tercera y última de estas cuestiones es la del apocaliptismo y cómo la totalidad de los participantes vivieron los acontecimientos como una realización del Fin de los Tiempos.

A la luz de lo expuesto en las páginas precedentes, cobra fuerza la idea de que el islam no fue la causa de los grandes cambios que tuvieron lugar en el Mediterráneo. Ha quedado más que probado que el periodo que estamos estudiando está inmerso en una profunda transformación de la sociedad en todos los órdenes. Así, el islam fue un eslabón más en esa cadena de cambios, una consecuencia del nuevo orden que se estaba fraguando en el mundo mediterráneo. La Romanía llegó al siglo VII en medio de una importante crisis política, en una sucesión de golpes de Estado y guerra civil que marcaron el ascenso al trono de Focas y Heraclio el Joven. Lo interesante de este período era la necesidad de crear una nueva legitimidad basada en el principio dinástico. El nuevo orden que se quiso instaurar en el Imperio pasaba necesariamente por una vuelta a la unidad religiosa. Como hemos visto, no fue el único y como en los casos anteriores, el intento de unificación sólo sirvió para romper con los precarios equilibrios entre monofisitas –coptos y jacobitas– y melquitas.

La política religiosa impulsada por Heraclio y apoyada por el patriarca de Constantinopla Sergio, no se entiende sin tener en cuenta el impacto que tuvo para las poblaciones de Siria-Palestina y Egipto la conquista y el dominio persa. Era algo inédito: por vez primera habían dejado de pertenecer al Imperio romano y dependían de otro bajo el cual gozaron de una cierta autonomía; esto no quiere decir que las condiciones de vida para muchos de ellos, como el caso de Egipto, mejoraran. En este contexto, con unas posiciones religiosas bien definidas y sin la

tutela de Constantinopla como garante de la unidad política, la situación cambiaba: suponía la libertad para los monofisitas que habían sufrido la oleada de represión orquestada por el ortodoxo Focas que buscaba el beneplácito de las sedes de Constantinopla y Roma para hacerse perdonar el crimen cometido al deponer y asesinar a Mauricio y su familia, atentando contra el sacrosanto orden establecido.

La centralización emprendida tras la guerra por Heraclio a fin de evitar una catástrofe similar a la vivida, levantó las suspicacias de unas elites provinciales que habían conocido otro sistema de gobierno. Para muchos de ellos, el perder el control del gobierno de las ciudades y provincias equivalía a perder una importante fuente de ingresos. Y es en ese contexto donde hay que encuadrar el nacimiento de la doctrina monotelita, que reconocía en Cristo dos naturalezas pero una sola voluntad. Era la mejor manera de simbolizar el nuevo orden que el emperador quería instaurar en la Romanía. Se reconocían las diferencias que había en el Imperio, pero a la cabeza debía estar el emperador. Era reconocer por un lado, el dogma de las dos naturalezas en Cristo, y por el otro, las posturas de los monofisitas acerca de la unión de las sustancias. La idea quizás fuese buena, pero no lo era el momento elegido. Fue una torpeza por parte de Heraclio, crecido tal vez por su victoria sobre la Persia sasánida y asumiendo el rol que su propaganda le había otorgado. Había hecho saltar el precario equilibrio entre melquitas y monofisitas justo en el momento en que los árabes se alzaban en armas y atacaban el Imperio. Tanto en un caso como en otro, calibró mal las consecuencias.

Una de las cuestiones que debemos resaltar como factor determinante era la falta de legitimidad que para muchos cristianos –y en este caso melquitas y monofisitas coincidían– tenía un emperador hereje como Heraclio, lo que venía a sumarse al hecho de su ilegítimo matrimonio con su propia sobrina. Se ha insistido en que la actitud de las elites provinciales estuvo mediatizada por esa experiencia del gobierno sasánida. Sin embargo, sin ser falsa, hemos creído conveniente matizar la cuestión. Una de las conclusiones de nuestro estudio, es que el emperador romano continuó siendo la autoridad nominal de los territorios ocupados por los persas que actuaron como administradores. Ha quedado también probado que no existió una desconexión total con respecto a la antigua capital, como demuestra el viaje de Máximo el Confesor a una Alejandría ocupada. Por el contrario, zonas que no se vieron afectadas por la conquista persa, como fueron el Norte de África e Italia, sí que experimentaron un alejamiento con respecto a Constantinopla convirtiéndose en los principales centros de oposición al dogma monotelita, siendo sus cabezas más visibles el patriarca de Roma, Martín, junto con el ya citado Máximo. En este sentido, es fundamental la pugna con Constantinopla por la supremacía y los recelos obvios que despertaba cualquier intento de los emperadores de inmiscuirse en los asuntos de la sede romana.

Por tanto, entendemos que pesó tanto el malestar por la centralización del gobierno como la idea de estar siendo gobernados por un emperador hereje, con la sensación de que tanto la tradición oriental-monofisita como la occidental-diotelita eran menospreciadas por una nueva doctrina. Todos estos aspectos, determinaron la desafección ante el poder central y la aparición por primera vez de algo parecido a un sentimiento secesionista. Quizás este cambio esté estrechamente ligado al convencimiento de la proximidad del Juicio Final, entendiéndose tanto melquitas como monofisitas que un Imperio regido por un emperador ilegítimo, era incapaz de asegurarles la salvación. Tampoco ayudó en nada a calmar los ánimos la actitud adoptada por las tropas de Heraclio, encargadas de imponer la nueva doctrina por la fuerza de las armas. En medio de la conquista árabe, el conflicto religioso adquirió proporciones de guerra civil: la represión no afectó sólo a los monofisitas, sino también a los melquitas.

Seguimos pues moviéndonos entre facciones religiosas que respondían a los intereses concretos de los grupos privilegiados que las sustentaban. Los herejes no vieron a los árabes como sus «salvadores» ante la presión de los ortodoxos, ni tampoco se produjo un estallido de simpatía entre los campesinos empobrecidos. Antes al contrario, fueron utilizados por las

distintas facciones de la aristocracia local, que buscaban atraérselos a su causa para emplearlos en una guerra contra los enemigos políticos y religiosos contra los que se enfrentaban. Asimismo, tampoco podemos pensar en una lucha étnica, para liberarse de la minoría griega, ya que los propios sirios no habían dejado de mirar con desdén a los árabes, fiados en su superioridad cultural y económica. En este sentido las cosas seguían igual que a finales del siglo VI.

La aparición y el triunfo de Mu ammad fue fruto de su época. Su predicación y la consiguiente labor de unificación de las tribus árabes del *hijaz* –recordemos que se trataba de una pequeña fracción de los árabes– se debió al clima en el que se produjeron, propicio para la aparición de estos hombres carismáticos. El Profeta triunfó donde los Ban *hassan* y Ban *La'im* fracasaron porque llevó a cabo su «misión» en el tiempo en que Persia y la Romanía estaba envueltas en la guerra. Por otro lado, eran vistos como un grupo de *bárbaros* por el que no había que inquietarse. Tampoco hay que descartar el hecho de que en estos primeros momentos, el islam distara mucho de ser una religión conformada.

Fuera de toda duda queda una cuestión también fundamental: que el Profeta Mu ammad es una creación posterior de la tradición islámica a partir de un personaje histórico. Todo apunta a que él no encarnaba sino un papel secundario, siendo sólo un precursor del que estaba por venir. Esa función la habría encarnado *Umar ibn al-Khattab*. Asistimos por tanto a un proceso de reajuste de la tradición para que fuera Mu ammad la figura relevante, quedando restringido al ámbito exclusivamente religioso, con incursiones puntuales en la política, frente a un *Umar* que aunaría ambas funciones, fruto del ambiente en que fueron construidas. Él habría sido el *mesías* no sólo para los árabes, sino para judíos y algunos cristianos también. El Mu ammad-personaje que aparece en los textos islámicos tiene rasgos comunes con el Cristo del *Evangelio Árabe de la Infancia*, pero también con los patriarcas de la tradición judía, buscando asimilarlo a Abraham. Pero también con otros personajes veterotestamentarios que libraron batallas victoriosas en nombre de Dios durante la conquista de Tierra Santa. Es al socaire de las polémicas entre cristianos y musulmanes cuando se crea el personaje que hoy conocemos. Los teólogos musulmanes debían contar con argumentos sólidos para defender la validez y legitimidad de su religión frente a las críticas que recibían de parte de los polemistas cristianos, que incidían en lo espurio de su mensaje, poniendo en solfa que la revelación contenida en El Corán proviniera de Dios.

En el siglo VII –y aún durante algunos siglos más– el islam era un maremagno de creencias distintas que tenía ciertos parecidos con el monofisismo o el judaísmo. La cuestión de fondo que percibimos en lo relativo al primer islam gira entre considerarlo un movimiento de reforma del judaísmo o una herejía del cristianismo. Podemos sostener que en un primer momento, durante su proceso formativo en el *hijaz*, lo que más tarde sería el islam no se diferenciaría demasiado del judaísmo, algo que cambió cuando los árabes de Mu ammad se aproximaron a Palestina, cuando el elemento cristiano heterodoxo se hizo predominante en el islam con el objetivo de independizarse/diferenciarse del que era el elemento predominante en La Meca y Medina.

Las fuentes, tanto cristianas como islámicas, presentan un islam muy próximo al judaísmo. Como hemos podido ver, muchos de los relatos fundacionales judíos fueron tomados como base para la creación del propio discurso. Una vez más, la Historia del mundo mediterráneo deja patente que las similitudes son muchas más que las diferencias. El judaísmo tenía una implantación muy sólida en la Península Arábiga, especialmente en la costa occidental donde nació el Islam. Muchos son los indicios que permiten afirmar que, al menos desde el siglo VI, las comunidades judías árabes se estructuraron de un modo muy similar a como lo hacían las de Bizancio. Quienes han criticado la falta de conocimiento de las Escrituras por parte de Mu ammad y los musulmanes, no han tenido en cuenta que el judaísmo no se circunscribía

sólo a la Torah o los libros proféticos, sino que desde la Diáspora había ido surgiendo toda una literatura (tanto en griego como en arameo) que desarrollaba diversas historias bíblicas y se difundía en las homilias del culto sinagoga, viajando de norte a sur, cristalizando en el reino yemení, el primero en adoptar la religión judía como oficial.

El cristianismo no era desconocido para los árabes y hemos puesto de manifiesto cómo fue un elemento de cohesión tribal antes del surgimiento del islam. Hay pruebas suficientes para sostener que en el *hijaz* había importantes centros de peregrinación para los árabes de Siria-Palestina. Naturalmente, estaríamos hablando de un cristianismo heterodoxo del que habrían adoptado algunas prácticas relacionadas con el eremitismo. Siendo un lugar marginal con respecto a los grandes centros políticos de la época, la Península Arábiga se convirtió en refugio de algunas de esas corrientes heréticas condenadas en los concilios ecuménicos. Por eso, no es raro encontrar a judeocristianos en el entorno del Profeta y una cristología en el islam que incide en esa interpretación oriental de la figura de Cristo como ser sobrenatural.

La necesidad de crear un Estado unificado hizo que cobrara mayor peso ciertos elementos del cristianismo en el islam. El judaísmo carecía de un reino que pudiera servir de modelo organizativo, más allá de la hierocracia. Y había dos modelos, el reino *assaní* y Etiopía, unidos porque en ambos el monofisismo era la variante hegemónica. El primero pertenecía al pasado, ya no existía, pero su memoria permanecía en la poesía épica; de ahí que una de las cartas que escribiera Mu'ammad fuera destinada a al-*ri*: tenía un componente simbólico en cuanto que unificador de los árabes. En el caso de Etiopía, el modelo que representa era contemporáneo, lo conocían de primera mano: la primera emigración de los musulmanes fue a este reino de la costa oriental de África. En cierto sentido, el Negus se convirtió en el protector del nuevo movimiento religioso, siendo para la tradición islámica el primer mandatario cristiano que reconoció a Mu'ammad como profeta verdadero. La supervivencia de los Estados –caso de la Rumania– o su destrucción a manos de los árabo-musulmanes –caso de Persia–, son explicadas según aceptaran o no a estos emisarios del Profeta. No es algo de extrañar si tenemos en cuenta que la historiografía islámica está igualmente marcada por el providencialismo. Heraclio adquiere en el islam una dimensión casi mítica, siendo el único mandatario, junto con el no menos mítico Alejandro Magno, al que se alude en El Corán.

Una vez establecidas las bases sobre las que se produjo la conquista islámica, se ha evaluado su impacto en las dos principales regiones del Imperio romano de Oriente: Siria-Palestina y Egipto (CAPÍTULOS V Y VI). Según hemos podido establecer, *grosso modo*, hasta el año 636 no habría empezado realmente la conquista. Antes de la batalla de Yarmuk, se desarrollaron una serie de campañas cuyo único objetivo era la obtención de botín. Sólo la derrota de un ejército romano como el que se encontraron los árabes en el verano de 636 les dio la «confianza» para lanzarse a la conquista efectiva de la región, con la participación activa del califa ^cUmar. La conquista de Egipto presenta una característica especial en tanto que se trata de una empresa individual, emprendida por un personaje tan rico en matices como ^cAmr ibn al-^c. El proceso que se vivió en el país del Nilo puso de manifiesto las tensiones surgidas en el seno del recién nacido Califato islámico. ^cAmr se comportó según se esperaba de un caudillo bárbaro seducido por el modo de vida romano: se le ofrece la co-soberanía sobre la provincia ocupada y la mano de la hija de Heraclio, una princesa porfirogeneta.

En el **caso de Siria-Palestina** (CAPÍTULO V) hemos querido comprobar en qué grado actuaron las diferencias culturales y religiosas que pesaban sobre la población en el modo en que vivieron y entendieron la conquista islámica, y cómo se adaptaron a la nueva realidad. Es evidente, como hemos señalado, que el precario equilibrio del siglo VI había saltado por los aires con la crisis de comienzos del VII. Fue en la región de Siria-Palestina donde la aristocracia local se mostró más combativa frente a los intentos de reforma de la administración emprendidos por el emperador; era algo lógico, si se tiene en cuenta la larga tradición de autogobierno propia del mundo helenístico. Es fundamental tener presente un aspecto que nos

parece clave para entender el comportamiento de las elites –y en esto no hay diferencias entre melquitas y jacobitas–: el Oriente jamás fue romanizado. Más bien sucedió al contrario: Roma adquirió forma de Estado cuando incorporó las provincias orientales.

El Oriente entró en recesión hacia el 600', situación que se refleja en la fisonomía de las ciudades de Siria-Palestina. Se pueden apreciar una serie de transformaciones previas a la conquista islámica relacionadas con los cambios en la funcionalidad de los espacios marcada por la cristianización y la centralización del poder. Las ciudades sirias eran el centro de la vida política y económica. En ellas residía una aristocracia de medianos propietarios cuyas fortunas provenían no sólo de la tierra, sino también de la recaudación de impuestos tanto en la ciudad como en las áreas rurales periféricas. Cuando estas tareas dejaron de estar en manos de las elites locales, la continuidad de la ciudad se vio en peligro. La huida de una parte de la aristocracia siria fue la causante del abandono, la desaparición o la reconversión de muchas urbes. Obviamente, hubo algunas ciudades que colapsaron, pero otras adquirieron mayor peso; en ambos casos pervivieron las tradiciones urbanas, herederas del mundo clásico.

Ahora bien, aunque hubo un importante factor externo –contingentes árabes peninsulares que conformaron el grueso de los ejércitos–, existió un componente interno que no podemos desdeñar. Se le ha prestado muy poca atención a los árabes que ya vivían en el interior del Imperio, asentados en los alrededores de las grandes ciudades, que actuaron como federados. Eran árabes cristianos que mantenían lazos familiares con sus hermanos de la Península Arábiga. Es el caso de los Hashim de Alepo, el mismo clan al que pertenecía Mu ammad, permitiendo establecer un nexo de unión entre el i z y la zona norte de Siria. Son estos árabes romanizados quienes se alzaron en armas, una especie de guerra de los aliados similar a la que había tenido lugar en la Italia del siglo I a.C.

Hubo un caldo de cultivo que explicaría el estallido de la revuelta árabe. Las fuentes griegas apuntan a la mala situación económica en la que se hallaba el Imperio tras la guerra con Persia. Una de las medidas impuesta fue la prohibición a los árabes de comerciar, con el objetivo de evitar la salida de oro fuera de las fronteras romanas. A pesar de haber combatido en el ejército de Heraclio, los árabes federados fueron tratados con desprecio por parte de los funcionarios romanos. Se les negó el pago del estipendio que recibían por proteger los pasos del desierto. El eunuco los llamó «perros» y les recordó que eran soldados de segunda. La desafección hacia el poder romano facilitó que calase un mensaje apocalíptico como el predicado por Mu ammad, que tenía en los árabes sus principales destinatarios. Y aquí entran en juego los envíos de «predicadores armados» desde Arabia, posiblemente aprovechando los lazos de solidaridad –la *assabiya* de la que hablará Ibn Jaldun– para extender su mensaje.

Las fuentes más primitivas, escritas en siríaco, señalan cómo las ciudades habrían aceptado la «protección» que les ofrecían los árabes. No se dio una ocupación efectiva del territorio, sino que acamparon extramuros de la ciudad, contentándose con imponer a sus habitantes la obligación de mantener al ejército invasor. Todo giraría en torno a la idea de un estipendio o un soborno encaminado a alejar el peligro sarraceno. El comportamiento de los caudillos sarracenos no fue muy diferente al mostrado por los germanos. Así pues, tanto unos como otros no deseaban la destrucción de las ciudades –se situaran éstas en el *limes* danubiano o en Siria–, sino imponer un «pacto» que obligaba a las autoridades locales a aceptar una protección «despótica e impredecible» a cambio de un tributo o mano de obra especializada. Pero este «acuerdo» implicaba que las ciudades romanas pasaban a formar parte de las clientelas tribales, con todo lo que ello conllevaba.

En uno de los pasajes más raros que podemos encontrar en sus *Anales*, el patriarca Eutiquio de Alejandría describe una situación muy curiosa entre los ¿invasores? árabes y la guarnición local de la ciudad de Chalcis/Qinnisrin, siendo el eje de la acción el incidente de la estatuas de Heraclio y ʿUmar. El texto es un claro ejemplo de la actitud pactista de los oficiales romanos como resultado de las órdenes del propio Heraclio tras el desastre de Yarmuk en

agosto de 636. Aparecen en el texto dos términos de la jurisprudencia islámica que son fundamentales para determinar el carácter del pacto al que llegó el patricio de Qinnisrin con el emir Abu ʿUbayda: *sulh* y *dhimma*. Hay que partir de estos conceptos para comprender la posición en la que quedaron los romanos de esta ciudad tras capitular.

El término *sulh* hace referencia a una tregua, aunque hay que matizarlo. Según la *Shari'a*, el *sulh* sólo puede darse entre creyentes y para que pueda establecerse con los no-creyentes, éstos deben de haber pasado antes a la condición de *dhimmis*. No obstante, este no fue el caso, ya que Eutiquio alude a que el *sulh* debía garantizar que quienes quisieran marcharse a territorio romano pudieran hacerlo. De esto se desprende que la tregua vino precedida por la concesión del *aman*, otra de las condiciones que las escuelas jurídicas islámicas contemplan para el establecimiento del *sulh*. El *aman* o salvoconducto, permitía a los no-creyentes marcharse con sus propiedades a un lugar seguro –en este caso, a la Romanía– sin que los musulmanes los atacaran. La duración de esta protección oscilaba entre el año lunar y los cuatro meses que reconocía la escuela jurídica Shafi'i.

Con la aceptación del gobierno islámico, los romanos que se quedaron en Qinnisrin pasaron a formar parte de la *ahl al-dhimma*. A cambio de la protección que les brindaban los musulmanes y la posibilidad de mantener su religión, sus instituciones y autoridades, debían pagar un impuesto: la *izya*. Pero en el relato de Eutiquio no se aprecia un reconocimiento por parte de los romanos de la soberanía del califa de Medina. La situación descrita se asemejó más a la *hospitalitas* que había regido las relaciones entre romanos y bárbaros asentados en el Imperio que a lo que posteriormente sería el estatuto de los *dhimmies*. El incidente descrito vendría a reflejar las tensiones existentes entre ambos grupos por cuestiones de límites entre las distintas zonas. Esta teoría serviría para explicar por qué el pacto quedaba roto cuando las tropas árabo-musulmanas abandonaban una localidad: tal vez porque sólo tuviera vigencia cuando éstas estaban físicamente presentes, como la obligación de hacerse cargo de su manutención.

No puedo pasar por alto la mención que hace Eutiquio de Alejandría sobre la estatua. Todos conocemos la simbología de la estatuaria en el mundo romano, como un modo de hacer patente el poder de los emperadores, de hacerlo físico allí donde él no podía estar. Es un medio de legitimación, sostenido por un programa ideológico. Un lenguaje que habrían adoptado también, al parecer, los primeros califas del islam. Esta idea choca con el aniconismo islámico, si bien en El Corán no se prohíben las imágenes. Una estatua de ʿUmar ibn al-*abbid* vendría a significar que una parte de la antigua Chalcis estaba bajo su autoridad, sirviendo a su vez como mojón, señalando hasta dónde llegaba la zona musulmana. Más que una ofensa al emperador Heraclio, lo que habría cometido el jinete árabe sería una violación de lindes, invadiendo de manera ¿accidental? la zona romana.

Pero sin embargo, fue durante la conquista de Jerusalén, con su puesta en escena, donde se evidenciaron con mayor claridad ciertos aspectos que permiten establecer nexos de unión con la tradición cultural y política romana, que se pierden si sólo atendemos a la tradición islámica, centrada en resaltar el papel de Ibn al-*abbid*. El modo en que el califa entró en la ciudad vestido con una túnica hecha con piel de camello, pone de relieve su dimensión mesiánica, pero también, una faceta reformadora que llevó a los creyentes a una nueva espiritualidad, muy similar a la de los eremitas cristianos retirados en el desierto. Sus ropas eran un ejemplo de cómo, a pesar de que los árabes se habían apoderado de las riquezas de romanos y persas, jamás abandonaron sus costumbres austeras. Otra lectura que se le dió a su atuendo fue la de presentar a un personaje tosco que en poco o nada se parecía a los dignatarios de las demás naciones. Es un individuo impuro que viola los Santos Lugares y se contrapone a la figura de Sofronio, quien ofrece sus propios vestidos a ʿUmar para poner fin a la profanación. Se enfrentan el estereotipo árabe y el arquetipo cristiano, lo que se traduce en la lucha entre los dos mundos, entre la civilización y la barbarie.

La actitud del patriarca era un ejemplo de esa actitud pragmática adoptada por los dirigentes del Imperio. No obstante, la actitud de ambos personajes no concuerda con la de un vencedor y un vencido. El trato que le dispensa ʿUmar a Sofronio se asemejaría más al de un discípulo, al de alguien de rango inferior con respecto a un superior. Esta apreciación se evidencia en cómo se llevó a cabo la visita del califa por los Santos Lugares de la mano del patriarca. Sofronio invitó a ʿUmar a orar en ella, lo cual es indicativo de unas creencias comunes, pero el califa rechazó el ofrecimiento. La respuesta que dio ʿUmar para justificar su actitud es que si él se postraba a rezar allí, esos lugares les serían arrebatados a los cristianos por sus seguidores. Se plantea así, por un lado, el carácter poco definido del Islam como religión, y por otro, la figura de este califa como fuente de tradición, generador de derecho. En definitiva, un personaje con un aura sacra y líder espiritual de un movimiento religioso.

En modo alguno se alejó de la órbita cristiano-romana en la que estaban inmersos los árabes de este período. Así debe interpretarse la mención a la firma de un *sigillion* para salvaguardar estos espacios. El uso de este término por parte del cronista implica algo que no puede pasarse por alto: la existencia de un sello propio del califa ʿUmar ibn al- a b con el que firmaba los documentos. No sabemos qué forma tendría, pero lo que implica, más allá de este detalle, es la conciencia por parte de los árabes que invadieron la Romanía de conformar una comunidad político-religiosa definida, con unas instituciones más o menos formadas, equiparables a la cancillería de los otros Estados.

En la mayoría de los casos analizados, quienes entregaron las ciudades a los árabes fueron los dirigentes melquitas, identificados *a priori* con las posturas del emperador. En buena medida, también se puede interpretar como una reacción contra la presencia de un ejército como el romano que es percibido como una fuerza de ocupación, lo cual molesta enormemente a las autoridades damascenas. Pero la lealtad hacia Heraclio se esfuma en tanto que es visto como un hereje. Tanto el patriarca Sofronio de Jerusalén como Sergio, el prefecto de Damasco, fueron firmes opositores al monotelismo que pensaron que era mejor entregar las ciudades a los bárbaros antes que seguir siendo gobernados por un emperador herético. Los árabes eran el mal menor, un elemento de purificación enviado por Dios por todos los pecados cometidos y ante la Divina Providencia poco podían hacer.

Egipto presentaba una realidad social, económica y cultural muy diferente que le da una mayor complejidad si cabe (CAPÍTULO VI). Se dio una diferencia clave con Siria-Palestina: las divergencias religiosas fueron leídas en clave étnica. Esto se debió a que los coptos, es decir, los egipcios, tenían una conciencia muy fuerte de pertenecer a un grupo cultural muy concreto, diferenciado de la minoría de lengua griega. Respondió asimismo a una división marcada entre el campo y la ciudad. Egipto, a diferencia de Siria-Palestina, era una provincia en la que el mundo rural tuvo un peso mucho más acusado, teniendo en cuenta que la economía de la Romanía era de base agraria como en todo el Mediterráneo. Fuera de Alejandría a penas si había grandes centros urbanos comparables a Damasco, Jerusalén o Émesa. Otro aspecto sobre el que hemos llamado la atención en el capítulo correspondiente ha sido el modo de explotación «colonial». Egipto era el granero de Constantinopla y los emperadores eran conscientes de que su permanencia en el trono dependía de que a la muchedumbre les llegara regularmente el trigo subvencionado desde Alejandría; un reparto que se acabó en el siglo VII con la conquista persa de la provincia. El modo de asegurarse el envío regular de grano era mediante una administración férrea. Por este motivo, la lucha religiosa adquirió en Egipto, más que en ningún otro lugar, tintes de lucha de clases; allí la oposición religiosa fue una válvula de escape, una manifestación de las tensiones sociales.

La conquista islámica no rompió con las formas sociales y económicas del Egipto romano. Antes al contrario, los árabes se encontraron con un sistema que funcionaba y se limitaron sólo a desviar los recursos de Constantinopla a Medina. Es llamativo comprobar cómo la inmensa mayoría de los terratenientes egipcios, melquitas y coptos, permanecieron en sus puestos,

monopolizando asimismo la administración. Únicamente a partir del siglo VIII comenzamos a ver nombres árabes entre los funcionarios. Hay una convivencia entre egipcios y árabes en la que los segundos se comportaron como una fuerza armada que ejercía una tutela sobre el resto de la población. Es la dicotomía que representan los que serían los principales centros urbanos egipcios: Alejandría en el Delta (gran centro cultural cuya población seguía siendo la anterior a la conquista, dedicada al comercio) y Babilonia en la entrada del Delta (convertida en el centro militar y político del poder islámico).

El aislamiento en que se encontraba Egipto con respecto a Constantinopla tras la conquista de Siria-Palestina, marcó la actuación de todos los agentes implicados. La política seguida por el patriarca melquita Ciro de Fasis, tanto de cara a los egipcios como frente a los árabes, estuvo condicionada por el aislamiento. Las órdenes de Ciro eran imponer el monotelismo en Egipto y contener a los árabes. El patriarcado de este personaje no desmerece al de algunos de sus antecesores en cuanto a las intrigas urdidas. Su defenestración fue debida a las tensiones que generó entre la aristocracia local, recelosa del poder adquirido por alguien ajeno al país a pesar de que hubiera establecido lazos familiares con algunos sectores de la elite alejandrina. Era un extranjero que defendía una posición pactista frente a los árabes, contraria a quienes abogaban por el enfrentamiento. Tuvieron un papel nada desdeñable las disputas personales entre los distintos miembros de la elite, dentro de las propias facciones en las que estaba dividida.

Lo curioso del caso es que en ambos frentes, Ciro parecía haber tenido éxito. El monotelismo tuvo en Egipto una mayor implantación que en otros lugares de la Romanía. Los dos sucesores de Ciro en el solio patriarcal, ya bajo gobierno islámico, pertenecían a esta corriente y a la muerte de Pedro III se abrió un vacío en el patriarcado por las tensiones entre los dos sectores en que habían quedado divididos los melquitas. La división no acabó hasta el siglo VIII con la elección de Cosmas, cuando el patriarcado egipcio volvió a la ortodoxia marcada por el concilio de 681. Hasta ese momento, la separación de Egipto no había sido sólo política sino también religiosa, reforzando la creación de una identidad propia con respecto al resto de la cristiandad oriental.

También parece haber tenido éxito frente a los árabes con los que llegó a un acuerdo. No hay nada que haga pensar que en un primer momento Amr y sus hombres se impusieron por la fuerza de las armas. El término *baq /pactum* deja poco lugar a dudas sobre la naturaleza de la relación establecida entre ambos contingentes. La idea de condominio árabo-romano es la más plausible para explicar la situación en la que quedó Egipto a partir de 636. Tampoco fue la única que se presentó: Chipre se regió con esta misma fórmula. La situación de inestabilidad interna convertía a los sarracenos en una pieza clave. Eran uno más en la guerra civil que se estaba larvando a la muerte de Heraclio y quien contara con ellos, dispondría de un contingente armado nada desdeñable. No es tampoco raro, ya que los árabes fueron vistos como unos *bárbaros* más y la actitud hacia ellos vino dada por el pragmatismo político. Subyace en todo momento la intención de cristianizarlos para integrarlos de manera definitiva en las estructuras sociales y militares de la Romanía. Era la única vía –ensayada con otros pueblos– que conocían para acabar con la amenaza representada por los árabes.

La cuestión sobre la «responsabilidad» de la conquista sobrevuela cualquier intento de acercamiento y la posición que adoptaron los historiadores no estuvo exenta de cierto componente ideológico. La mayoría señala a los coptos monofisitas como los «culpables» de haber entregado Egipto a los árabo-musulmanes. Y ésta sería la respuesta sencilla obviando la complejidad de la sociedad egipcia tardoantigua. Pero de la lectura atenta de las fuentes se desprende un escenario muy diferente. La principal conclusión es que tanto diotelitas como monofisitas aparcaron sus diferencias para enfrentarse a los monotelitas, contando en ocasiones con el apoyo de los árabes. La cuestión étnica estaba entre bambalinas, ya que equivalía a expulsar a los romanos de Egipto. No podemos pensar que la centralización heracliana no tuviera un efecto negativo también en la provincia africana, en tanto que suponía relegar a los

terratenientes coptos. En este sentido, los árabes fueron usados como arma arrojadiza contra el gobierno de Constantinopla, encarnado por el patriarca Ciro, para forzarlo a respetar el *statu quo* vigente.

Las noticias que estaban llegando a Egipto sobre las revueltas contra la regente Martina y su destronamiento tras la crisis política/dinástica de 641 suponen un punto de inflexión en el modo en que se le haría frente a los árabes. La salida de Ciro de Egipto, reclamado por el emperador, supuso el triunfo del partido que abogaba por el enfrentamiento, por lo que a su vuelta a la sede alejandrina la salida negociada quedó sin efecto. Lo que hemos llamado la «Conferencia de al-Fustat» fue un intento por llegar a un nuevo acuerdo similar al anterior. Sin embargo, las condiciones habían cambiado y °Amr fue plenamente consciente de cuál era su posición. Los árabes se habían asentado firmemente en Egipto y, en medio de las luchas internas, gozaban de una posición nada desdeñable que no iban a perder. Ciro mantenía aún la esperanza de ejercer de nuevo una cierta tutela sobre °Amr, pero el emir árabe era el nuevo hombre fuerte de Egipto, con capacidad para convertirse en el árbitro de las disputas.

Todo el peso de las negociaciones con los árabes lo llevó el patriarca Ciro. Por ningún lado aparecen mencionados ni los monofisitas ni su patriarca Benjamín. No hay nada que haga pensar en una participación mucho más destacada de éstos. La restauración heracliana y su política religiosa, habían relegado en las instituciones a un papel secundario o inexistente a todos aquéllos que se les oponían. Ni los coptos monofisitas ni los diotelitas eran representantes de ningún poder político, lo que no es óbice para negar su peso económico y social, ni que desempeñaran un papel clave en el desarrollo de los acontecimientos. Lo que no eran, era interlocutores válidos para llegar a ningún acuerdo con °Amr y sus árabes. El que en algunas fuentes del medio siríaco –monofisita– se insista en que Benjamín abrió las puertas de Egipto a los conquistadores musulmanes no es sino una muestra de la imagen providencialista de la Iglesia monofisita, que intentaba presentarse como la responsable de la derrota de los herejes melquitas, resaltando de paso su lealtad hacia el gobierno de los califas, a los que recuerdan de paso la deuda que tienen con su Iglesia. Reclaman así una posición de privilegio para los monofisitas de la que no siempre gozaron. Benjamín entró en escena después de la conquista –no antes– cuando °Amr le concedió un salvoconducto y accedió a entrevistarse con él. La relación más o menos especial que el emir árabe estableció con los monofisitas respondería a las simpatías personales de un °Amr que amenazaba con buscar refugio junto al Negus de Abisinia.

La primera entrega de Alejandría en 642 marcó el final de la primera fase de la conquista islámica. Los puntos del acuerdo al que llegaron Ciro y °Amr dejan claro que lo que buscaban los romanos era establecer un cinturón de seguridad en torno a la gran urbe, que los árabes dejaran de obstaculizar la agricultura y el comercio, y –fundamental– que no se inmiscuyeran en los asuntos de la política interna egipcia. Pero significaba sobre todo que la única fuerza armada que permanecería en Egipto en adelante, serían las tropas provinciales –formadas por coptos– y los hombres de °Amr, lo que reforzaba su posición como un caudillo militar que proyectaba su sombra sobre todas las facciones en liza. Sin embargo, lo más importante de todo es que se pusieron las bases para que la producción agraria volviera a los ritmos anteriores a la guerra. Los árabes fueron conscientes de que su propia pervivencia en Egipto dependía en buena medida de que los campos fueran productivos.

A pesar de todo, la situación en la que se hallaba la población de Alejandría, empobrecida por los años de guerra, las luchas internas y la afluencia de refugiados de distintas partes del país, era cuando menos volátil. Existía un malestar en las calles, agitado por los opositores al patriarca, que puso Alejandría al borde del motín cuando se conoció el pacto con los árabes de °Amr. La situación en la ciudad estaba cercana al colapso, lo que se tradujo en un incremento de las tensiones sociales que se saldó con la huida de los más ricos a las islas cercanas. La única autoridad que permanecía en la ciudad era el patriarca Ciro, responsable en última instancia de

asegurar el cumplimiento de los términos del pacto, mientras que el pueblo llano se habría lanzado al pillaje de las casas de esos poderosos obligados a huir.

Hubo un intento por recuperar Alejandría, motivado por las quejas que un grupo de aristócratas envió al emperador Constante II por lo gravoso de los impuestos. Bajo el Califato, Egipto gozó de una independencia inimaginable con los romanos. El problema radicaba en ciertos comportamientos arbitrarios de los musulmanes, pero sobre todo, porque entendían que la entrega de Alejandría respondía a un pacto personal entre Ciro y Amr. El primero había muerto y el segundo había sido destituido, por lo que se abrió la puerta a una intervención para restaurar el poder romano en Egipto. Asimismo, debió pesar mucho el desengaño de esa parte de la aristocracia para los cuales los nuevos señores no resultaron ser lo que esperaban. La restauración romana resultó ser un fracaso, en buena medida porque seguían muy vivas las heridas de la guerra civil y los recelos suscitados. Pesó mucho el miedo a la represión que ejercerían los monotelitas una vez recobrado el poder político. Con los árabes, no dejaba de ser una disputa religiosa en la que el gobierno no se inmiscuía, garantizando un equilibrio que les era muy favorable a los árabes entre los distintos grupos cristianos. A los gobernadores califales les interesaba la situación de división, ya que de este modo la población era más fácilmente controlable.

La actitud predominante entre los aristócratas terratenientes egipcios fueran melquitas o monofisitas, fue la del colaboracionismo, lo que marcó una línea de continuidad entre las dos etapas. La piedra angular fueron las distintas Iglesias, encargadas de ejercer de intermediarias entre sus comunidades y el poder islámico. Los monasterios siguieron siendo claves para la articulación económica del mundo rural egipcio. Así, cada intento por parte del poder político de recortar sus privilegios aboliendo las exenciones tributarias, daban lugar a un levantamiento popular que acababa siendo sofocado a sangre y fuego. La aristocracia terrateniente fue la gran beneficiada de todo el proceso de conquista, ya que culminó el proceso de usurpación de funciones al Estado con el beneplácito de las nuevas autoridades. Todo iba encaminado a hacer de la administración islámica un instrumento mucho menos complejo de lo que había sido la administración romana.

En definitiva, las comunidades cristianas tanto de Siria-Palestina como de Egipto, fueran del credo que fueran, respondieron a unos intereses de grupo, lo que marcó profundamente el modo en que se relacionaron con los árabes. En todos los sentidos, más que un mundo nuevo, lo que se alumbró fue un estado de cosas en las que, si bien se advierte un cambio, éste no es más que aparente. Esos cristianos que se pusieron al servicio de las nuevas autoridades marcaron una clara línea de continuidad con respecto al pasado más reciente.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

I. Fuentes

Abili, Iglesias:

EVETTS, B. A. T. y BUTLER, A., *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries. Attributed to: Abili, the Armenian. Anecdota Oxoniensa*, Oxford, 1894.

Agapios de Menbidj, K. al-'Unvan:

VASILIEV, A., *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Turnhout, 1971.

Agustín de Hipona, Confesiones:

-UÑA JUÁREZ, A., *San Agustín de Hipona. Confesiones*. Madrid, 2006.

-CALVO MADRID, T., y OZAETA LEÓN, J. M^a., *Obras Completas de San Agustín*. Madrid, 1990, vol. XXXVIII: Escritos contra los arrianos y otros herejes, pp. 3-113.

Amiano Marcelino, Res Gestae:

HARTO TRUJILLO, M^a L., *Amiano Marcelino. Historia*. Madrid, 2002.

Ananías de Širak, Geografía:

HEWSEN, R. H., *The Geography of Ananías of Širak (AŠXARHAC'OYC')*: *The long and the short recensions*. Verlag-Weisbaden, 1992.

Antíoco Estrategos, Destrucción de Jerusalén:

CONYBEARE, F., «Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem (614)». *English Historical Review*, 24.94 (1910), pp. 502-517.

Apocalipsis de Baruch:

BOGAERT, P., *L'Apocalypse Syriaque de Baruch*. París, 1969 (2 vols.).

Apocalipsis de Ps. Atanasio:

MARTÍNEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Washington, 1985 (2 vols.), vol. 2, texto copto-árabe, pp. 285-411; trad. ingl. pp. 462-555.

Apocalipsis de Ps. Metodio:

MARTÍNEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Washington, 1985 (2 vols.), vol. 1, texto siríaco, pp. 58-121; trad. ingl. pp. 122-201.

Arrio, Thalia:

BATTLES, F. L., *Arius. Thalia. An hypothetical reconstruction of the text*. Pittsburgh, 1972.

Al-Balur, K. Fut al-Buld n:

MURGOTEN, F. Cl., *The origins of the Islamic State, al-Baladhuri (Kitab Futuh al-Buldan)*. Nueva York, 1969 (2 vols.), [reed. de 1924].

Bar Hebraeus, Crónica:

WALLIS BUDGE, E. W., *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew Physucuan Commonly Known as Bar Hebraeus being the first parta of his Political History of the World*. Piscataway, 2003 (2 vols.), (1ª ed. Londres: Oxford University Press, 1932).

Cánones conciliares:

-CAMELOT, P.-Th., *Éfeso y Calcedonia*. Vitoria, 1971.

-ORTIZ DE URBINA, I., *Nicea y Constantinopla*. Vitoria, 1969.

-PERCIVAL, Henry R., *The Seven Ecumenical Councils of the undivided Church. Their canons and dogmatics decrees*. Nueva York, 1900.

-PRICE, R. y GADDIS, M., *The Acts of the Council of Chalcedon*. Liverpool, 2005 (3 vols.).

Cirilo de Alejandría:

Apología:

BREDENKAMP, F., «Kyrillos of Alexandria's Apologia (431) to Emperor Theodosius II: Introduction, Translation and a Noto on Political Theory», , 23 (2003), pp. 57-88.

Cartas:

-WICKHAM, L. A., *Cyril of Alexandria. Selects Letters*. Oxford, 1983.

-WICKHAM, L. A. y R. Y. EBIED, *A Collection of unpublished Syriac Letters of Cyril of Alexandria*. Lovaina, 1975.

Código Teodosiano:

MOMMSEN, Th. Y ROUGE, J. (ed. et trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*. Vol. I: *Code Théodosien XVI*, París, 2005.

Coloquio monofisita de 531:

NAU, F., «Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis* t. XIII, fasc. 2. París, 1916, pp. 111-269, espec. 192-196.

Constantino VII Porfirogeneta, De Administrando Imperio:

G. MORAVCSIK y R. y J. H. JENKINS, *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*. Budapest, 1949.

Cosmas Indicopleustes, Topografía cristiana:

WOLSKA-CONUS, W., *Kosmas Indicopleustes. Topographie Chrétienne*. París: Éditions du Cerf, 1968-1973 (3 vols.).

Crónica 640:

PALMER, A., «Extract from a chronicle composed about AD 640», en *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 5-24.

Crónica anónima de 1234:

-CHABOT, J.-B., *Anonymi Auctoris. Chronicon ad Annum Christi 1234 pertinens [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Series Tertia, tomo XV]*. París, 1916.

-«Extract from the Anonymous *Chronicle of AD 1234*, with supplementary material in the notes from the *Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael (died AD 1199)*», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 111-221.

Crónica Bizantino-Arábica:

MARTIN, J. C. (junio 2006), «Los Crónica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada», *e-Spania* (en línea), 1 junio 2006. URL: <http://e-spania.revues.org/329> [último acceso: 02/11/2010]

Crónica del Khuzistán:

-«Chronicle of Khuzistan», en G. GREATER y S. N. C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II 363-630. A narrative source book*. Londres-Nueva York, 2002, pp. 229-237.

-ROBINSON, Ch. F., «The Conquest of Khuzistan: a historiographical reassessment», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67.1 (2004), pp. 14-39.

Crónica maronita:

-BROOKS, E.-W. ; CHABOT, I.-B., *Chronicon Maroniticum*, *Chronica Minora II*, pp. 35-57.

-«Extract from the Maronite Chronicle», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 29-35.

Crónica melquita:

DE HALLEUX, A., «La *Chronique Melkite* abrégée du Ms. Sinaï Syr. 10», *Le Muséon*, 91.1-2 (1978), pp. 5-44.

Crónica Miscelánea de 724:

-BROOKS, E.-W., «Chronicon Miscellaneum ad Annum Domini 724 pertinens», en E.-W. BROOKS y J.-B. CHABOT, *Chronica Minora*, parte II, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri*. París, 1903-1907, pp. 61-119.

-«A list of Caliphs translated from an Arabic source of AD 724», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 49-50.

Crónica Pascual:

WHITBY, Michael y WHITBY, Mary, *Chronicon Paschale, 284-628 AD*. Liverpool, 2007².

Crónica de Zuqn n:

-«Extract from the *Chronicle of Zuqn n (AD 775)*», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 53-70.

-HARRAK, A., *The Chronicle of Zuqn n. Parts III and IV A.D. 488-775*. Toronto, 1999.

De Expugnatione Syriae ab Arabibus:

-BROOKS, E. W., *Chronica Minora*, pars II, *Scriptores Syri. Textus*. Series Tertia. Tomus IV, (París: E. Typographeo Reipublicae, 1904), p. 75, trad. Latina: pp. 59-60.

-«A Record of the Arab Conquest of Syria, AD 637», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 1-4.

Didaché:

RUIZ BUENO, D., *Padres apostólicos*. Madrid, 1993, pp. 27-98.

Didascalía de los 318 nicenos:

BAUSI, A., «La versione etiopica della *Didascalía dei 318 Niceni* sulla retta fede e la vita monastica» en U. Zanetti y E. Lucchesi (eds.), *Ægyptus Christiana. Mélanges d'Hagiographie Égyptienne et Orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*. Genève, 2004, pp. 225-248.

Didascalía de Jacob:

MALDONADO VILLENA, F. y SOTO CHICA, J., *La Didascalía de Jacob*. Introducción, traducción y notas. Granada: CEBNCh, 2015.

Dionisio de Tel-Ma r , Historia:

«The Secular History of Dionysius of Tel-Ma r », en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 85-221.

Elías de Nisibe, Crónica:

DELAPORTE, L. J., *La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*. París, 1910.

(Rabbi) Eliezer, Pirq :

PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Los capítulos de Rabbí Eliezer. Pirqê Rabbî 'Eliezer*. Valencia, 1984).

Epigrafía palestina:

MEIMARIS, Y. E. y KRITIKAKOU-NIKOLAROPOULOU, K. I., *Inscription from Palaestina Tertia*, vol. 1a: *The Greek inscriptions from Ghor es-Safi (Byzantine Zoora)*. col. « μ » nº 41. Atenas: Research Center for Greek and Roman Aniquity – National Hellenic Research Foundation, 2005.

Erechtios, Sobre la Natividad:

NAU, F., «Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis*, t. XIII, fasc. 2. París, 1916, pp. 111-269, espec. 169-180.

Eusebio de Cesarea:

Historia Eclesiástica:

VELASCO-DELGADO, A., *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Madrid, 2001, col. Biblioteca de Autores Cristianos 652.

Vida de Constantino:

GURRUCHAGA, M., *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*. Madrid, 1994.

Onomastikon:

Eusebio de Cesarea *Onomastikon*, disponible on-line en:

http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_onomasticon_02_trans.htm [última consulta: 22/01/2016]

Eutiquio de Alejandría, Anales:

PIRONE, B., *Gli Annali, Eutichio patriarca di Alessandria*. El Cairo, 1987.

Evagrio el Escolástico, Historia Eclesiástica:

-WHITBY, M., *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool, 2000.

-FESTUGIERE, A.-J., «Évagre, Histoire Ecclésiastique», *Byzantion*, 45.2 (1975), pp. 187-488.

Fredegario, Crónica:

WALLACE-HADRILL, J. M., *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its continuations*. Londres, 1960.

Gregorio Magno, *Cartas*:

MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina*, vol. LXXVII. París, 1867, cols. 441-1328.

Al-Hama n : *Libro de los países*:

MASSE, H., *Abrégé du Livre des Pays d'Ibn Faq h al-Hama n*. Damasco, 1973.

***Historia Nestoriana*:**

SCHER, E., «Histoire Nestorienne (Chronique de Seert). Second partie (1)», en *Patrologia Orientalis*, t. VIII, fasc. 2, Turnhout, 1971.

***Historia de Aaron de Saroug*:**

NAU, F. y LEROY, L., *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsama et de l'empereur Maurice. Les Miracles de Saint Ptolémée*, *Patrologia Orientalis*, t. V, fasc. 5. París, 1910.

Ibn ubayr, *Ri la*:

MAILLO SALGADO, E., *Ibn Yubayr. A través del Oriente: el siglo XII ante los ojos*. Barcelona, 1988.

Ibn awqal, *K. rat al-Ar* :

KRAMERS, J. H. y WIETT, G., *Ibn awqal. Configuration de la Terre*. Beirut-París: Commission Internationale pour la Traduction de Chefs-d'œuvre-Maisonnette et Larose, 1964.

Ibn 'Abd al- akam, *Fut Mi r*:

-HILLOOWALA, Y., *The History of the Conquest of Egypt, being a partial translation of Ibn 'Abd al- akam, Fut Mi r and an analysis of this translation*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Arizona, 1998.

-VIDAL BELTRÁN, E., *'Abd al-Hakam. Futuh Ifriqiya wa-l-Andalus. Conquista de África del Norte y de España*. Valencia: Anubar, 1966.

Ibn Is q, *S r t Ras l All h*:

GUILLAUME, A., *The Life of Muhammad. A translation of Ibn Is q's S r t Ras l All h*. Karachi: 2004⁷ (1ª ed. Karachi: 1955).

Ibn al-Kalb, *Kit b al-A n m*:

AMIN FARIS, N., *Hišam ibn al-Kalb. The Book of Idols. Being a translation from the Arabic of the Kit b al-A n m*. Princeton: Princeton University Press, 1952. Col. Princeton Oriental Studies, 14.

Ibn Mu ammad, *al-Durra al-Mu 'a f l-Dawla al- hir ya*:

BRINNER, W. M., *A Chronicle of Damascus (1389-1397), by Mu ammad ibn Mu ammad ibn a r, al-Durra al-Mu 'a f l-Dawla al- hir ya*, 2 vols. Vol. 1: English translation, Berkeley-Los Angeles, 1963.

Isidoro de Sevilla:

Etimologías:

OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M-A., *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid, 2000.

Crónica:

MARTÍN, J. C., «La *Crónica Universal* de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma», *Iberia* 4 (2001), pp. 199-239.

Jorge Sincelo (o el Monje), *Crónica*:

ADLER, W. y TUFFIN, P., *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*. Oxford-Nueva York, 2002.

Jorge de Psidia, *Panegíricos Épicos*:

ESPEJO JÁIMEZ, G., *Estudio, traducción, anotaciones y comentarios de los «Panegíricos Épicos»*. *Obra poética de Jorge de Pisidia*. Trabajo de Investigación DEA. defendido en la Universidad de Granada, 2005.

Juan Damasceno:

Diálogo

LE COZ, R., *Jean Damascène. Écris sur l'Islam*. París, 1992.

Sobre las herejías

CHASE, F. F., *Saint John of Damascus. Writings*. Nueva York, 1958.

Juan de Éfeso, *Historia Eclesiástica*:

PAYNE SMITH, R., *The third part of the Ecclesiastical History of John, bishop of Ephesus*. Oxford, 1860), en: http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#John_of_Ephesus [última consulta: 25 de julio de 2013].

Juan Malalas, *Crónica*:

JEFFREYS, E. y JEFFREYS, M., *The Chronicle of John Malalas*. Sydney, 1986.

Juan Mosco, *Prado espiritual*:

SIMÓN PALMER, J., *Historias bizantinas de santidad y locura. Juan Mosco y Leoncio de Neápolis*. Madrid: Siruela, 1999, pp. 43-242. Col. «Biblioteca Medieval» 4.

Juan de Nikiu, *Crónica*:

-CHARLES, R. H. *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu: Translated from Zotenberg's ethiopic text*, Londres, 1916.

-ZOTENBERG, H., *Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit*. París, 1883.

Juan bar Penk y , *R š Mell* :

BROCK, S. P., «North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penk y 's *R š Mell* », en S. P. BROCK, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*. Hampshire-Vermont, 1992, pp. 51-75.

***Kebra Nagast*:**

MAZZONI, L., *Kebra Nagast: la Biblia secreta del rastafari*. Málaga, 2010.

***Leyenda de Sergio Ba r* :**

ROGGEMA, B., *The Legend of Sergius Ba r . Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden-Boston, 2009.

***Liber Pontificalis*:**

DAVIS, R., *The Books of Pontiffs*. Liverpool, 1989.

***Libro del Zorobabel*:**

ALBA CECILIA, A., «El libro de Zorobabel», *Sefarad*, 61: 2 (2001), pp. 243-258.

Lista de califas, 705 d.C.:

«A list of Caliphs composed after AD 705», en A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool, 1993, pp. 49-50.

Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino*:

GINER, M., *Elio Aristides. Luciano de Samosata. Discursos Sagrados. Sobre la muerte del Peregrino*. Madrid, 1989.

(Conde) Marcelino, *Crónica*:

CROKE, B., *The Chronicle of Marcellinus*. Sidney, 1995.

Martirio de San Aretas:

DETORAKI, M. y BEAUCHAMP, J., *Le Martyre de Saint Aréthas et ses compagnons* (BGH 166), col. «Monographies» 27. París, 2007.

Al-Mas' d , *Kit b Mur al- ahab wa-ma' din al- awhar*:

BARBIER DE MEYNAR, Ch. y DE COURTEILLE, P., *Les prairies d'or*. Revisada y corregida por Ch. PELLAT. París: Société Asiatique, 1965. Collection d'ouvrage orientaux (5 vols.).

(Ps.)Mauricio, *Strategikon*:

MAGAÑA ORUE, E., RODRIGUEZ GONZALEZ, J. y DE LA TORRE RODRIGUEZ, J. I., *Emperador Mauricio. Strategikon*. Madrid, 2014.

Máximo el Confesor:

-ALLEN, P. y NEIL, B., *Maximus the Confessor and his companions. Documents from Exile*. Oxford, 2004.

-LOUTH, A., *Maximus the Confessor*. Londres–Nueva York, 1996.

-BROCK, S. P., «An early syriac life of Maximus the Confessor». *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 299-346.

-SHERWOOD, P., *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Roma, 1952.

Menandro el Protector, *Crónica*:

BLOCKLEY, R. C., *The Chronicle of Menander the Guardsman. Introductory Essay*. Liverpool, 1985.

Miguel el Sirio, *Crónica*:

CHABOT, J.-B., *Chronique du Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche*. Bruselas, 1963.

Milagros de San Artemio:

CRISAFULLI, V. S. y NESBITT, J. W., *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*. Leiden-Nueva York-Colonia, 1997.

Movs s Daxurançi, *Historia de los albaneses del Cáucaso*:

DOWSETT, C. J. F., *The History of the Caucasian Albanians by Movs s Daxurançi*. Londres, 1961.

Nestorio, *Heraclida*:

NAU, F., *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas*. París, 1910.

Nicéforo el Patriarca, *Historia Breve*:

MOTOS GUIRAO, E., *Patriarca Nicéforo de Constantinopla. Historia Breve. Introducción, traducción y notas*. Granada (en prensa).

Nilo de Ancira, *Narraciones de eremitas*:

S. NILI, « μ » en J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. LXXIX. París, 1863, cols. 589-695.

***Notitia Dignitatum*:**

SEEK, O., *Notita Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum*. Berlín, 1896.

NEIRA FALEIRO, C., *La «Notitia Dignitatum»: nueva edición crítica y comentario histórico*. Madrid, 2005.

Olimpiodoro, *Historia*:

BLOCKLEY, R. C., *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Liverpool: Francis Cairns, 1991 (2 vols.).

Paulo Diácono, *Historia Romana*:

CRIVELLUCI, A., *Pauli Diaconi. Historia Romana*. Turín, 1996.

Paladio, *Historia Lausica*:

BUTLER, C., *The Lausiaca History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian Monachism*, I/II. Hildesheim, 1967.

***Papiros egipcios*:**

-FANTONI, G., *Greek papyri of the Byzantine period*. Corpus Papyrorum Rainieri, Band XIV, Griechische Texte X. Viena: In Kommission Ber Verlag Brüder Hollinez, 1989.

-GONIS, N., «P. Paramone 18: Emperors, conquerors and vassals». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 173 (2010), pp. 133-135.

-MORELLI, F., *Documenti Greci per la Fiscalità e la Amministrazione dell'Egitto Arabo*, Corpus Papyrorum Rainieri, Band XXII, Griechische Texte XV, Viena, 2001.

-MORELLI, F., «Amr e Martina: la reggenza di un'imperatrice o l'amministrazione araba d'Egitto», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 173 (2010), pp. 136-157

-PALME, B. (ed.), *Dokumente zu Verw Altung und Militär aus dem Spätantiken Ägypten*, Corpus Papyrorum Rainieri, Band XXIV, Griechische Texte XVII. Viena, 2002.

Prisco, *Historia*:

BLOCKLEY, R. C., *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Liverpool, 1991 (2 vols).

Procopio de Cesarea:

Historia de las Guerras:

-GARCÍA ROMERO, F. A., *Procopio, Historia de las Guerras. Libros I-II: Guerra persa*. Madrid: Gredos, 2000.

-GARCÍA ROMERO, F. A., *Procopio, Historia de las Guerras. Libros VII-VIII: Guerra gótica*. Madrid: Gredos, 2007.

-FLORES RUBIO, J. A., *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras. Libros III-IV. Guerra Vándala*. Madrid, 2006.

Historia Secreta:

SIGNES CODOÑER, J., *Procopio, Historia Secreta*. Madrid: Gredos, 2000.

Sobre los edificios:

PERIAGO LORENTE, M., «Procopio de Cesarea. Los Edificios. Traducción, introducción y notas», *Estudios Orientales*, 7, Murcia, 2003.

Profesión de fe de San Timoteo:

NAU, F., «Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis*, t. XIII, fasc. 2, París, 1916, pp. 111-269, espec. 241-247.

Rufino de Aquilea, Historia Eclesiástica:

AMIDON, Ph. R., *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*. Nueva York-Oxford, 1997.

Sebeos, Historia:

-MACLER, F. *Histoire d'Heraclius par l'éveque Sébéos, traduit de l'arménien et annoté*. París, 1904.

-THOMSON, R. W. y HOWARD-JOHNSTON, J., *The Armenian History attributed to Sebeos*. Liverpool, 1999.

Sesenta Mártires de Gaza:

WOODS, D., «The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem», *ARAM Periodical*, 15 (2003), pp. 129-150.

Severo de Hermópolis, Historia de los patriarcas de Alejandría:

EVETTS, B., «Severus of Al'Ashmunein (Hermopolis), History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria», *Patrologia Orientalis*, 1 (1904), pp. 105-211 y 383-518.

Signos del Mesías:

MARMORSTEIN, A., «Les signes du Messie», *Revue des Études Juives*, 52 (1906), pp. 166-186.

Sinesio de Cirene, Cartas:

GARCÍA ROMERO, F. A., *Sinesio de Cirene. Cartas*. Madrid, 1995.

Sócrates Escolástico, Historia Eclesiástica:

ZENOS, A. C., *Nicene and post-Nicene Fathers*, Second Serie, vol. 2. Buffalo-Nueva York: Ph. Schaff and H. Wace, 1890.

Sofronio de Jerusalén, Sermón de Navidad:

HOYLAND, R. G., *Seeing the Islam as others saws it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton, 1997, p. 70.

Sozomeno, Historia Eclesiástica:

WALFORD, E., *The Ecclesiastical History of Sozomen. Comprising a History of the Church from AD 324 to AD 440. Also The Ecclesiastical History of Philostorgius as epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople*. Londres, 1955.

Strategikones:

DENNIS, G. T., *Three Byzantine military Treatises*. Washington, 1985.

Al- a' lib , urar a b r mul k al-furs wa-siyarhim:

ZONTENBERG, H., *'Abd al-Malik ibn Muhammad (Abu Mansür). Histoire des Rois des Perses.* Amsterdam, 1979.

Al- abar ,Ta'r al-rus l wa-l-mul k:

-BOSWORTH, Cl. E., *The History of al- abar . Vol. 5: The S s nids, the Byzantines, the Lakhmids and Yemen.* Nueva York, 1999.

-MCDONALD, M. V. y MONTGOMERY WATT, W. , *The History of al- abar . Vol 7: The foundation of the Community: Muhammad at al-Madina.* Nueva York, 1987.

-FISHBEIN, M., *The History of al- abar . Vol. 8: The Victory of Islam.* Nueva York, 1997.

-JUYNBOLL, G. H. A. (trad.), *The History of al- abar . Vol. 13: The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and Egypt.* Nueva York, 1989.

Teodoreto de Cyro, Historia Eclesiástica:

CANIVET, P., *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique, 2 tomes. Tome 1: Livres I-II.* París, 2006.

Teófanos el Confesor, Crónica:

MANGO, C. y SCOTT, R., *The Chronicle of Theophanes. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813.* Nueva York, 1997.

Teofilacto Simocata, Historia:

WHITBY, Mary y WHITBY, Michael, *The History of Theophylact Simocatta.* Oxford, 1988.

Timoteo, Historia:

NAU, F., «Documents pour servir a l'Histoire de l'Eglise Nestorienne», en *Patrologia Orientalis*, t. XIII, fasc. 2, París, 1916, pp. 111-269, espec. 202-217.

Viaje de Arculfo:

ROSE MACPHERSON, J., *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land about the year 670 AD.* Londres, 1885.

Vida de Basilio el Joven:

SULLIVAN, D. F.; TALBOT, A.-M. y MCGRATH, St., *The Life of Basil the Younger.* Washington, 2014.

Vida de Juan el Limosnero:

FESTUGIERE, A.-J., *Leontios de Neápolis, Vie de Siméon Le Fou et vie de Jean de Chipre.* París, 1974, pp. 251-637.

Vida de María Egipcíaca:

CHARCÁN, J. L. y URRACA, S. (eds.), *Vida de Santa María Egipcíaca.* Madrid, 2002.

Vida de Matrona de Perge:

FEATHERSTONE, J. y MANGO, C., «Life of St. Matrona of Perge», en M.-A. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' lives in English translation.* Washington, 1996, pp. 13-64.

Vida de Teodoro de Sikeon:

FESTUGIERE, A.-J., *Vie de Théodore de Sykeôn.* Bruselas, 1970.

Vidas de santos siríacos:

NAU, F. y LEROY, L., *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Brasoma et de l'empereur Maurice. Les Miracles de Saint Ptolémée* [*Patrologia Orientalis*, t. 5, fasc. 5], París, 1910.

Vida siríaca de Máximo el Confesor:

BROCK, S. P., «An early Syriac life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 299-376.

Zacarías de Melitene, *Historia Eclesiástica*:

HAMILTON, F. J. y BROOKS, E. W., *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*. Londres, 1899.

Zósimo, *Nueva Historia*:

CANDAU MORÓN, J. M^a, *Zósimo. Historia Nueva*. Madrid, 1992.

II. Estudios

ABEL, Armand, «Le chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité», *Studia Islamica*, 19 (1963), pp. 5-25.

AHRWEILER, Hélène:

—*Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e-XV^e siècles*. París 1966.

—*L'idéologie politique de l'Empire byzantine*. París, 1975.

ALBARRÁN MARTÍNEZ, M^a Jesús, «El pago del andrismos en Egipto ¿una forma de conquista?» en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (eds.), *El 711 y otras conquistas: Historiografía y Representaciones*. Madrid, 2015, pp. 625-644.

ALSTON, Richard, *Soldier and society in Roman Egypt*. Londres, 2002.

ANASTOS, Milton V., «The emperor Justin I's Role in the Restoration of Chalcedonian doctrine, 518-519», *Journal of the American Oriental Society*, 13.1 (1983), pp. 125-139.

AUZÉPY, Marie-France, «Les saints et le triomphe de l'Orthodoxie», en *Les saints et le triomphe de l'Orthodoxie* (eds.), *Studia Islamica*, 8 (1968), pp. 8-16. «*Studia Islamica*, 8 (1968), pp. 8-16. «*Studia Islamica*, 15 (1972), pp. 17-29.

BADENAS DE LA PEÑA, Pedro: «El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno», en M. Barceló y J. Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*. Barcelona, 2005, pp. 9-23

BAGNALL, Roger S.:

—*Egypt in Late Antiquity*. Nueva Jersey, 1993.

—(ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge, 2007.

BASHEAR, Suliman, «The title «*f r q*» and its association with 'Umar I», *Studia Islamica*, 72 (1990), pp. 47-70.

BEKKUM, W. J. van, «Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius», en G. J. Reinink y B. H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Lovaina, 2002.

- BELTRAN, Miquel, «Los atributos divinos en Juan Damasceno y su influencia en el Islam». *Collectanea Christiana Orientalia*, 2 (2005), pp. 25-42.
- BIANQUIS, Thierry, «Autonomous Egypt from Ibn ʿĀdīn to Kāfir, 868-969» en C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*. Cambridge, 1998 (2 vols.), vol. 1: *Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 86-119.
- BLAU, Joshua, *A grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium*. Lovaina, 1966-1967.
- BOOTH, Phil, «The Muslim Conquest of Egypt reconsidered», en C. Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*, col. «Travaux et Mémoires» 17. París, 2013, pp. 639-670.
- BOWERSOCK, Glen Warren, *Empires in Collision in Late Antiquity*. Waltham: Mass., 2012.
- BRAY, Julia, «Byzantinoarabica: μ», *Journal of the American Oriental Society*, 99 (1979), pp. 1-28.
- BRAY, Julia, «Men, women and slaves in Abbasid society », en L. Brubaker y J. M. H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*. Cambridge, 2004, pp. 121-146.
- BROCK, Sebastian P.:
 —«Syriac Hagiography», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Surrey-Burlington, 2011, vol. 1: *Periods and Places*, pp. 259-283.
 —*Studies in Syriac Christianity*. Aldershot, 1992.
- BROWN, Peter:
 —«The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity» en *ibid.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley-Los Ángeles, 1982, pp. 103-152.
 —*El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, 1989 (reed. 2012).
 —*El primer milenio de la Cristiandad occidental*. Barcelona, 1997.
- BURY, John Bagnall, *History of the Later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian*. Nueva York, 1958 (2 vols.).
- BUTLER, Alfred J., *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*. Nueva York, 1978 (<http://CopticChurch.net>).
- CAETANI, Leone, *Annali dell' Islam*. Milán, 1914-1926.
- CAMERON, Averil, «The Jews in Seventh-Century Palestine», *Scripta Classica Israelica*, 13 (1994), pp. 75-93.
- CARIOTOGLOU, Alexandre, «Pseudo-Metodio de Patara. “Le temps d’Apostasie et du châtement des fils d’Ismaël”», *Graeco-Arabica*, 2 (1983), pp. 59-68.
- CASTILLO CASTILLO, Concepción y PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel, *Tradiciones populares judías y musulmanas: Adán, Abraham y Moisés*. Pról. de E. de Santiago. Navarra, 2009.
- CAVALLO, Guglielmo y otros, *El hombre bizantino*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- CHALMETA, Pedro, «Concesiones territoriales en al-Andalus». *Hispania*, 35. 6 (1975), pp. 1-90.
- CHRISTENSEN, Arthur, *L’Iran sous les Sassanides*. Copenhague, 1944.

CHRISTIDES, Vassilios:

—«The naval engagement of Dhat as-Sawari AH 34/AD 655-656. A classical example of naval warfare incompetence», 13.2 (1985), pp. 1331-1342.

—*Byzantine Libya and the March of the Arabs towards the West of North Africa*. Oxford, 2000.

—*The image of Cyprus in Arabic sources*. Nicosia, 2006.

—«Sea vs. Land: the Second Arab conquest of Alexandria (ca. AH 25/AD 645-646)», *Ekklesiastikos Pharos*, 94 (2012), N.S. 23, pp. 375-396.

—«Religious and social Rivalries in Byzantine Egypt on the eve of, and during the Arab Conquest (ca. 639-640 BCE-ca. 645-646 BCE)», *Pharos Journal of Theology*, 97 (2016), pp. 1-11.

COHEN, Mark R., *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Nueva Jersey, 1994.

COLLINS, Roger, *Early Medieval Europe, 300-1000*. Londres, 1991.

CONRAD, Lawrence I., «Abraha and Mu ammad: some observations apropos of chronology and literary *topoi* in the early Arabic historical tradition». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50.2 (2010), pp. 225-240.

Coptic Encyclopedia, The, 8 vols., Nueva York-Toronto, 1991.

CROKE, Brian, *Count Marcellinus and His Chronicle*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CRONE, Patricia y COOK, Michael, *Hagarism. The Making of Islamic World*. Cambridge, 1977.

DAGRON, Gilbert:

—1976. «Minorités Ethniques et Religieuses dans l'Orient Byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne», *Recherches sur le XI^e siècle. Travaux et Mémoires 6* (1976), pp. 177-216.

—2007. *Emperador y sacerdote: estudios sobre el «cesaropapismo» bizantino*. Granada: Universidad de Granada-C.E. B.N.Ch., 2007.

DE LANGE, Nicholas, «Jewish and Christian Messianic hopes in pre-Islamic Byzantium», en M. Bockmuehl y J. C. Paget (eds.), *Redemption and Resistance. The Messianic hopes of Jews and Christians in Antiquity*. Nueva York, 2007, pp. 274-284.

DELEHAYE, Hippolyte, *Les légendes grecques des Saints militaires*. Nueva York: Arno Press, 1975.

DEROCHE, Vicent, «Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam (7^e-8^e siècles)», *Revue des Études Byzantines*, 57 (1999), pp. 141-161.

DETORAKI, Marina, «Greek Passions of the Martyrs in Byzantium», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Surrey-Burlington, 2014, vol. 2: *Genres and Contexts*, pp. 61-101.

DIEHL, Charles:

—*L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique (533-709)*. Paris, 1896.

—*Figures byzantines*, Paris, 1948 (2 vols.).

- DIGNAS, Beate y WINTER, Engelbert, *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*. Cambridge, 2007.
- DUBY, Georges, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*. Madrid 1976 (Madrid 2009²).
- DUCELLIER, Alain:
 —(ed.), *Bizancio y el mundo ortodoxo*. Madrid, 1992.
 —*et alii*, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VIIe-XVe siècle*. París, 1996.
- EFTHYMIADIS, Stephanos; DÉROCHE, Vicent (contr. de A. Binggeli y Z. Ainalis), «Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, Surrey-Burlington, 2011, vol. 1: *Periods and Places*, pp. 35-94.
- EL CHEIKH, Nadia M^a:
 —«Mu ammad and Heraclius: A Study in Legitimacy», *Studia Islamica*, 89 (1999), pp. 5-21.
 —«The Conversion of Constantine the Great: A reading of Arabic-Muslim Sources» en C. Kadafal, G. A. Tekin y N. Necipo lu (eds.), *In Memoriam Angeliki E. Laiou. Türklük Bilsigi Ara tirmalari*, 33 (diciembre 2011), pp. 69-83.
- EF²: Encyclopaedia of Islam. New Edition*, 13 vols., Leiden-Londres, 1986-2004.
- ELIADE, M., *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*. Chicago-Londres, 1978.
- ESBROECK, Michael van, «Le manuscrit Hébreu Paris 755 et l'Histoire des martyrs de Nedjr n», en P. CANIVET y J.-B. REY-COQUAIS (eds.), *La Syrie, de Byzance à l'islam*, pp. 25-30.
- FERNÁNDEZ, Gonzalo:
 —«Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas». *Erytheia*, 2.2 (1983), pp. 24-30.
 —«La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529». *Erytheia*, 8.2 (1987), pp. 203-207.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *Cristianos y militares: la Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada, 2000.
- FLETCHER, Richard, *La Cruz y la Media Luna. Las dramáticas relaciones entre el cristianismo y el islam, desde Mahoma hasta Isabel la Católica*. Barcelona, 2005.
- FLUSIN, Bernard, «Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries)» en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, vol. 1: *Periods and Places*, Surrey-Burlington, 2011, pp. 199-226.
- FOWDEN, Garth:
 —*Qu ayr^c Amra. Art and the Ummayad Elite in Late Antique Syria*. Berkeley, 2004.
 —*Before and after Mu ammad. The First Millennium Refocused*. Princeton-Londres, 2014.
- FREND, William Hugh Clifford, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth centuries*. Cambridge, 1976.

- FREDRIKSEN, Paula e IRSHAI, Oded, «Christian ant-Judaism: Polemics and Policies», en S. T. Katz, (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, 2006, pp. 977-1034.
- FREND, Joseph D., «Who killed Anastasius II?», *Jewish Quarterly Review*, 72.3 (Jan. 1982), pp. 202-204.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid, 2013.
- GASCOU, Jean, *Fiscalité et Société en Égypte Byzantine*. Paris, 2008.
- GASCOU, Jean y MACCOULL, Leslie, «Le Cadastre d'Aphrodito», *Travaux et Mémoires*, 10 (1987), pp. 103-158.
- GIANNAKIS, Elías, «The concept of the term *umma* during the life of the Prophet Mohammed», *Graeco-Arabica*, 2 (1983), pp. 99-111.
- GIL, Moshe, *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge, 1997.
- GOLDBLATT, David, «The political and social History of the Jewish community in the land of Israel, c. 235-638», en St. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, 2006, pp. 404-430.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, «La Antigüedad Tardía islámica: crítica al concepto de conquista», en B. Franco Moreno y M. Alba Santiago Feijoo (coord.), *Frontera inferior de al-Andalus. La Lusitania tras la presencia islámica (713-756 d.C./94-138 H). XIII centenario de la presencia árabe y bereber en la Lusitania. IV Jornadas de Arqueología e Historia Medieval*, Mérida, 2015, vol. 2, pp. 29-52.
- GOUBERT, Paul, *Byzance avant l'Islam. Tome 1: Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice*. Paris, 1951.
- GUILLAUME, Alfred, «The version of the Gospels used in Medina c. AD 700», *Al-Andalus*, 15 (1950), pp. 289-296.
- GWYNN, David M. – BANGERT, Susanne (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden-Boston, 2008.
- HADDAD, Rachid, «La phonétique de l'arabe Chrétien vers 700», en P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie, de Byzance à l'Islam. VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque International*. Damas, 1992, pp. 159-164.
- HAENSCH, Rudolf, «The Roman Army in Egypt» en Ch. Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford, 2012, pp. 68-82.
- HÄMEEN-ANTTILA, Jaako, «Christians and Christianity in the Qur' n», en D. Thomas y B. Roggema (eds.), *Christian-Muslims relations. A biographical History*. Leiden-Boston, 2009, vol. 1 (600-900), pp. 21-30.
- HALDON, John F.:
 — *Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture*. Cambridge, 1990.
 — (ed.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria. A review of current debates*. Surrey-Burlington, 2010.
- HAWTING, Gerald R., *The first Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, AD 661-750*. Londres-Nueva York, 2000.

- HILL, Donald R., *The termination of hostilities in the Early Arab Conquests, A.D. 634-656*. Londres, 1971.
- HØGEL, Christian, «An early anonymous Greek translation of the Qur' n. The fragments from Niketas Byzantios' *Refutatio* and the anonymous *Abjuratio*». *Collectanea Christiana Orientalia*, 7 (2010), pp. 65-119.
- HOROWITZ, Elliot, «The Vengeance of the Jews was stronger than their avarice: Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614», *Jewish Social Studies*, 4.2 (1998), pp. 1-39.
- HOWARD-JOHNSTON, James, *Witnesses to a World in Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford, 2010.
- HOYLAND, Robert G.:
- 2001. *Arabia and the Arabs. From de Bronze Age to the coming of Islam*. Londres, 2001.
 - 1997. *Seeing the Islam as others saws it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton, 1997.
- IBN WARRAQ (ed.), *The origins of the Coran*. Nueva York, 1998.
- JANKOWIAK, Marek, «The first Arab siege of Constantinople», en C. Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*, «Travaux et Mémoires» 17, Paris, 2013, pp. 237-320.
- KAEGI, Walter E.:
- «The *Annona Militaris* in the Early Seventh Century», 13.1 (1985), pp. 589-596.
 - Byzantium and the Early Islamic Conquest*. Cambridge, 1992 (reimp. 2000).
 - «Egypt on the eve of the Muslim conquest», en C. F. Petry, *The Cambridge History of Egypt*. Cambridge, 1998, vol. 1: *Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 34-61.
 - Heraclius, emperor of Byzantium*. Cambridge, 2003.
- KAPLAN, Michel; KOUNTOURA-GALAKE, Eleonora, «Economy and Society in Byzantine Hagiography: Realia and Methodological Questions», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, Surrey-Burlington: Ashgate, 2014, vol. 2: *Genres and Contexts*, pp. 389-418.
- KAZHDAN, Alexander, *A history of Byzantine literature: 650-850*. Atenas, 1999.
- KENNEDY, Hugh:
- «From *polis* to *madina*: urban change in Late Antique and Early Islamic Syria», *Past and Present*, 106 (1985), pp. 5-27.
 - «Syrian Elites from Byzantium to Islam: Survival or Extinction?» en J. Haldon (ed.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*. Surrey-Burlington, 2010, pp. 181-200.
 - «Egypt as a province in the Islamic caliphate, 641-868» en C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*. Cambridge, 1998 (2 vols.), vol. 1: *Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 62-85.
 - Las grandes conquistas árabes*. Barcelona, 2007.
 - La corte de los califas*. Barcelona 2008.

KOBISHANOV, Yuri M., «Ax m: del siglo I al IV. Economía, sistema político, cultura», en G. Mokhtar (dir.), *Historia de África*. Madrid, 1983, vol. 2: *Antiguas civilizaciones de África*, pp. 385-404.

OYNTOYPA-

—(.): . , 8 -16 , (=The Heroes of the Orthodox Church. The new saints, 8th-16th c.). « μ » 15, tenas: μ , 2004.

—«The Cult of the Saints Nicholas of Lycia and the birth of Byzantine maritime tradition», en . - (.), , 8 -16 , (=The Heroes of the Orthodox Church. The new saints, 8th-16th c.), tenas, 2004, pp. 91-106.

KOUTRAKOU, Niké:

—«Le héros et le peuple: scènes de foule et vie politique d'après les Vies de Saints Mésobyzantines», en . - (.), , 8 -16 , (=The Heroes of the Orthodox Church. The new saints, 8th-16th c.), tenas, 2004, pp. 145-176.

—«The image of the Arabs in Middle-Byzantine Politics. A Study in the Enemy Principal (8th-10th Centuries)», *Graeco-Arabica*, 5 (1993), pp. 213-224.

KRAFT, András, «The last Roman emperor *topos* in the Byzantine Apocalyptic tradition», *Byzantion*, 82 (2012), pp. 213-257.

LE STRANGE, Guy, *Palestine under the Moslems. A description of Syria and Holy Land from AD 650 to 1500. Translated from the works of the Mediaeval Arab Geographers*, s.l. 1890.

LEVI, Israel, «L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès», *Revue des Études Juives*, 71 (1920), pp. 57-65.

LINDER, Alex, *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit-Jerusalén, 1987.

LIROLA DELGADO, Jorge, *El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (28-60 H./649-680 C.)*. Granada, 1990.

LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona, 2005.

LOUNGHIS, Telémaco C., *Byzantium in the Eastern Mediterranean: Safeguarding East Roman Identity (407-1204)*. Nicosia, 2010.

MAGNESS, Jodi, «Third century Jews and Judaism at Beth Shearim and Dura Europus», en David M. Gwynn y Susanne Bangert (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, col. «Late Antique Archaeology» 6, Leiden-Boston, 2008, pp. 135-166.

MAIER, Franz G., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. Madrid, 1979.

MANGO, Cyril, «El santo», en G. Cavallo (ed.), *El hombre bizantino*. Madrid, 1992, pp. 319-350.

MANZANO, Eduardo, «Algunas reflexiones sobre el 711», *Awraq*, 3 (2011), pp. 3-20.

MARTINDALE, John Robert:

—*The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, 1992, vol. III: AD 527-641 (2 t.).

—*The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, 1980, vol. II: AD 395-517.

MARTÍNEZ CARRASCO, Carlos:

—*Al-Andalus y el Mediterráneo oriental. Relaciones, contactos, intercambios y visiones*. Trabajo Fin de Máster presentado en la Universidad de Granada en septiembre de 2011.

—«La visión inicial del Islam por el Cristianismo oriental. Siglos VII-X», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 61 (2012), pp. 61-85.

—«Un pasaje controvertido en los *Annales* de Eutiquio de Alejandría. El ataque judío a la ciudad de Tiro», *Collectanea Christiana Orientalia*, 11 (2014), pp. 125-145.

—«Arabs in face of Christianity. Creating an identity before the emergence of Islam», en Ch. Burnett y P. Mantas (eds.), *Mapping Knowledge Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*. Córdoba, 2014, pp. 39-40.

—«Construyendo el Reino de Dios en la Tierra. Los judíos en la gran guerra romano-persa, 603-628». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Hebreo*, 63 (2014), pp. 147-178.

—(en prensa). «El último patricio romano de *Spania*. Una relectura de la figura del “conde don Julián”».

MARTÍNEZ DELGADO, José, «Las versiones árabes de la Destrucción de Jerusalén por los Persas (614 d.C.)», *Ilu Revista de Ciencias de la Religión*, 11 (2006), pp. 179-204.

MCCORMICK, Michael, *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media*. Barcelona, 2005.

MCGRAW DONNER, Fred, *Early Islamic Conquest*. Princeton, 1981.

MITRE, Emilio, *Ortodoxia y herejía. Entre la Antigüedad y el Medievo*. Madrid, 2003.

MONFERRER SALA, Juan Pedro:

—«Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos 2001 (IV), pp. 51-74

—«*Memra* del Pseudo Metodios y *Yonton*, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a *Hispania* en el s. VII», en *MEAH*, sección Árabe-Islam, 50 (2001), pp. 213-230.

—«*anf* < *anp*. Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema». *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), pp. 177-187.

—«Buscando sentido a un texto: entre dialectos arameos y árabe medio», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 151 (2006), pp. 269-298.

—«“¿Qué les queda a las putas para jactarse?” Una invectiva paleoislámica de subtemática martirial», *Al-Andalus y al-Magreb*, 13 (2006), pp. 163-181.

—«Un *Daimónion* llamado μ (TestSal[gr]^{TC}10,3)», *Al-Andalus Magreb: estudios árabes e islámicos*, 14 (2007), pp. 91-101.

—«Cristianos surarábigos en la primera mitad del siglo VI d.C. Del ‘molde’ a la narración en la ‘Historia de los martirios de Na r n»», en A. J. Quiroga Puertas (ed.), *Estudios de Literatura y religión en la Antigüedad Tardía*. Zaragoza, 2011, pp. 33-56.

—«A king amongst kings. On the term *mlk* in the context of the North Arabian Aramaic inscriptions, en J. P. Monferrer-Sala y W. G. E. Watson (eds.), *Archaism and Innovation in the Semitic Languages. Selected Papers*. Córdoba, 2013, pp. 93-112.

MONTGOMERY WATT, William:

—*Mu ammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

—*Mahoma: Profeta y hombre de Estado*. Barcelona, 1967.

—«The Dating of the Qur' n: a Review of Richard Bell's Theories», en W. Montgomery Watt, *Early Islam. Collected Articles*. Edimburgo, 1990, pp. 24-33.

MORELLI, Federico, «Consiglieri e comandanti: i titoli del governatore arabo d'Egitto *symbolos e am r*», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 173 (2010), pp. 158-166.

MORFAKIDIS, Moschos, «El teatro profano en Bizancio: el mimo». *Erytheia*, 6.2. (1985), pp. 205-219.

MORROW, John Andrew, *El minarete y el campanario. Los Pactos del Profeta Muhammad con los Cristianos del mundo*. Nueva Orleans: University Press of the South, 2015.

MOTOS GUIRAO, Encarnación:

—«La Ciudad y el comercio en Bizancio». *Cuadernos del CEMYR*, 9 (2001), pp. 55-80.

—«Las relaciones entre al-Andalus y Bizancio», en Á. Suárez Márquez (coord.), *Almería, "puerta del Mediterráneo" (ss. X-XII)*. Sevilla, 2007, pp. 161-202.

—«Crisis institucional y política de destierros. El año 641 en Bizancio», en M. Vallejo Girvés; J. A. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno Ellar (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*. Alcalá de Henares, 2015, pp. 197-230.

—«Sobre la carta del profeta Mahoma al emperador bizantino Heraclio», en *La Carta: I Congreso Internacional de la Facultad de Filosofía y Letras*, Granada, 15-17 de junio de 2016 (en prensa).

MOTOS GUIRAO, Encarnación y MORFAKIDIS, Moschos (eds.), *Constantinopla. 550 años desde su caída*. Granada, 2006 (3 vols.).

MURPHY-O'CONNOR, Jerome, «The Location of the Capitol in Aelia Capitolina». *Revue Biblique* 101.3 (1994), pp. 407-415.

NOTH, Albrecht, «*Fut* -History and *fut* -Historiography. The Muslim Conquest of Damascus», *Al-Qantara*, 10 (1989), pp. 453-462.

OSTROGORSKY, Georg, *Historia del Estado bizantino*. Madrid, 1983.

Oxford Dictionary of Byzantium. Nueva York-Oxford, 1991 (3 vols.).

PALME, Bernhard:

—«The imperial presence: Government and Army», en: Roger S. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 244-270.

—«Political Identity versus Religious Distinction? The case of Egypt in the Late Roman Empire», en W. Pohl, Cl. Gantner y R. Payne (eds.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*. Surrey-Burlington, 2012, pp. 81-98.

PALMER, Andrew, «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique», en P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais (eds.), *La*

Syrie, de Byzance à l'islam. VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque International. Damasco, 1992, pp. 31-46.

PAPACONSTANTINO, Arietta:

—*Le culte des Saints en Égypte. Des Byzantines aux Abbasides. L'apport des inscriptions et des papyrus grec et coptes*, Paris: CNRS Editions, 2001.

—«Hagiography in Coptic», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, 2011, vol. I, pp. 323-343.

PAPADOPOULOU, Panayota, - /*Diccionario griego-español de términos religiosos*. Granada: C.E.B.N.Ch., 2007.

PETERS, Francis Edwards, *Los hijos de Abraham. Judaísmo, Cristianismo, Islam*. Barcelona, 2007.

POISSONNIERE, Bertrand, «Les stèles géantes d'Aksum à la lumière des fouilles de 1999», *Palethnologie de l'Afrique*, 4 (2012), pp. 51-86.

RAHIMI JAAFARI, Nargues, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización de la sociedad persa en la Edad Media*. Tesis doctoral defendida en Granada, octubre 2014.

RAVEN, Wim, «Some Early Islamic Texts on the Negus of Abyssinia», *Journal of Semitic Studies* 33.2 (Autumn 1988), pp. 197-218.

REGAN, Geoffrey, *The First Crusader. Byzantium's Holy Wars*. Londres, 2001.

REICH, Ronny, «The Cemetery in the Mamilla Area of Jerusalem», *Qadmoniot* 26 (1993), pp. 103-109 [en hebreo].

ROBINSON, Chase F., «The conquest of Khuzistan: a historiographical reassessment», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67 (2004), pp. 14-40.

RODED, Ruth (ed.), *Women in Islam and the Middle East. A reader*. Londres-Nueva York 1999.

RUNCIMAN, Steven, *Historia de las Cruzadas*. Vol. 1: *La primera Cruzada y la fundación del Reino de Jerusalén*, Madrid, 1956.

SARRIS, Peter, *Economy and Society in the Age of Justinian*. Cambridge, 2006.

SCHIFFMAN, Lawrence H., «Mesianism and apocalypticism in rabbinic text», en St. T. Katz (ed.), *Cambridge History of Judaism*. Cambridge, 2004, vol. IV, pp. 1053-1072.

SHAHÍD, Irfan:

—(KAWAR), «Arethas, Son of Jabalah», *Journal of the American Oriental Society*, 75.4 (1955), pp. 205-216.

—*Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Part 2, *Ecclesiastical History*. Washington, 1995.

SIJPESTEIJN, Petra M., «The Arab conquest and the beginning of Muslim rule», en R. S. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge, 2007, pp. 437-459.

SIVAN, Hagith, *Palestine in Late Antiquity*. Oxford-Nueva York, 2008.

SIVERTSEV, Alexei M., *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*. Nueva York, 2011.

SKRESLET, Stanley H., *The Greeks in medieval Islamic Egypt: a Mlekite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Yale, 1987.

- SMITH, Morton, «How magic changed by the triumph of Chistianity», *Graeco-Arabica*, 2 (1983), pp. 51-58.
- SODE, Claudia, «Creating new Saints: the case of Michel Synkellos and Theodore and Theophanes Graptoi», en . . . (.), . . . , 8 -16 . . . , (=The Heroes of the Orthodox Church. The new saints, 8th-16th c.), . . . tenas, 2004, pp. 177-189.
- SOTINEL, Claire, «Emperors and Popes in the Sixth century. The Western view», en M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge, 2005, pp. 267-290
- SOTO CHICA, José:
- «La política heroica de Heraclio. Un puente entre el héroe grecorromano y el caballero cristiano», en J. Alonso Aldama y O. Omatos (eds.), *Cultura neogriega. Tradición y modernidad*. Bilbao, 2005, pp. 671-684.
 - «Constantinopla ciudad sitiada A.D. 626», en M. Morfakidis y E. Motos Guirao, (eds.), *Constantinopla. 550 años desde su caída*, 3 vols., Granada 2006, vol. 1: *Constantinopla bizantina*, pp. 110-133.
 - Bizantinos, sasánidas y musulmanes. El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media en Oriente. 545-642*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Granada en 2010.
 - «El día de Agnadayn y los comienzos de la conquista árabe de Palestina», *Collectanea Christiana Orientalia*, 7 (2010), pp. 231-252.
 - Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes, 565-642*, Granada, 2012.
 - «La Crónica del 640, la convergencia perso-eslava en el Egeo y el Concilio de Ctesifonte de 621. Imperios, religión y guerra en el primer tercio del siglo VII», *Collectanea Christiana Orientalia*, 9 (2012), pp. 155-178.
 - Bizancio y la Persia sasánida: dos Imperios frente a frente. Una comparación militar y económica. 565-642*. Granada, 2015.
 - «África disputada: los últimos años del África bizantina», en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (eds.), *El 711 y otras conquistas: Historiografía y Representaciones*, Madrid, 2015, pp. 459-516.
 - «Egipto, los árabes y la conquista de la Libia Marmárica, Pentápolis y Tripolitania», en L. A. García Moreno, E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría (eds.), *El 711 y otras conquistas: Historiografía y Representaciones*, Madrid, 2015, pp. 543-608.
- SOTO CHICA, José y MOTOS GUIRAO, Encarnación, «Guerra, sociedad, economía y cultura en la Alejandría y en el Egipto disputados por bizantinos, persas y árabes (602-642)» en L. Á. García Moreno y M^a J. Viguera Molins (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*. Alcalá de Henares, 2008, pp. 11-51.
- SOURDEL, Dominique, *L'État impérial des califes abbassides, VIII-X siècle*. París 1999.
- SPANEL, Donald B., «Timothy II Aelurus», *The Coptic Encyclopedia*, vol. 7 (1991), pp. 2263-2268.
- STEIN, Ernest, *Histoire du Bas-Empire. De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*. París-Bruselas-Amsterdam, 1949.
- STRATOS, Andreas N., *Byzance au VII^e siècle* (2 vols.), vol. I: L'Empereur Héraclius et l'Expansion Arabe. Suiza. 1976.

- SWANSON, Mark N., «Arabic Hagiography», en St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion...*, Surrey-Burlington 2011, vol. I, pp. 345-367.
- TALBOT, Alice-Mary, «La mujer», en G. Cavallo *et alii* (ed.), *El hombre bizantino*. Madrid, 1992, pp. 153-184.
- TARDIEU, Michel, «L'arrivé des manichéens à al- ra», en P. Canivet y J.-B. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie, de Byzance à l'islam. VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque International*. Damasco, 1992, pp. 15-24.
- TEJA, Ramón, *El Cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid, 1990.
- THOMAS, David, «Introduction», en D. Thomas y B. Roggema (eds.), *The Christians-Muslims relations. A Bibliographical History. Vol. I (600-900)*, Leiden-Boston, 2009, pp. 1-19.
- THOMAS, David y ROGGEMA, Barbara (eds.), *The Christians-Muslims relations. A Bibliographical History. Vol. I (600-900)*, Leiden-Boston, 2009.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid, 2010.
- TREADGOLD, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford, 1997.
- UBIERNA, Pablo, «El lugar de Roma-Bizancio en la apocalíptica judía durante la Antigüedad Tardía». *Byzantion Nea Hellás*, 30 (2001), pp. 143-171.
- VALLEJO GIRVÉS, Margarita:
 —«Sensaciones bizantinas: las dos caídas de Jerusalén en la literatura del siglo VII», *Erytheia*, 27 (2006), pp. 43-72.
 —«Ad Ecclesiam confugere, tonsuras y exilios en la familia de León y Verina», en M. Vallejo Girvés, J. A. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno(eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*, Alcalá de Henares, 2015, pp. 137-160.
- VALLVE BERMEJO, Joaquín, «España en el s. VIII: ejército y sociedad», en *Al-Andalus: sociedad e instituciones*, Madrid, 1999, pp. 59-130.
- VOLOKHINE, Youri, «La question de l'interdit du porc en Égypte ancienne», en J.-M. Durand, M. Guichard y Th. Römer (eds.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*.Göttingen, 2015, pp. 273-286.
- WALLIS BUDGE, E. A., *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia. According to the hieroglyphic inscriptions of Egypt and Nubia and the Ethiopian chronicles*, 2 vols. Methuen, Londres 1928 (reimp. 1 vol. Anthropological Publications, Oosterhout 1966).
- WANDER, Steven H., «The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath», *Metropolitan Museum Journal*, 8 (1973), pp. 89-104. Disponible en: www.jstor.org/stable/1512675 [última consulta: 3 de junio de 2013].
- WICKHAM, Chris:
 —«La otra transición: del mundo Antiguo al Feudalismo», *Studia hitorica. Historia medieval*, 7 (1989), pp. 7-35.
 —*Una Historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona. 2008.
 —*El legado de Roma: una Historia de Europa de 400 a 1000*. Barcelona, 2014.
- WILFONG, Terry G., «The non-Muslim communities: Christian communities» en C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt, 640-1517*, pp. 175-197.

- WOODS, David, «The Saracen Defenders of Constantinople in 378», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 37.3 (1996), pp. 259-279.
- ZUCKERMAN, Constantin, «Heraclius and the return of the Holy Cross», en C. Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century*, col. «Travaux et Mémoires» 17, Paris, 2013, pp. 197-218.

ANEXO I
DRAMATIS PERSONAE

PATRIARCAS DE CONSTANTINOPLA	PATRIARCAS DE ROMA
315-666	314-672
<p>Metrófanos (315-327) Alejandro (327-340) Paulo I (340-341) Eusebio (341-342) Paulo I (2ª vez 342-344) Macedonio I (342-346) Paulo I (3ª vez 346-350) Macedonio I (2ª vez 350-360) Eudocio (360-369) Evagrio (369-370) — <i>Patriarca ortodoxo</i> Demófilo (369-379) — <i>Patriarca arriano</i> Gregorio I Nacianceno (379-381) Nectario (381-397) Juan I Crisóstomo (398-404) Arsacio (404-405) Ático (405-425) Sisinio I (426-427) Nestorio (428-431) Maximiano (431-434) Proclo (434-446) Flaviano (446-449) Anatolio (449-458) Genadio I (458-471) Acacio (471-488) Fravitas (488-489) Eufemio (489-495) Macedonio II (495-511) Timoteo I (511-518) Juan II de Capadocia (518-520) Epifanio (520-535) Antimo I (535-536) Menas (536-552) Eutiquio (552-565) Juan III Escolástico (565-577) Eutiquio (2ª vez 577-582) Juan IV Nesteutes (582-595) Ciríaco (595-606) Tomás I (606-610) Sergio I (610-638) Pirro (638-641) Paulo II (641-653) Pirro (2ª vez 654) Pedro (655-666)</p>	<p>Silvestre I (314-335) Marcos (336) Julio I (337-352) Liberio (352-366) Félix II (355-365) — <i>Patriarca arriano</i> Dámaso I (366-384) Siricio (385-399) Anastasio I (399-401) Inocencio I (401-417) Zósimo (417-418) Bonifacio I (418-422) Celestino I (422-432) Sixto III (432-440) León I (440-461) Hilario (461-468) Simplicio (468-483) Félix III (483-494) Gelasio I (492-496) Anastasio II (496-498) Símaco (498-514) Hormisdas (514-523) Juan I (523-526) Félix IV (526-530) Bonifacio II (530-532) Juan II (533-535) Agapito I (535-536) Silverio (536-537) Vigilio (537-555) Pelagio I (556-561) Juan III (561-574) Benedicto I (575-579) Pelagio II (579-590) Gregorio I Magno (590-604) Sabiniano (604-606) Bonifacio III (607) Bonifacio IV (608-615) Adeodato (615-618) Bonifacio V (619-625) Honorio I (625-638) Severino (638-640) Juan IV (640-642) Teodoro I (642-649) Martín I (649-655) Eugenio I (654-657) Vitaliano (657-672)</p>

PATRIARCAS DE ALEJANDRIA	PATRIARCAS DE ANTIOQUIA
312-651	324-667
<p>Aquilas 312-313 Alejandro I (313-328) Atanasio I (328-373) Pisto (335-337) – <i>Arriano</i> Gregorio (339-346) – <i>Arriano</i> Jorge (357-361) – <i>Arriano</i> Lucio (365) – <i>Arriano</i> Pedro II (473-380) Lucio (2ª vez 375-378) – <i>Arriano</i> Timoteo I (380-385) Teófilo I (385-412) Cirilo (412-444) Dióscoro (444-451) Proterio (452-457) Timoteo II Æluros (El Gato) (457-460)– <i>Copto</i> Timoteo II/III Salofaciolo (460-475)– <i>Melquita</i> Timoteo II Æluros (El Gato) (2ª vez 475-477) – <i>Copto</i> Timoteo II/III Salofaciolo (2ª vez 477-482) – <i>Melquita</i></p> <p>Pedro III Mongo (482-489) – <i>Copto</i> Juan I Talaias (482) – <i>Melquita</i> Atanasio II (490-496) Juan II (496-505) Juan III (506-517) Dióscoro II (516-517) Timoteo III/IV (517-535) Gaiano (535) – <i>Melquita</i> Teodosio I (535-567) – <i>Copto</i> Pablo (537-542) – <i>Melquita</i> Zoilo (542-551) – <i>Melquita</i> Apolinario (551-570) – <i>Melquita</i> Pedro IV (567-569) – <i>Copto</i> Damián (569-605) – <i>Copto</i> Juan IV (570-580) – <i>Melquita</i> Eulogio (580-608) – <i>Melquita</i> Anastasio (605-616) – <i>Copto</i> Juan el Limosnero (608-619) Andrónico (616-622) – <i>Copto</i> Jorge (621-631) – <i>Melquita</i> Benjamín I (622-661) – <i>Copto</i> Ciro (631-643) – <i>Monotelita</i> Pedro IV (643-651) – <i>Monotelita</i></p>	<p>Eustacio (324-337) Eulalio (337-333) Filaclo (334-342) Esteban I (342-344) Leoncio (344-357) Eudocio (358-359) Euzoio (359-360) Melecio (360-381) Flaviano (381-404) Porfirio (404-413) Alejandro (413-421) Teodoto (421-428) Juan I (428-441) Domno (442-449) Máximo (450-455) Acacio (458-459) Martirio (459-470) Pedro el Batanero (469-470) – <i>Monofisita</i> Julián (471-475) – <i>Calcedoniano</i> Pedro el Batanero (2ª vez 475-477) – <i>Monofisita</i> Juan II Codonato (477) – <i>Monofisita</i> Esteban II (477-479) – <i>Calcedoniano</i> Calandio (479-484) – <i>Calcedoniano</i> Pedro el Batanero (3ª vez 485-489) – <i>Monofisita</i> Paladio (490-498) – <i>Monofisita</i> Flaviano II (498-512) Severo (512-538) – <i>Monofisita</i> (entre 538-544 no hubo patriarca monofisita) Pablo II (519-521) Eufrasio (521-526) Eufremio (527-545) Juan de Tella (544-546) – <i>Monofisita</i> Domnino (545-559) Pablo II (550-575) – <i>Monofisita</i> Anastasio (559-570) Gregorio (570-592) Pedro III de Calínico/Raqq'a' (581-591) – <i>Monofisita</i></p> <p>Anastasio (2ª vez 593-598) Julián (591-594) – <i>Monofisita</i> Atanasio I Camelario (595-631) Anastasio II (598-609) Gregorio II (609/610-620) Anastasio III (620-628) Juan II de la Sedre (631-648) – <i>Monofisita</i> Macedonio (628-640) – <i>Monotelita</i> Jorge I (640-656) – <i>Monotelita</i> Macario I (656-681) – <i>Monotelita</i> Teodoro (649-667) – <i>Monofisita</i></p>

PATRIARCAS DE JERUSALÉN	
422-638	
<p>Juvenal (422/451-458) Teodosio (451-457) – <i>Monofisita</i> Anastasio (458-486) Martirio (478-486) Salustio (486-494) Elías (494-516) Juan III (516-524) Pedro (524-552) Macario (552) Eustochio (552-563) Macario (2ª vez 564-575) Juan IV (575-594) Amós (594-601) Isaac (601-609) Zacarías (609-632) Modesto (632-634) Sofronio (634-638) El patriarcado queda vacante hasta una fecha indeterminada a finales del siglo VII.</p>	

EMPERADORES ROMANOS DE ORIENTE

Constantino I (305/306-337)
Constancio II (337-361)
Juliano (361-363)
Joviano (363-364)
Valente (364-378)
Teodosio I (379-395)
Arcadio (395-408)
Teodosio II (408-450)
Marciano (450-457)
León I (457-474)
León II (474)
Zenón (475/476-491)
Basilisco (475-476)
Anastasio I (491-518)
Justino I (518-527)
Justiniano I (527-565)
Justino II (565-578)
Tiberio II (578-582)
Mauricio (582-602)
Focas (602-610)
Heraclio (610-641)
Constantino III (641)
Heracleonas (641)
Constante II (641-668)

CALIFAS

Ab Bakr (632-634)
°Umar ibn al- a b (634-644)
°U man ibn °Aff n (644-656)
°Al ibn Ab lib (656-659)

REYES DE LOS BAN ASS N

abala

Ab Karib
(528-543)

Al-ri ibn-ab-Šamir
(528-570)

Al-Munir ibn al-ri
(570-581)

Halima bt. al-ri

abala ibn al-ri
(m. 554)

Nuḥmān ibn al-Munir 3 hijos 1 hija
(581-584)

Hirada

REYES DE LOS BAN LA M

Al-Munir III
(505-554)

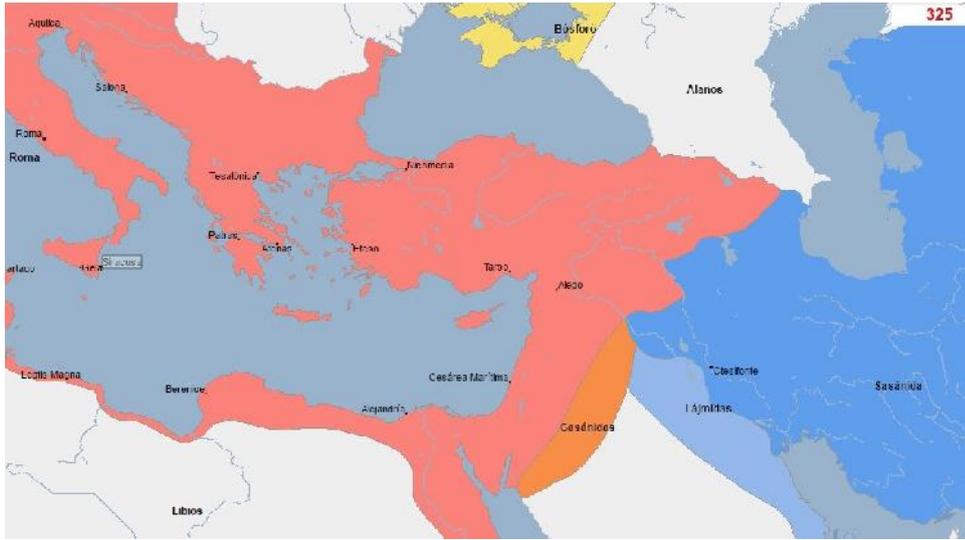
Amr ibn al-Munir
(554-569)

Nuḥmān ibn al-Munir
(m. 531)

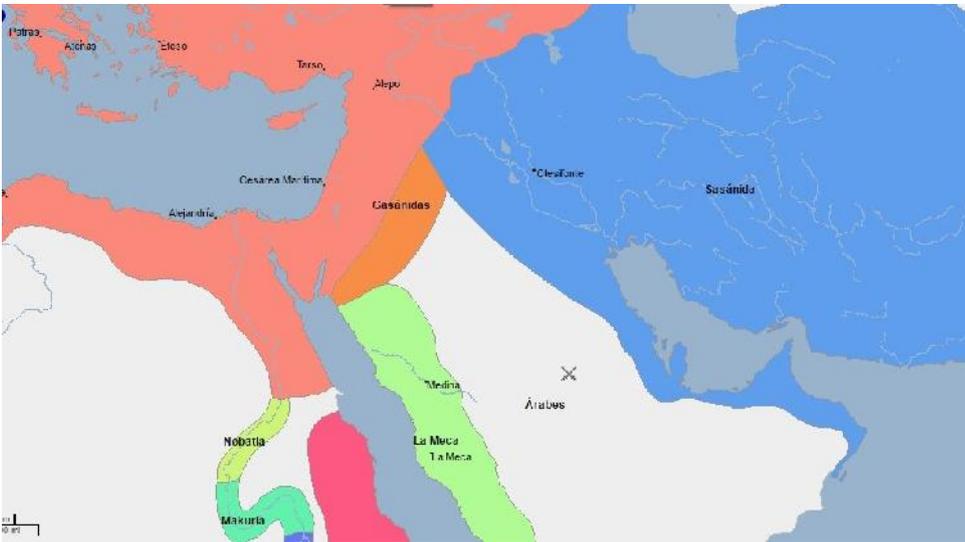
Qubās
(569-573)

Al-Munir IV
(580)

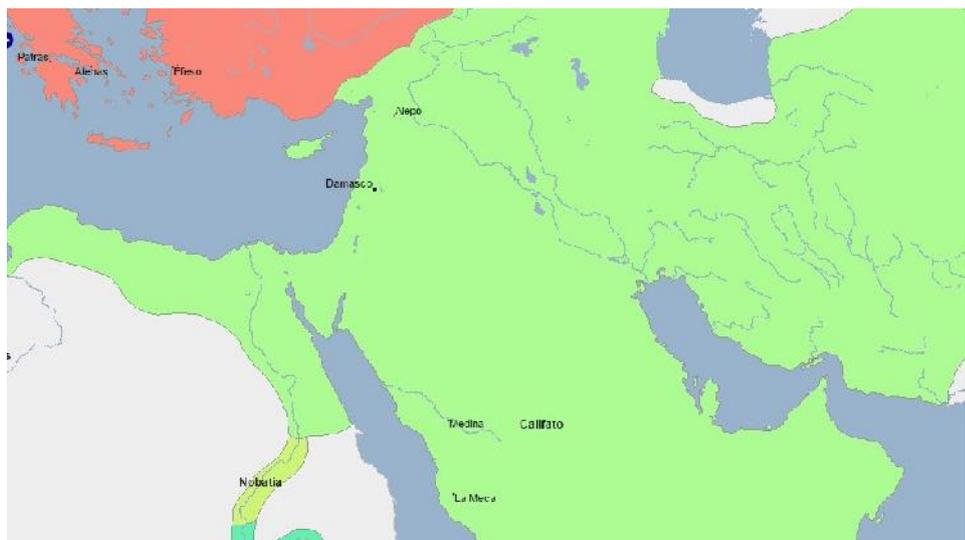
Nuḥmān III ibn al-Munir
(580-602)



325



632



661

ANEXO II. EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL ENTRE 325-661

μ

μ
 $\mu (632-661)$

ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΚΑΙ ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

προσπάθειες βίαιης επιβολής μιας ερμηνείας του Χριστιανισμού που δεν έπεισε ούτε τους
 . κλείνει η πρώτη φάση της
 . Η Αίγυπτος ήταν μια περιοχή που επίσης είχε καταληφθεί από
 .
 Ο εμφύλιος πόλεμος που ξέσπασε σχεδόν ταυτόχρονα με την εμφάνιση ,
 έφερε αντιμέτωπες διάφορες ομάδες συμφερόντων, οι οποίες είχαν ως σημαία τους τις
 θρησκευτικές διαφορές. Πολλοί από τους πρώην υπαλλήλους διατήρησαν τις θέσεις τους και
 τη δύναμή τους υπό το Χαλιφάτο με την προσαρμογή τους στη νέα κατάσταση.

T , μ (μ) μ μ μ μ

χριστιανισμού, μια προσπάθεια να εναρμονίσουν τη σημιτική σκέψη με την κλασική παράδοση στηρίζονταν η εκπαίδευση της ρωμαϊκής ελίτ, από όπου προέρχονταν οι κύριοι εκπρόσωποι

ο σκέψης ορισμένα δόγματα που παρουσίαζαν υπερβολικά ανατολική χροιά. Επιπλέον θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια ακόμη όψη του πνευματικού ανταγωνισμού μεταξύ (-ρωμαϊκή φιλοσοφία), και του ικισμού (μονοθεϊκό σημιτισμό) που οδηγεί στο δίλημμα η Κωνσταντινούπολη Χαλκηδόνας.

ίρουν το μέρος της μιας ή της άλλης παράταξης. Όπως εκθέσαμε, οι κοινωνίες της ύστερης Αρχαιότητας και του όψιμου Μεσαίωνα αντιλαμβάνονταν τον κόσμο σύμφωνα με μια «μαγική ερμηνεία» της φυσικής πραγματικότητας. Το όριο μεταξύ του φυσικού και του υπερφυσικού κόσμου ήταν ανύπαρκτο. Όντα όπως οι άγγελοι και οι δαίμονες συνδιαλέγονταν στις κοινωνικές σχέσεις, που αντικατόπτριζαν την ουράνια τάξη. Σ' αυτό το πλαίσιο εμφανίζεται η λατρεία των Αγίων και της Μαρίας ως Θεομήτορας, που δρουν ως μεσολαβητές

« », φύσης του Χριστού.

Η απόρριψη του αρειανισμού είναι η επιβεβαίωση της θεϊκής φύσης του Χριστού έναντι όσων επέμεναν στην ανθρώπινη υπόστασή του. Ένας απλός άνθρωπος δεν μπορούσε να είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων. Ένας ημιαρειανισμός όμως εξυπηρετούσε τα συμφέροντα της πολιτικής εξουσίας, δεδομένου ότι εκπροσωπούσε μια εμφανή ιεράρχηση της εξουσίας, όπου ο Υιός βρισκόταν υπό του Πατρός και το Άγιο Πνεύμα υπό των δύο. Αυτό αντιστοιχούσε στο ιδανικό οργανόγραμμα της Αυτοκρατορίας, με τον αυτοκράτορα στην κεφ

(378)

Αλλά αν γίνει αποδεκτή η ισότητα όλων των προσώπων της Τριάδας, παρουσιάζεται το πρόβλημα της σχέσης της ανθρώπινης και της θεϊκής φύσης του Υιού και ο οποίο αυτές συνδέονται και σχετίζονται μεταξύ τους. Το γεγονός επιδρούσε και στη θέση της Χριστού», δηλαδή μόνο στο ανθρώπινο μέρος, πράγμα που σήμαινε ότι η Π πλέον αποτελεσματικός μεσολαβητής και τοιοιτοτρόπως άφηνε απροστάτευτο τον άνθρωπο σε λαϊκά στρώματα ανατολικού χριστιανισμού που είχε τον μοναχισμό ως κύ του. Πρόκειται για έναν σημιτικό χριστιανισμό που εμβάθυνε στον μονοθεϊσμό, με τον οποίο ταυτιζόταν η πλειοψηφία του πληθυσμού της Συρίας-

έφερε σε πιο δυσχερή θέση τα κυριότερα δυτικά κέντρα: την Κωνσ « ». Η θεϊκή υπόσταση του πάσχοντα Εσταυρωμένου έκανε δυνατή για τους μεν τη λύτρωση του τη η ανθρώπινη φύση για

Όμως, είναι κάτι πολύ περισσότερο από αυτό που *a priori* ζήτημα απ'όπου προκύπτει η σχέση του ανθρώπου με τον χώρο που τον περιβάλλει. Οι πέντε νέα πραγματικότητα που πρέπει να προσαρμοστεί στο προϋπάρχον πολιτικό πλαίσιο. Αυτό που η προσπάθεια ισορροπιών μεταξύ των διαφόρων Πατριαρχείων και η διαμάχη για την ηγεμονία, γεγονός για το οποίο οι χριστολογικές έριδες δεν φαίνονται παρά ως

Προέκυψαν λοιπόν δύο ομάδες με επικεφαλής την Αλεξάνδρεια και την « » με μια μακρά παράδοση που έβλεπε με καταφρόνηση και με καχυποψία την νεόδμητη πόλη του Βοσπόρου. Τ υπερήφανες που ιδρύθηκαν από αποστόλους. Η Αλεξάνδρεια προσπαθεί να εδραιώσει το ρόλο της ως οικονομικό και πολιτιστικό κέντρο της Αυτοκρατορίας, δεδομένου ότι εξέφραζε την γεσία διαφοροποιημένη και ταυτόχρονα συμπληρωματική της πολιτικής εξουσίας Θεόφιλος και ο Κύριλλος συμπεριφέρθηκαν ως αυτοκράτορες με τιάρα, που χρησιμοποίησαν ο Αρκάδιος και ο Θεοδόσιος Β', ανίκανοι να αντιταχθούν. Οποσδήποτε, όταν άλλαξαν οι περιστάσεις, η Σύνοδος της Χαλκηδόνας προσπάθησε να σταματήσει την άνοδο της του Πατριάρχη Λεόντα Α' της Ρώμης θα χάραζε την πορεία που θα ακολουθούσε η Εκκλησία, φτάνοντας σε πραγματική ρήξη, δεδομένου ότι έφερε τον θ - μ - μ

Ανακεφαλαιώνοντας θα μπορούσε να λεχθεί ότι στη διαμάχη της αίρεσης με την Ορθοδοξία υπήρξε ένα πολιτικό και κοινωνικό υπόβαθρο που οφείλετο 5 7 αιώνα. Να αποφασίσει για το ένα ή για το άλλο ρεύμα ήταν ο μοναδικός τρόπος που είχε ο πολίτης για να εκφράσει την αντίθεσή όμως αντανakλά μια κοινωνία κάθε φορά περισσότερο σύνθετη, όπου μια αναδυόμενη θριάμβευσαν σε όλες τις Οικουμενικές Συνόδους μέχρι αυτή της Χαλκηδόνας. Όμως, σ'αυτή ανατολικών χριστιανικών ομάδων (χαλκηδόνιοι, μονοφυσίτες και νεστοριανοί), πως άρχισαν 6 αιώνα. Αξιολογήσαμε επίσης τον αντίκτυπο που είχε η πολιτική υπέρ της Χαλκηδόνας, που επιβλήθηκε ως ορθόδοξη, στους μονοφυσιτικούς πληθυσμούς της Συρίας-κρατικό της μηχανισμό. Σ'αυτόν τον αιώνα φαίνεται ξεκάθαρα πως η διαμάχη μεταξύ μονοφυσιτών και χαλκηδονίων ήταν μια διένεξη μεταξύ των ελίτ της Αυτοκρατορίας και της της. Πιθανόν, αν στα αμέσως επόμενα χρόνια από τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας είχε

παράλληλοι θεσμοί στην Εκκλησία της Χαλκηδόνος. Η κατάσταση όμως άλλαξε μετά την άνοδο στο θρόνο του Ιουστινιανού Α' (518) και μαζί του της ομάδας βαλκάνιων λατινόφωνων

περιφρονούσε την ανατολική Εκκλησία. Παρα ταύτα, εξακολουθούν να μην υπάρχουν που ήταν διηρημένοι σε μελχίτες και μονοφυσίτες, χωρίς να έχει επιβληθεί κάποια εθνική ή πολιτιστική ομάδα. Δεν επρόκειτο για μια σύγκρουση μεταξύ γηγενών μονοφυσιτών και ξένων θέση που υποστήριζαν χωρίς να θέτουν υπό αμφισβήτηση την ρωμαϊκή ταυτότητα ούτε την της μονοφυσιτικής μερίδας ήταν

5 , διάφορες ομάδες εκμεταλλεύτηκαν τη θρησκευτική διαίρεση. Έτσι είδαμε πως για να κατορθώσει την άνοδο στην εξουσία, μια ομάδα στηριζόταν στους μονοφυσίτες, ενώ η άλλη

περιθώριο για οπισθοδρόμηση, όπως εξάλλου συνέβη επανειλημμένα, αφήνοντας ανεφάρμοστες τις αποφάσεις της Συνόδου. Τη μεγαλύτερη πρόκληση αντιπροσώπευαν οι

Όμως, αυτό που στην πραγματικότητα επιβεβαιώνεται είναι η διαμάχη μεταξύ της πολιτικής

ο από οποιονδήποτε άλλον ο πατριάρχης της Αλεξανδρείας. Όλες οι προσπάθειες επιστροφής στο *status quo* που προέκυψε στην Έφεσο, οφείλονταν στην επιθυμία των

Το του Ζήνωνα και του Πατριάρχη Ακάκιου δείχνει την ανάγκη εναρμόνισης *pax romana* *pax christiana*,

ενότητα της Εκκλησίας. Το διάταγμα ήταν η απτή απόδειξη ότι, παρά τον εκχριστιανισμό της Αυτοκρατορίας, εξακολουθούσαν να ισχύουν κάποιες μορφές της παραδοσιακής ρωμαϊκής ο χάος και στην ήττα από τους εχθρούς, γι' αυτό και επιβαλλόταν να ξανακερδηθεί η εύνοια του Θεού, για να αρχίσει μια νέα εποχή ευφορίας για

σε πολιτικά συμφέροντα περισσότερο από εκκλησιαστικά. Υπήρξε πράγματι μια άρνηση των πλέον ακραίων τάσεων των μονοφυσιτών και των

« μ μ », μ μ μ

ς. Η απόφαση της Ρώμης πρέπει να ενταχθεί στη διαμάχη αφ' ενός μεν για την ηγεμονία της στην Πενταρχία, αφ' ετέρου για την επιρροή στην πολιτική εξουσία. Στην έδρα της Ρώμης επικρατούσε ο φόβος ότι η δυάδα Κωνσταντινούπολη- ντιστροφή των ρόλων με την υιοθέτηση θέσεων πιο κοντινών στον μονοφυσιτισμό, θα επηρέαζε, κατά πρώτο λόγο, την κατεύθυνση που πήρε εξ

Τρία στοιχεία πρέπει να ληφθούν κυρίως υπ' όψη όταν εξετάζουμε την αρχή των αραβικών κατακτήσεων και τον τρόπο που τις αντιμετώπισαν οι ανατολικές εκκλησίες (κεφ. IV).

χάρτης των πιθανών επιρροών διαφόρων θρησκειών. Εδώ εκτός των διαφόρων χριστιανικών ομάδων, συμπεριλήφθηκε και ο ιουδαϊσμός, για να Ισλάμ, ως μονοθεϊστικής θρησκείας, γεγονός στο οποίο συνέβαλε η επιρροή που άσκησε το μονοφυσιτικό χριστιανικό βασίλειο της Αιθιοπίας. Το τρίτο και τελευταίο θέμα σχετίζεται με

Από όσα είδαμε προηγουμένως, ενισχύεται η άποψη ότι η αιτία των μεγάλων αλλαγών που

Συνεπώς, το Ισλάμ ήταν μια ακόμη φάση αυτής της αλυσίδας των αλλαγών και συνέπεια της

ών πραξικοπημάτων και εμφυλίων συρράξεων που έφεραν στο θρόνο τον Φωκά και τον Ηράκλειο τον Νεότερο. Το ενδιαφέρον αυτής της

Της νέας τάξης που επιβλήθηκε στην αυτοκρατορία προηγήθηκε μια στροφή προς την θρησκευτική ένωση. Όπως είδαμε, και σε προηγούμενες περιπτώσεις δεν ήταν η μοναδική

μονοφυσιτών (κοπτών και ιακωβιτών) και μελχ

της Κωνσταντινούπολης, δεν γίνεται κατανοητή αν δεν ληφθεί υπ' όψη η απήχηση που είχε

υριαρχία. Ήταν κάτι πρωτοφανές. Για πρώτη φορά έπαψαν να ανήκουν στην Ρωμαϊκή

αυτονομία· αυτό δεν σημαίνει ότι οι συνθήκες ζωής για πολλούς από αυτούς, όπως στην

πολιτικής ενότητας, η κατάσταση ήταν διαφορετική. Προϋπέθετε την ελευθερία των

μονοφυσιτών που εί

θα του έφερνε την συγχώρεση του εγκλήματος που διέπραξε με την καθαίρεση και την δολοφονία του Μαυρίκιου

Ο συγκεντρωτισμός που άρχισε Ηράκλειος μετά τον πόλεμο, για να αποφύγει μια παρόμοια με την προηγούμενη καταστροφή, προκάλεσε την καχυποψία των αριστοκρατών της

αναγνώριζε στο Χριστό δύο φύσεις, αλλά μία και μοναδική

επιβάλει στην Ρωμανία. Αναγνωρίζονταν οι υπάρχουσες διαφορές στην αυτοκρατορία, όμως η κεφαλή θα έπρεπε να είναι

φύσης του Χριστού όσο και της θέσης των μονοφυσιτών σχετικά με την ένωση των ουσιών. Η που τον ώθησε να εφαρμόσει τον ρόλο, που του είχε αποδόσει η ίδια του η προπαγάνδα. Με τον τρόπο αυτό διερράγη η ευαίσθητη ισορροπία μεταξύ μελχιτών και μονοφυσιτών ακριβώς

έλλειψη νομιμότητας που είχε για πολλούς χριστιανούς –
οι μελχίτες και οι μονοφυσίτες –
ερχόταν να προστεθεί στον παράνομο γάμο του με την ανιψιά του. Έχει υπογραμμιστεί ότι η
διακυβέρνηση των Σασσανιδών. Όμως, χωρίς να την απορρίψουμε, θεωρήσαμε αποραϊήτη το
εδαφών

Μάξιμου του Ομολογητή στην καταληφθείσα Αλεξάνδρεια. Αντιθέτως, περιοχές που
κατακτήθηκαν από τους Πέρσες, όπως η Βόρειος Αφρική και η Ιταλία, απομακρύνθηκαν από
επικεφαλής τον πατριάρχη Μαρτίνο της Ρώμης και τον προαναφερθέντα Μάξιμο. Από α
την άποψη, η αντίδραση σε οποιαδήποτε προσπάθεια των αυτοκρατόρων να αναμειχθούν στα
θέματα της έδρας της Ρώμης, οφείλεται κυρίως στη διαμάχη με την Κωνσταντινούπολη.

από την αίσθηση ότι τόσο η ανατολική μονοφυσιτική παράδοση όσο και η δυτική δυοθελητική
υποβαθμίζονταν από το νέο δόγμα. Όλα αυτά καθόρισαν την αντίδραση προς την κεντ
εξουσία και την εμφάνιση για πρώτη φορά μιας αποσχιστικής τάσης. Ίσως η αλλαγή αυτή να
αντίληψη τόσο των μελχιτών όσο και των μονοφυσιτών ότι μια αυτοκρατορία που κυβερ
από έναν μη νόμιμο αυτοκράτορα, θα ήταν αδύνατο να τους εξασφαλίσει την σωτηρία. Δεν
κής κατάκτησης, η θρησκευτική διένεξη απέκτησε διαστάσεις εμφυλίου πολέμου. Τα
αντίποινα δεν ήταν μόνο για τους μονοφυσίτες αλλά και για τους μελχίτες.

Εξακολουθούμε να βλέπουμε, λοιπόν, θρησκευτικές τάσεις που δρούσαν σύμφωνα με τα
συμφέροντα των προνομιο
ως σωτήρες από την πίεση των ορθοδόξων, ούτε προέκυψε μια έκρηξη συμπάθειας στους
πτωχευμένους αγρότες. Αντιθέτως χρησιμοποιήθηκαν από τις διάφορες ομάδες της τοπικής

της ελληνικής μειοψηφίας, δεδομένου ότι οι Σύροι, εξαιτίας της πολιτισμικής και οικονομικής
άποψη τα πράγματα παρέμειναν όπως ήταν και στα τέλη του 6

Η εμφάνιση και ο θρίαμβος του Μ ήταν συνέπεια της εποχής του. Το κήρυγμα και η
επακόλουθη δράση του για την ενοποίηση των αραβικών φυλών του Higaz –
οφείλετο στο κλίμα μέσα στο οποίο συνέβησαν, το
οποίο ευνοούσε την εμφάνιση και αναγνώριση χαρισματικών ανθρώπων. Ο προφήτης

Banu Gassan Banu Lahm,
« »
μ μ
μ μ
μ μ
μ μ

χριστιανούς στον περίγυρο του Προφήτη και μια χριστολογία του Ισλάμ, που επιμένε ανατολική ερμηνεία της μορφής του Χριστού, ως υπερφυσικού όντος.

χριστιανικά στοιχεία να αποκτήσουν μεγαλύτερη σημασία στο Ισλάμ. Ο Ιουδαϊσμός

ο μονοφυσιτισμός ήταν η ηγεμονεύουσα τάση. Το πρώτο ανήκε στο παρελθόν και δεν υπήρχε
Al- rith

Αφρικής. Κατά κάποιο τρόπο ο Negus έγινε ο προστάτης του νέου θρησκευτικού κινήματος και, σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση, ο πρώτος χριστιανός ηγέτης που αναγνώρισε τον Μωάμεθ ως αληθινό προφήτη. Η συνέχε καταστροφή τους από τους Αραβο-μ εξηγούνται ανάλογα με την αποδοχή ή μη αυτών των απεσταλμένων του προφήτη. Δεν πρέπει σημαδεμένη από την ιδέα της Θείας Πρόνοιας. Ο Ηράκλειος αποκτά στο Ισλάμ μια σχεδόν Αλέξανδρο, ο οποίος αναφέρεται στο Κοράνι.

Αφού τέθηκαν οι βάσεις πάνω στις οποίες πραγματοποιήθηκε η ισλαμική κατάκτηση, αξιολογήθηκε η απήχηση του Ισλάμ στις δύο κυριότερες επαρχίες της ανατολικής ρωμαϊκής : -Παλαιστίνη και την Αίγυπτο (κεφ. V και VI). Σύμφωνα με όσα 636. μοναδικό στόχο τα λάφυρα. Η ήττα όμως ενός αυτοκρατορικού στρατού, τον οποίο 636,

συμμετοχή του χαλίφη -Χαττάμπ Ουμάρ Α'.
Amr. Οι εξελίξεις που έζησε η χώρα του Νείλου, έφεραν στην επιφάνεια τις εντάσεις που προέκυψαν μέσα στο νεοϊδρυθέν ισλαμικό χαλιφάτο. Ο Amr γησε όπως ένας βάρβαρος ηγέτης που γοητεύτηκε από τον ρωμαϊκό τρόπο ζωής. Του προσφέρθηκε η συγκυριαρχία της επαρχίας που κατέλαβε και το χέρι μιας πορφυρογέννητης

(κεφ. V) εί πολιτισμικές και θρησκευτικές διαφορές που βάρυναν τον πληθυσμό και πως έζησαν και Είναι φανερό, όπως σημειώσαμε, ότι η ευαίσθητη ισορροπία του 6 7

άρχισε ο αυτοκράτορας· ήταν λογικό, αν ληφθεί υπ' όψη η μακρά παρά που χαρακτήριζε τον ελληνοιστικό κόσμο. Είναι βασικό να λάβουμε υπ' όψη, για να γίνει κατανοητή η στάση της αριστοκρατίας (και σε αυτό δεν υπάρχουν διαφορές μεταξύ μελιχτών και ιακωβιτών), ότι η Ανατολή ποτέ δεν εκρωμαίστηκε και μάλλον συ Ρώμη απέκτησε κρατική μορφή όταν ενσωμάτωσε τις ανατολικές επαρχίες.

Η Ανατολή μπήκε σε ύφεση προς το 600, γεγονός που αντανακλάται στην φυσιογνωμία

από την είσπραξη των φόρων, τόσο στην πόλη όσο και στον αγροτικό χώρο της περιφέρειας. Όταν αυτή η αρμοδιότητα έπαψε να βρίσκεται στα χέρια της τοπικής αριστοκρατίας, κίνδυνο η συνέχεια της πόλης. Η φυγή μέρους των Σύρων αριστοκρατών υπήρξε η αιτία της εγκατάλειψης, της εξαφάνισης ή της μετάλλαξης πολλών πόλεων. Φυσικά, μερικές πόλεις,

από τις μεγάλες πόλεις, οι οποίοι δρούσαν ως φοιδεράτοι. Ήταν Άραβες χριστιανοί που ύς δεσμούς με τους αδελφούς τους της αραβικής χερσονήσου. Είναι η περίπτωση των Hashim στο Χαλέπι, η ίδια φυλή στην οποία ανήκει ο Μωάμεθ, που

Αυτοί οι εκρωμαϊσμένοι Άρ Higaz 1 π.Χ. αιώνα.

Άλλη αιτία της αραβικής εξέγερσης ήταν, όπως αναφέρουν ελληνικές πηγές, η κακή

εμπορεύονται, με σκοπό να αποφευχθεί η έξοδος του χρυσού εκτός των ρωμαϊκών συνόρων. Παρά το ότι πολέμησαν στον στρατό του Ηράκλειου, οι Άραβες φοιδεράτοι αντιμ

« » από την ρωμαϊκή εξουσία διευκόλυνε την εδραίωση ενός αποκαλυπτικού μηνύματος, όπως

Μ « μ » μ μ Asabiyya, Ibn Jaldun,

αποδέχθηκαν την «προστασία», που τους προσέφεραν οι Άραβες. Βέβαια, δεν κατάφεραν, μια αποτελεσματική κατάληψη της περιοχής, αλλά στρατοπέδευσαν έξω από τα τείχη της πόλης,

στρατό. Όλα θα περιστρέφονταν γύρω από την ιδέα της καταβολής χρημάτων μ

ηγετών δεν ήταν διαφορετική από αυτήν των Γότθων. Τόσο οι μεν όσο και οι δε δεν επιθυμούσαν την καταστροφή των πόλεων, που βρίσκονταν στα σύνορα του Δούναβη ή της Συρίας, αλλά επιθυμούσαν να επιβάλουν μια «συμφωνία» που θα εξανάγκαζε τις τοπικές αρχές να αποδεχθούν μια προστασία «δεσποτική και μη προβλέψιμη» έναντι ενός φόρου ή εξειδικευμένων εργατικών χεριών. Όμως αυτή η «συμφωνία» σήμαινε ότι οι πόλεις της

του, ο Πατριάρχης Αλεξανδρείας Ευτύχιος περιγράφει μια πολύ περίεργη σκηνή μεταξύ των αράβων εισβολέων(;) και της τοπικής φρουράς της πόλης Chalcis/Qinnisrin, μ μ μ Umar.

κείμενο, σαφές δείγμα της ειρηνευτικής στάσης των Ρωμαίων κατόπιν εντολών του ίδιου του Ηρακλείου μετά την καταστροφή της Yarmouk τον Αύγουστο του 636, παρατίθενται οι όροι

μ μ sulh y dhimma, μ προσδιορισμό του χαρακτήρα της συμφωνίας μεταξύ του πατρικίου Qinnisrin και του εμίρη

γεγονός το οποίο διαφαίνεται από τη σύγκρουση των δύο κόσμων, του πολιτισμού και της

ηγέτες του Βυζαντίου. Όμως, η στάση των δύο δεν αντιστοιχεί σε αυτήν του νικητή και του
δικαιολογεί ο τρόπος που πραγματοποιήθηκε η επίσκεψη του χαλίφη στους Αγίους Τόπους
που δείχνει κοινά στοιχεία πίστης, αλλά ο χαλίφης δεν αποδέχτηκε την πρόταση. Η απάντησ

αφ' ενός μεν παρουσιάζεται ο ελαφρά μορφοποιημένος χαρακτήρας του Ισλάμ ως θρησκεία
ι, αφ' ετέρου, η μορφή του συγκεκριμένου χαλίφη, που, ως πηγή της παράδοσης, θέτει τις
βάσεις του δικαίου. Σε τελική ανάλυση, πρόκειται για ένα πρόσωπο με φωτοστέφανο και έναν
-ρωμαϊκό χώρο, στον οποίο κινούνταν οι Άραβες την περίοδο αυτή και έτσι
πρέπει να ερμηνευτεί η αναφορά του Ευτυχίου στην υπογραφή ενός
προστασία του χώρου αυτού. Η χρήση του συγκεκριμένου όρου από τον χρονικογράφο δείχ
εμφανέστατα την ύπαρξη μιας σφραγίδας του χαλίφη, την οποία χρησιμοποιούσε
υπογράφοντας τα έγγραφα. Δεν γνωρίζουμε ποια ήταν η μορφή του, όμως η εν λόγω
οιότητα, με διαμορφωμένους θεσμούς, αντίστοιχους με αυτούς των

ενόχλησε πολύ και τις αρχές της Δαμασκού. Όμως η νομιμοφροσύνη προς τον Ηράκλειο
αφανίστηκε όταν τον είδαν ως αιρετικό. Τόσο ο Πατριάρχης Σωφρόνιος της Ιερουσαλήμ,
σταλμένο από τον Θεό για την εξάγνιση όλων των αμαρτιών.

ας (κεφ. στ'). Πολύ διαφορετική όμως ήταν η κατάσταση που
κίνητρα. Αυτό οφείλετο στο γεγονός ότι οι Κόπτες, δηλαδή οι Αιγύπτιοι, είχαν ισχυρή τη
αν σε μια πολύ συγκεκριμένη πολιτιστική ομάδα, διαφοροποιημένη
από την ελληνόγλωσση μειοψηφία. Επίσης ήταν διακριτό ο διαχωρισμός μεταξύ υπαίθρου και
μ γαλύτερο βάρος, λαμβάνοντας υπ' όψη ότι η οικονομία της

Ιεροσόλυμα, την Έμεσα. Ένα άλλο θ μ ,
αντίστοιχο κεφάλαιο, ήταν ο τρόπος της «αποικιοκρατικής» εκμετάλλευσης. Η Αίγυπτος ήταν

το αν έφτανε κανονικά από την Αλεξάνδρεια το
επιχορηγούμενο σιτάρι· η διανομή του όμως σταμάτησε τον 7
καταλήφθηκε από τους Πέρσες. Ο τρόπος για να διασφαλιστεί η κανονική αποστολή του

τάξεων και η θρησκευτική αντίδραση ήταν ένας τρόπος έκφρασης των κοινωνικών εντάσεων.
κή και οικονομική δομή της ρωμαϊκής

μεγάλη πλειοψηφία των αιγυπτίων μελχιτών και κοπτών γαιοκτημόνων
8 μόνο αιώνα κάνουν την εμφάνισή τους

(μ
(μ)
).

-Παλαιστίνης, σημάδεψε την δράση όλων των ενδιαφερόμενων. Η
όσο και των Αράβων, οφείλετο στην απομόνωση. Οι διαταγές του ήταν να επιβληθεί ο

ευκαταφρόνητο ρόλο είχαν και οι προσωπικές διενέξεις διαφόρων μελών της ελίτ, η οποία είχε

Το περίεργο της υπόθεσης είναι ότι και στα δύο μέτωπα ο Κύρος φαινόταν να έχει
Ρωμανίας. Σ' αυτόν προσχώρησαν και οι δύο διάδοχοι του Κύρου στον πατριαρχικό θρόνο, υπό
ισλαμική πλέον διακυβέρνηση, ενώ μετά τον θάνατο του Πέτρου Γ' προέκυψε ένα κενό στο
πατριαρχείο της Αιγύπτου επέστρεψε στην ορθοδοξία που χάραξε η Σύνοδος του 681. Μέχρι

Φαίνεται επίσης να είχε επιτυχία έναντι των Αράβων με τους οποίους ήρθε σε συμφωνία.
να σκεφτούμε ότι στην αρχή ο ^oAmr
baq /ractum αφήνει λίγες αμφιβολίες για το είδος
-ρωμαϊκής συγκυριαρχίας είναι η πιο
ηθεί η κατάσταση που παρουσίαζε η Αίγυπτος μετά το 636. Όμως, η

εσωτερική αστάθεια μετέτρεψε τους Σαρακηνούς σε κλειδί της υπόθεσης. Ήταν ένας ακόμη
παράγοντας στον εμφ
όποιος τους είχε με το μέρος του διέθετε ένα καθόλου ευκαταφρόνητο ένοπλο σώμα. Ούτε κι
αυτό δεν είναι παράξενο, δεδομένου ότι οι Άραβες εμφανίστηκαν ακόμη και τώρα ως κάποιιοι

πρόσφατο παρελθόν.

μ

μμ

μ

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	1
INTRODUCCIÓN	
1. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	3
2. METODOLOGÍA.....	9

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I. LAS FUENTES Y SU PROBLEMÁTICA CULTURAL

1. NUESTRAS FUENTES: UNA CONTEXTUALIZACIÓN Y VALORACIÓN.....	11
2. UNA PROPUESTA DE CLASIFICACIÓN.....	15

CAPÍTULO II. LOS INICIOS DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA DENTRO DEL CRISTIANISMO (SIGLOS IV-V)

1. LA FRONTERA ENTRE LA ORTODOXIA Y LA HEREJÍA.....	23
2. LOS GÉRMENES DE LA DISIDENCIA: MANES Y ARRIO.....	29
2.1. Manes y el maniqueísmo.....	29
2.2. La cuestión arriana.....	33
3. LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS: LA LUCHA CONTRA LA HEREJÍA.....	38
3.1. El Primer Concilio Ecuménico: Nicea (325).....	38
3.2. El Segundo Concilio Ecuménico: Constantinopla-I (381).....	49
3.3. El Tercer Concilio Ecuménico: Éfeso (Éfeso-I: 431; Éfeso-II: 449).....	53
3.4. El Cuarto Concilio Ecuménico: Calcedonia (451).....	76

CAPÍTULO III. LOS ANTECEDENTES INMEDIATOS: EL CRISTIANISMO ORIENTAL EN EL SIGLO VI

1. EL ORIENTE CRISTIANO DESPUÉS DE CALCEDONIA.....	95
2. RESTAÑAR HERIDAS: ENTRE EL <i>HENOTIKÓN</i> Y EL FILOMONOFISISMO.....	98
2.1. El Henotikón.....	98
2.2. La política pro-monofisita de Anastasio y la reacción de Roma: El cisma de Acacio.....	107
3. LA REACCIÓN ORTODOXA DEL SIGLO VI: JUSTINO Y JUSTINIANO I.....	114
3.1. La cuestión de los Tres Capítulos.....	116
3.2. La construcción del monofisismo: tensiones internas.....	121
3.3. Roma: de la periferia del Imperio al centro de la política.....	124
3.4. El V Concilio Ecuménico (II de Constantinopla, 553): Justiniano y los deseos de unidad.....	126
4. LOS ÁRABES Y EL CRISTIANISMO: ¿LA CREACIÓN DE UNA IGLESIA NACIONAL?.....	128
4.1. Los árabes y el Imperio entre los siglos III-V d.c.	129

4.2. La Península Arábiga en el juego político del siglo VI.....	135
4.3. El auge del monofisismo entre los árabes (siglo VI).....	138
4.4. El cenit del reino árabe cristiano.....	142
4.5. Los Banu al-Asad y el nuevo reparto de poder en Siria-Palestina a finales del siglo VI.....	146
4.6. La apuesta nestoriana: Banu al-Laym y el nuevo intento de reino árabe.....	150
5. LOS JUDÍOS ENTRE LA ROMANIA Y LA PERSIA SASANÍ.....	152
5.1. Los judíos frente al avance del cristianismo (siglos IV-VI).....	154
5.2. La revuelta de Antioquía: el asesinato del patriarca Anastasio II.....	157
5.3. La conquista de Jerusalén (614).....	162
5.4. La nueva conquista de Tierra Santa.....	168

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV. LOS INICIOS DE LA EXPANSIÓN ÁRABO-ISLÁMICA Y SU CONSIDERACIÓN POR LOS DIVERSOS GRUPOS CRISTIANOS

1. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL ORIENTE DEL SIGLO VII.....	173
1.1. La política religiosa de Heraclio: monoenergismo y monotelismo.....	175
1.2. Máximo el Confesor: disidencia política y defensa de la ortodoxia.....	177
1.3. La Ékthesis: la revuelta en el Norte de África.....	183
1.4. El Typos: la revuelta de Olimpio en Italia y Gregorio en el Norte de África.....	186
2. EL SURGIMIENTO DEL ISLAM: ENTRE EL JUDAÍSMO Y EL CRISTIANISMO.....	192
2.1. El Corán: orígenes y elaboración.....	194
2.2. Creando la figura de un Profeta.....	200
a) El Mu'ammad de la tradición cristiana.....	200
b) El Mu'ammad de la escatología judía.....	202
2.3. El Estado del Fin de los Días: la teocracia del Profeta.....	209
3. EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM FUERA DE LA PENÍNSULA ARÁBIGA: PRIMEROS CONTACTOS.....	212
3.1. La «revolución» de la nueva moral.....	227
4. EL APOCALIPTISMO COMO RESPUESTA.....	228
5. ETIOPÍA Y EL NACIMIENTO DEL ISLAM.....	239

CAPÍTULO V. LAS RIVALIDADES RELIGIOSAS Y CULTURALES EN EL MOMENTO DE LAS CONQUISTAS ÁRABES DE SIRIA Y PALESTINA

1. SIRIA-PALESTINA EN LA ANTESALA DE LA CONQUISTA ISLÁMICA.....	247
2. LAS PRIMERAS REACCIONES DE LOS CRISTIANOS ANTE LA APARICIÓN DE LOS MUSULMANES.....	251
3. EL PACTO DE QINNISRIN/CHALCIS: LA COHABITACIÓN.....	264

4. LA ELITE MELQUITA COLABORACIONISTA: EL CASO DE DAMASCO.....	272
5. JERUSALÉN: CIUDAD SANTA DEL ISLAM.....	285
6. LOS PACTOS DE LAS CIUDADES DEL INTERIOR:	
6.1. Tiberíades.....	301
6.2. Heliópolis/ Ba ^c alabakk	303
6.3. Émesa/ im	305
6.4. Alepo.....	307
7. EL AVANCE ARABO-MUSULMÁN POR LA COSTA SIRIO-PALESTINA.....	309
7.1. Laodicea/ L iqiyya	312
7.2. Baladah.....	313
7.3. Cesarea Marítima.....	314
7.4. Trípoli	317
CAPÍTULO VI. COPTOS, MELQUITAS Y MUSULMANES DURANTE LA CONQUISTA ISLÁMICA DE EGIPTO	
1. ¿CONDominio ÁRABO-ROMANO SOBRE EGIPTO?	321
2. (RE)VISITANDO LA CONQUISTA ISLÁMICA DE EGIPTO.....	334
2.1. Babilonia/Babl n al-Fus t.....	337
2.2. Pacto de Alejandría.....	353
3. AL-MUQAWQAS Y LA CONQUISTA ISLÁMICA DE EGIPTO. UNA NUEVA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN.....	372
4. ELITES EGIPCIAS Y COLABORACIONISMO.....	377
CONCLUSIONES FINALES.....	393
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....	409
ANEXO	433
ANEXO II.....	438
ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	437
ΤΕΛΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	439
ÍNDICE.....	457