

ESCLAVITUD Y LIBERACIÓN EN LA FRONTERA

GIULIO CIPOLLONE
Universidad Gregoriana
Roma

INTRODUCCIÓN

La frontera es un concepto que significa muchas realidades con sentido análogo, tal vez contradictorio; piénsese en la frontera como lugar de paz y lugar de violencia.

De todas formas, la frontera se manifiesta como «tentación», ya que se tiene «ganas» de franquearla para «ver» lo que hay allí; y, por tanto, para poseer y enriquecerse por lo que no tenemos y se quiere aquí. De parecida manera, la frontera se manifiesta como situación «lejos de los centros de los poderes centrales» y en el «límite», de modo que se define como lugar de «mayor libertad» y de aventura. Se trata de un lugar donde se vive el «riesgo» de ósmosis, contagio, interinfluencias, confrontaciones de experiencias de enemistad y de convivencia feliz. Es un lugar más vulnerable, pero que ayuda a abrir el espíritu humano en una ósmosis revolucionaria de grupos distintos en la sangre, en la cultura, en la religión.

Evidentemente, el tema a tratar merece una clarificación y una delimitación, ya sea por el contenido, ya por su amplitud. En realidad, trataremos más de la cautividad, y a nadie le escapa la gran diferencia que existe entre

el concepto de cautividad y el de esclavitud¹. El tema será reducido a un período histórico particular, considerando también la frontera delimitada «entre quien»².

Será estudiado más ampliamente el tiempo que va desde las primeras y más representativas experiencias de cautividad y liberación hasta el 1187, año de la frustración «cósmica» cristiana y el tiempo de Saladino y de Inocencio III³, justamente considerando la historia de los cristianos y de los musulmanes, más acá y más allá de la frontera. Teniendo en cuenta esta delimitación, hay que añadir que la contribución se debe entender como no exhaustiva, sino solamente como evidenciación de algunas realidades y, como provocación para estudios más profundos⁴. Tratando de los fenóme-

¹ Ya hemos tenido ocasión de detenernos sobre el argumento: cf. CIPOLLONE, G.: *Cristianità-Islam: cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III, dopo 'il 1187'* (=Miscellanea Historiae Pontificiae 60), Roma 1992, 157 ss.

² La frontera es referencia ideal y aplicada en la práctica entre las varias contra partes; piénsese en la frontera más o menos visible, pero en todo caso realísima, entre los miembros de una misma familia, tribu o grupo, entre barrios de una misma ciudad, entre regiones, naciones que practican la misma religión.

³ A causa de mi campo de investigación, así como por la representatividad del tiempo y de los protagonistas que se examinan, en esta ponencia me refiero ampliamente a mi trabajo citado anteriormente en la nota 1.

⁴ El tema de la cautividad y de la liberación en la frontera se encuentra desperdigado en la bibliografía general referida a la frontera y, por lo habitual, se refiere a los siglos XIV-XVI, que superan ampliamente el ámbito específico de nuestro trabajo. De todos modos, es de evidente utilidad tener presente la siguiente bibliografía: ABEL, A.: «Dar al-harb», en *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-Paris 1965², 129-130; IDEM, «Dar Al-Islâm», en *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leiden-Paris 1965², 130-131; ABI-SAAB, G.: «La perennité des frontières en droit international», en *Relations internationales* 64 (1990) 341-349; ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, C.: «Los cautivos en la frontera entre Jaén y Granada», en *IV Coloquio de Historia medieval andaluza*, Almería 1988, 211-225; BALLADORE PALLIERI, G. - VISMARA, G.: *Acta pontificia juris gentium usque ad annum MCCIV*, Milano 1946; BAZZANA, A. - CUICHARD, P. - SENAC, Ph.: «La frontière dans l'Espagne médiévale», en *Castrum* 4 (=Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au moyen-âge), Roma-Madrid 1992, 35-59; BLAKE, G.H. - SCHOFIELD, R.N.: *Boundaries and State in the Middle East and North Africa*, Cambridgeshire 1987; BURNS, R.I.: The «Guidaticum» Safe-conduct in Medieval Arago-Catalonia: a Mini-institution for Muslims, Christians and Jews, en *Medieval Encounters* 1 (1995) 51-113; CABRERA, E.: «Cautivos cristianos en el reino de Granada durante la segunda mitad del siglo xv», en *IV Coloquio de Historia medieval andaluza*, Almería 1988, 227-236; CANARD, M.: «Da'wa», en *Encyclopédie de l'islam*, II, Leiden-Paris 1965², 173-176; CHABBI, J.: «Ribat», en *Encyclopédie de l'islam*, VIII, Leiden-Paris 1994², 510-523; CIPOLLONE, G.: «La frontera entre los creyentes y el "pasaporte" por servicio humanitario de los "trinitarios" redentores (1199)», en *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Lorca [...]; IDEM, «Intolérance, tolérance et la voie

nos vividos por creyentes cristianos y musulmanes, especialmente en el tiempo de las cruzadas, los fenómenos serán analizados como encuadrados en una fenomenología religiosa.

La frontera entre Granada y Castilla es solamente una porción de kilómetros entre los millares de kilómetros de frontera entre las tierras de la Cristiandad y del Islam, sin hablar de la frontera natural del Mediterráneo. Tratando el tema de la frontera en «escala grande», hablaremos de cautividad y de liberación en la frontera, es decir, no considerando la actividad corsaria o piratesca y consiguiente liberación, fruto de la actividad «particular» de exesas, alfaqueques o redentores, que trabajan a nivel de servicio particular y «a la ocurrencia», en el contexto de historia local. De igual modo, no podemos detenernos a hablar sobre los posibles pasos de la frontera que, de alguna manera, pueden tener relación con nuestro tema, como los pasos por razones de comercio, o de la interesante costumbre del *guidaticum*, u otras tantas. Trataremos, por lo tanto, nuestro tema, bajo una óptica supranacional y enmarcado como fenomenología religiosa, que es otra realidad de la experiencia colectiva de fe.

1. CAUTIVIDAD Y LIBERACIÓN; ESCLAVITUD Y EMANCIPACIÓN. CONCEPTOS CERCANOS Y DISTINTOS

La sensibilidad moderna en el campo de las ciencias históricas exige la sana metodología de leer los hechos según los diversos puntos de vista, y no solamente desde el punto de vista «adquirido» o contraído por el autor por

humanitaire (1187-1216)», en *18^e Congrès International des Sciences Historiques. Société pour l'Etude des Croisades et de l'Orient Latin* (Montréal, 27 de agosto-3 de septiembre, 1995); FERRER I MALLOL, M. T.: «Els redemptors de captius: mostolafs, eixees o alfaquecs (segles XII-XIII)», en *Medievalia* 9 (1990) 85-106; GARCÍA ANTÓN, J.: «La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos nazaríes», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcia 1987, I, 555-573; IDEM, «Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaríes», en *IV Coloquio de Historia medieval andaluza*, Almería 1988, 161-172; KONINGSVELD, P. S. van: «Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages», en *Islam and Christian-Muslim Relations* 6 (1995) 5-23; LACARRA, J. M.: «Les villes frontière dans l'Espagne des XI^e et XII^e s.», en *Le Moyen Age* 69 (1963) 205-222; MARÇAIS, G.: «Ribát», en *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leiden-París 1936, 1230-1233; RIZVI, S.A.A. - BURTON-PAGE, J.: «Habr», en *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leiden-París 1971², 184-208; TYAN, E.: «Djihad», en *Encyclopédie de l'Islam*, I, Leiden-París 1965², 551-553; VISMARA, G.: *Comunità e diritto internazionale* (=Scritti di storia giurídica 7), Milán 1989. Recientemente, en el Congreso de Lorca-Vera del mes de noviembre de 1994, se entrevieron aspectos de otros estudios sobre el tema de la frontera: etimología, vocabulario, convivencia y guerra, acogida y rechazo por quien está en la otra parte.

ser «hijo» de una determinada cultura⁵, frecuentemente tan circunscrita que se manifiesta como obtusamente impermeable. Intentaré, por tanto, una lectura, por así decir, sinóptica y «frente a frente»: desde el punto de vista cristiano y desde el punto de vista musulmán.

1.1. *Captivus y servus entre liberación y emancipación*

Nuestro período medieval es fruto de un milenio de «experiencia cristiana» que, pasando entre evoluciones e involuciones, respecto al esencial mensaje nuclear de Cristo, llegará a aquel «moderno entonces». Es un tiempo en el que la teología estaba en vía de sistematización y se nutría esencialmente de la aplicación bíblica; el derecho vigente era «canónico» y resentía fuertemente de la «romanidad» del derecho; el mundo cristiano era entendido y percibido como Cristiandad, resultado de un punto de llegada, de Iglesia minoría a Iglesia romana y, por tanto, Iglesia universal y, por tanto, Cristiandad⁶. Los papas, «vicarios de Cristo», actuando como árbitros de este mundo⁷, intentarán hacer revivir y continuar la «historia de Israel». El papa tendrá, cada vez más, la conciencia de ser el vértice absoluto del «mundo entero» y árbitro y mediador entre Dios y los hombres.

Hay que reconocer al ámbito del derecho la base primordial de la sistematización de la cautividad como fenómeno en su conjunto. En particular, en consideración de la asunción del derecho romano por parte de la Iglesia romana, que por varios pasajes entresacados de la *historia de siglos* enteros se convertirá en Cristiandad, el derecho vigente de los cristianos depende mucho de tal asunción. De ahí que sea considerado como necesario auxilio de lectura el hecho, diverso pero íntimamente unido, del regreso a la patria del cautivo y, por tanto, de aquel interés absoluto por el rescate/redención (*re(d)emer/re(a)dire*) de miembros de una ciudad bien definida e inmediatamente reconocible.

La experiencia de la cautividad de un propio miembro, hecha por el grupo, es un latigazo especialmente violento que revoluciona un estado ordenado de cosas y que inmediatamente provoca la atención por los dere-

⁵ La metodología que de ello se deriva se entiende felizmente como síntoma de otra cultura, evidentemente más predisposta y abierta al diálogo, a la tolerancia, a la aceptación de quien es «distinto» de nosotros.

⁶ Cf. *Cristianità-Islam* 54 ss., 81.

⁷ En manera del todo particular es justamente en Inocencio III en quien se encarna la idea y se manifiesta el rol de *vicariás Christi y arbiter mundi*.

chos del cautivo en la propia patria, y para el rescate, induciendo, respectivamente, a la tutela y a la realización. Ya se trate de un grupo: patria (ejército), familia natural, o institución jurídica. También la familia del pobre, *non-potens*, vivirá la experiencia del mismo latigazo. La angustia será más profunda y la experiencia de la frustración será total por la impotencia absoluta y el rescate imposible. En este imprevisto y repentino «tener que remangarse», notamos varios intereses y provocaciones y, por tanto, varias organizaciones. Algunas de éstas obran con el único interés por la fe en el propio Dios, fe tan amenazada en la experiencia del hermano en la fe, correligionario cautivo. Sin afán de lucro ni de ganancia alguna. Desde esta evidente interdependencia de reenvíos y mutuas referencias entre cautividad y liberación, tratamos conjuntamente de los dos fenómenos que, aunque sean distintos desde un punto de vista jurídico, se invocan incesantemente.

Tres situaciones son clásicas para expresar la condición humana de estar *bajo el poder de/en mano a*. La no libertad. Se puede estar bajo la dependencia:

- *del patrón*: esclavitud, servidumbre;
- *de la justicia*: custodia, cárcel (prisión), pena;
- *del enemigo*: cautividad, prisión.

En las tres situaciones se manifiesta la relación del deudor con respecto al acreedor y la actitud consiguiente de vigilancia, custodia y castigo. La última condición: el estar en mano al enemigo, expresa la *enemistad en acto*. La génesis de las tres situaciones y las causas que la han motivado, es lo que constituye *la diferencia*⁸.

Las fuentes y la literatura se manifiestan abundantes en torno al hecho de la esclavitud, *servitus*, distinto, pero unido, al hecho de la cautividad. Al contrario, las indicadas fuentes se manifiestan mucho menos abundantes en torno al hecho de la *captivitas*. La literatura en torno al encarcelado que «descuenta la pena» es abundante durante el tiempo posterior a nuestro período. Con frecuencia, además, en la literatura específica los dos primeros temas resultan sobrepuertos e incluso se confunden. Pero es evidente, de todos los modos, la gran diferencia que existe entre las dos categorías de siervos y de cautivos. La *captivitas* es muy distinta a la *servitus*. Los dos términos se encuentran, por lo demás, yuxtapuestos y a veces confundidos.

⁸ *Cristianità-Islam*, 156.

Una confusión que se aligera si se observa el común uso de términos para indicar la condición servil; lo que no ha estimulado la diferencia entre ellos. Y, sin embargo, la distinción entre los dos términos se impone y la diferencia es notable. Según el espacio permitido por los límites del trabajo, nos asomamos al ámbito de la etimología y de la filología para poner de relieve algunos puntos necesarios. Lo que más emerge entre los dos términos es que el término «cautividad» nos lleva enseguida a pensar en una *prueba de fuerza*, de violencia, que sustrae de un estado de orden y coloca en un estado de desorden; mientras que a propósito de la esclavitud o estado de esclavitud notamos que éste es concebido y vivido en un estado de orden. Para la cautividad se experimenta un conflicto violento; para la servidumbre se experimenta un estado no conflictual o violento, sino pacífico. La cautividad expresa la ruptura y el desorden que reclama un re-ordenamiento de la condición precedente a la experiencia de violencia. El estado de servidumbre o esclavitud no debe necesariamente ser re-ordenado a otro estado a él extraño. Como ya se ha indicado, *el cautivo está en manos de un enemigo; el siervo está en manos de un patrón*. El estado de cautividad y el de esclavitud se anuncian, por tanto, distintos. El tratamiento jurídico que de ello deriva es desigual, los eventuales criterios de rescate o emancipación son muy distintos. El margen de libertad visible en ellos, como fácilmente se puede intuir, están filtrados por la enemistad en acto o por el acuerdo en acto.

Entre las libertades que son frustradas en el caso de la cautividad se encuentran las de la ciudadanía, la familia, la religión, el pensamiento. Libertades éstas que no sufrían particulares vejaciones en el ámbito de la esclavitud. De ello nace también la urgencia de la intervención y aquel complejo de particulares atenciones que tienen la finalidad de recuperar el estado del cautivo y su regreso, *reditus*, y reinserción en la sociedad de la que había sido substraído como consecuencia de una prueba de fuerza y violencia física. Es cierto que el estado de cautividad es el que, a menor precio, mayormente abastece el mercado de la esclavitud, pero es una realidad que el cautivo debe ser subyugado hasta el grado más extremo para que se convierta en siervo. Lo que resulta relativamente fácil fuera de un contexto de pensamiento y de religión, significará un proceso de extrema pena, hasta el martirio, para los cautivos que no se dejen subyugar, domesticar, anular. Piénsese en la soprafacción total por parte del enemigo con aquella especie de cancelación y anulación de la intimidad de la persona que obliga al cerebro a renegar el pensamiento y la religión y, físicamente, la intimidad del cuerpo. Generalmente, a los vencidos, a los encadenados, se les regala

más violencia que piedad. Se está a disposición de un vencedor, enemigo religioso. Enemigo con el pretexto de la fe.

El punto de transición que se encuentra entre el estado de cautivo y la anulación y, por tanto, reducción y paso al estado de siervo, es decir, al momento de inclusión en el círculo de dependencia de servicio al patrón, sigue siendo un momento que escapa absolutamente a la percepción del historiador. Este momento, por un lado, exalta la diferencia entre cautividad y servidumbre, y por otro hace caer la barrera de distinción y absorbe en el ámbito de la esclavitud al cautivo que era «libre»: no domesticado. De hecho, el cautivo no puede servir, puede negarse, mientras que el siervo debe servir. El cautivo, aunque impotente y encadenado, no es siervo, no está dentro del sistema de los intereses del enemigo. El cautivo se manifiesta más «libre» que el esclavo. El cautivo no convive, no está sujeto, pese los golpes. El siervo es «cómplice». Los momentos de sometimiento se manifiestan en toda su dramática, y a veces trágica, dimensión de martirio, de confesión de las propias ideas, a no ser que una fe absoluta dará ánimo para un martirio «interminable», como la vida. El sometimiento, con mayor frecuencia, será considerado como acto de traición, de apostasía. Capitulación de la propia fe.

El derecho «canónico» resiente de la atención romana por el cautivo: el *postliminium*. El hecho de la condición del *captivus* que está en las manos del enemigo, provocó reacciones o contramedidas para hacer frente a aquel estado anómalo que lesionaba en realidad el *jus*, sobre todo en su esfera pública y después en la esfera privada. En torno a la práctica del *postliminium* podemos considerar que es la ciudadanía romana la que busca organizar una tutela de los derechos del cautivo, partiendo de los intereses que ha dejado en la patria. Hay más derecho público que privado aunque, como veremos, la evolución del primero va en favor natural de la evolución del segundo. Es tanto como decir que la intangibilidad de los bienes del cautivo quería expresar el respeto por los intereses del cautivo mismo.

El *postliminium* expresa una institución jurídica original, a través de la que se reconoce, según el derecho, el regreso del cautivo para una nueva atribución de los bienes perdidos con la captura. En realidad, la *spes*, esperanza del regreso del cautivo a casa, será el alma de la justicia que llevará a sus conciudadanos a salvaguardar los derechos, y no el considerar al cautivo como «muerto» para la ciudadanía perdida o traicionada. De la tutela de los derechos, a la tutela del cautivo⁹.

⁹ *Ibid.*, 162 ss.

1.2. *Asir y 'abd: en la voluntad de Alá*

La experiencia religiosa de la cautividad de un musulmán se revela, de modo insospechado, como *coincidencia religiosa*, con respecto a la experiencia de la cautividad cristiana, vivida en concreto por un fiel del Dios bíblico. Será el derecho quien indique alguna diferencia significativa entre las dos cautividades¹⁰. El motivo religioso, en efecto, produce y acompaña el fenómeno y permanece perenne tentación en ambas pruebas. Sufrir pacientemente por Dios, visto que se está en cautividad por su causa; o bien «no poder más» y no creer en la bondad de la cautividad por el propio Dios y, por tanto, renegar.

Más allá de la común religiosidad y de la idéntica frustración de estar en las manos del enemigo del propio Dios, vencedor, se notan algunas diferencias significativas en el ámbito religioso, substanciado en derecho, que regula las dos experiencias de encadenados.

La experiencia musulmana en nuestro período gozaba ya de más de cuatro siglos de experiencia vivida. Algunas características generales de la experiencia de la cautividad se anuncian diversas de las del ámbito cristiano. El estado de cautivo (*asir*), está íntimamente unido con el de esclavo/siervo (*'abd*) y no tiene la claridad del secular ajuar jurídico romano. El estado de cautividad está, por así decir, previsto como permanente propio como la tensión permanente al *yihad* islamizador. Ser musulmán (sometido) se pierde en el ámbito del total abandono y de la pasividad, porque es voluntad de Alá, a la que no se puede añadir o quitar nada.

Algunas reacciones en lo vivido, allí donde apoyan en la entretela del hombre en concreto, son prácticamente idénticas en las dos experiencias de cautividad: la cautividad en mano a un enemigo; la cautividad por el propio Dios; la cautividad en mano al enemigo del propio Dios. También las ocasiones en las que se habla de cautividad revelan diferencias y semejanzas: la primera se experimenta en referencia al mensaje ideal: evangélico o coránico; la segunda resulta evidente en el concreto.

La razón común, que se revela la más alta, para escribir de cautividad o de cautivos, es la caridad misericordiosa expresada con la limosna en el ámbito de la redención gratuita. En el contexto del derecho islámico, el interés de la comunidad prevalece sobre el interés del individuo. De hecho, existen normas claras que moderan y dirigen la limosna «obligatoria»; la

¹⁰ *Ibid.*, 253 ss.

individual será prevista solamente en la prioridad de aquella pública y en la compatibilidad con la misma. Se trata de limosna legal.

En el Corán se tiene en consideración casi exclusivamente la posibilidad de la victoria y, por tanto, la eventualidad de poner en cautividad a los enemigos. Esta realidad, si bien con enriquecimiento de la ejemplaridad de la vida del Profeta y de los *ahadit* permanece como un primordial reclamo más a la cautividad que hay que infligir más que sufrir. Nuestro período histórico, además, es un período de fulgurantes y temibles victorias musulmanas sobre los cristianos; lo que ha ofrecido un espacio relativamente modesto a la experiencia de la cautividad musulmana.

Desde el momento en que no se tiene un cotejo de un poderoso y determinante influjo externo sobre el Islam, después y más allá de la revelación del Corán, como por el contrario sucede con el influjo romano sobre la Iglesia primitiva, es necesario partir del mismo Corán como base para comprender la cautividad musulmana. El uso del vocabulario permitirá comprender las proximidades y distancias que existen entre cautividad y esclavitud musulmana y la cautividad como experiencia de total ausencia de libertad en mano a un enemigo.

En el Corán la voz *asir*, prisionero/cautivo, se encuentra solamente en cuatro ocasiones; en la sura de la Vaca (2,85), en la sura del Botín (8,67.70), en la sura del Hombre (76,8). En el Corán encontramos además el término *asara*: hacer prisionero, en la sura de la Coalición (33,26). Aún más: en la referencia a la *fida*, rescate, del cautivo, tenemos la posibilidad de mejor comprender el sentido musulmán del cautivo/cautividad, como en la sura de Mahoma (47,4).

Es una feliz oportunidad poder usar la compilación de Fahr al-Din al-Razí (1149-1209), uno de los más grandes teólogos comentaristas musulmanes, contemporáneo de Inocencio III y contemporáneo del tiempo de la toma de Jerusalén, de la tercera y de la cuarta cruzada. Se le considera como una autoridad, por tanto con mucha influencia, para leer la sensibilidad musulmana corriente en torno al vocabulario coránico de la cautividad. En una monumental obra *Al-tafsir al-Kabir: El gran comentario*¹¹, al-Razi cita las opiniones de varios comentaristas en torno a las voces que expresan conceptos de cautividad y cautivos. Los pasajes coránicos con: 2,85; 33,26; 47,4; 76,8.

¹¹ Obra monumental de 16 volúmenes en 32 tomos, El Cairo 1933 y Beirut 1981. El profesor M. Lagarde está preparando la edición del Index general del gran comentario coránico.

El término *asir*, cautivo, como presente en el Corán, se entiende en nuestro período, según el autorizado comentario de al-Razi, como: prisionero no musulmán en manos de musulmanes; esclavo de guerra: *mamluk*; el deudor; el prisionero, encarcelado musulmán en manos de musulmanes a causa de la pena de descontar por un anterior delito; la esposa respecto al marido. De los varios comentarios se observa que el vocablo cautivo es asumido en la sensibilidad y cultura musulmana como confuso o análogamente aplicado para designar conceptos que se expresan, de hecho, como los más diversos. En el Corán, la suposición y realidad del estado de cautividad se refiere al ámbito árabe y beduino; y se desarrolla entorno a la cautividad de enemigos en mano a un profeta musulmán; cautividad de enemigos de fe en mano musulmana; se presenta como éxito de la guerra. No se encuentra en el Corán, al menos de forma evidente, el estado de cautividad de un musulmán en manos a un enemigo de la propia religión; se prevé una cautividad «activa»: de imponer, no de padecer. El contexto coránico de la cautividad expresa y/o insinúa la cautividad como: fruto de la guerra, y ésta es vista en un dinamismo perenne, mientras haya adversarios; hecho que afecta a los enemigos vencidos y de resolver también a través de la liberación, según el líbero arbitrio del vencedor, interés dictado por los intereses del Islam; sinónimo de esclavitud entre los hermanos musulmanes. En este caso se recomienda un buen trato y la liberación.

Un contexto más general, pero no por ello menos eficaz, es el de la total sumisión que trascurre en todo el Corán y que, para nuestro tema, quiere indicar una aceptación de la condición de la cautividad como aceptación del plan de Dios. Una especie de resignación e inmovilismo ante la voluntad de Dios que habría podido querer diversamente y que, por el contrario, ha querido la cautividad para los cautivos. Es una privación de bienes porque Alá tiene la voluntad de dar bienes más grandes. Para comprender la cautividad musulmana hay que tener presente algunos absolutos de la cultura: fe, religión, comunidad, estado musulmán/islámico. Sobre todo que Alá es la causa primera y única de todo, fuera del cual no hay nada. Dios es todo. Más allá de él no existe nada. Esta realidad absoluta es el origen de una teodicea absoluta revelada en el Corán.

El término *asir* es captado en su significado análogo por los comentaristas y teólogos musulmanes. Se insinúa la posibilidad de la cuestión si la cautividad y servidumbre musulmanas son dos conceptos o bien una única expresión de un estado de no libertad previsto desde siempre en los planes de Dios y revelado en el Corán. Con la dependencia puntual del mismo Corán se ha desarrollado un vocabulario islámico al respecto, que ayuda a

la comprensión de la cautividad musulmana. Este vocabulario es expresión de teología, de derecho, de normativa práctica. Cae de todos los modos por su propio peso que la cautividad, por ser fruto de prueba de fuerza y de guerra, es objeto de interés particular justamente en el ámbito del derecho musulmán. Para alivio de la fluidez y analogía del término *asir*, notemos que éste no está presente en la *Encyclopédie de l'Islam*. Este término se encuentra solamente enunciado en la primera edición, mientras que en la segunda está ausente.

El término *'abd* ha sido utilizado en el árabe, en todas las épocas, como término corriente para referirse al esclavo. En el Corán es utilizado con frecuencia el término *raqaba*: cuello, nuca y, aún más frecuentemente, la perífrasis: *Ma malakat aymanukum (-hum)*, «ló que vuestras derechas poseen». De ahí el término adecuado para expresar la idea de persona subyugada (cuello y nuca) y poseída por la derecha (la mano de la fuerza) por el patrón que ejerce el dominio. El dominio sobre la persona subyugada ha sido expresado con varias formas verbales, más o menos afortunadas en el curso de la historia de la lengua árabe. Las varias zonas geográficas, los varios períodos históricos, las cualidades y el tipo de servicio de las personas dominadas, han influido en el formarse y en el establecerse de los varios términos adecuados para expresar la condición de poseído. Citamos las voces propuestas por R. Brunschvig en la *Encyclopédie de l'Islam*. *Mamlük*: esclavo, antiguo esclavo, esclavo del servicio militar; *fata*: muchacho, sirvo; *ghulám*: esclavo; *dyáriya*: esclava; *khádim*: mujer sierva, eunuco; *asir*: propiamente cautivo. Algunas otras voces ayudan a comprender la proximidad y/o distancia entre *'abd* y *asir*. *Riqq* viene a significar esclavitud; *'ubúdiyya*: esclavitud (derivado de *'abd*); *sayyid*: señor; *mawlá*: patrón; *málik*: propietario. El contrario de esclavo *hurr*: hombre de condición libre. La acción de reducir a la esclavitud se dice *istaraqqa*; la acción de capturar se expresa con *asara*. En lengua turca esclavo se dice *kul* o *bende*, en dependencia del persa, o *sir* (*asir*), en dependencia del árabe. La idea de sumisión (nuca o cuello) y en mano de la derecha (preso) está implícita, ya sea en el término *'abd*, ya en el término *asir*. También las fuentes del derecho musulmán, *fiqh*, nos muestran la cercanía del estado de servidumbre y de cautividad unificadas en el concepto de estado de dominio sufrido y/o infligido¹².

El derecho musulmán, en práctica, no reconoce más que una categoría de esclavos, aunque juega un rol de diferenciación ser esclavo musulmán o

¹² *Cristianità-Islam*, 260.

no musulmán. La esclavitud se alimenta de dos fuentes legítimas: el nacimiento en esclavitud o la captura como éxito bélico. En caso de guerra la esclavitud se aplica solamente a los vencidos no musulmanes, porque los musulmanes, incluso si pueden permanecer en estado de esclavitud, no pueden ser reducidos. En la práctica existe el esclavo musulmán, nacido esclavo o aquél que era ya esclavo al momento de su conversión al Islam. El interés islámico por la esclavitud es preeminente con respecto al interés por la cautividad. El cautivo enemigo es encuadrado en un derecho de guerra; el cautivo musulmán en mano del enemigo manifiesta, por así decir, una adquisición jurídica tardía. Imaginar a un musulmán vencido por un enemigo de Alá causaba dolor a un convencido pudor religioso.

El estudio del egipcio Ali Abd Elwahed¹³ ofrece material abundante y múltiples indicaciones sobre el estado musulmán de cautividad y de esclavitud. También en este caso, con frecuencia los dos hechos están unidos, superpuestos, y resultan a veces confusos precisamente por la lectura social de los hechos. De todos modos, se puede afirmar, desde el estudio, la distinción entre situaciones que generan la esclavitud en el momento del nacimiento y situaciones que generan las esclavitudes posteriores al nacimiento. Entre éstas, se notan para el mundo musulmán de nuestro período: el rapto, la acción de la ley, el dominio paterno, la alienación voluntaria, la guerra contra el extranjero, como única fuente de esclavitud para los musulmanes. La primera y la última situación expresan una prueba de fuerza violenta como causa de esclavitud que pasa por un estado de cautividad consiguiente a la acción de la captura; la última es fuente de esclavitud para los musulmanes de nuestro período junto, evidentemente, con la violencia «menuda» ejercida con la actividad de los piratas y corsarios.

El lenguaje de la cautividad del Islam distingue entre cautivos masculinos adultos y no débiles, cautivos masculinos no adultos, cautivos masculinos débiles, como los ancianos y enfermos, las mujeres. Ya el lenguaje hace referencia al derecho y a los principios religiosos del derecho musulmán. Con esta sensibilidad hay que comprender el sentido del lenguaje musulmán con respecto a la cautividad, pero debemos analizar con mayor profundidad el *asir* y el *'abd*, precisamente en dependencia de las minucias del derecho.

¹³ ALI ABD ELWAHED: *Contribution à una théorie sociologique de l'esclavage*, París, 1931. El estudio fue presentado como tesis doctoral en la Facultad de Letras de la Universidad de París.

2. «LA FRONTERA» CRISTIANO-ISLÁMICA UN HECHO PRIMERO DE CULTURA RELIGIOSA Y LUEGO PRÁCTICO. EXPERIENCIA Y LUGAR «DE CONTAGIO»

Si por cultura se entiende aquel complejo de valores que forman el patrimonio del individuo y de la sociedad, es evidente que el valor considerado «nuestro»: heredado, vivido y transmitido como tal, expresa «diferencias visibles» de otras culturas y patrimonios. Las diferencias, a su vez, exigen reserva, protección y enriquecimiento o conquista de espacios, por lo que las delimitaciones, antes, y la valla de espinas, más tarde, servirán para proteger y manifestar como «infranqueable».

En realidad, los valores más considerados por la sociedad cristiana o musulmana de nuestra época, son los de la tierra o territorio de la patria, de la ciudadanía, de la familia, pero alimentados y vividos como manifestaciones externas de un orden y ordenación religiosa. De aquí una especie de poder sacro que desde un monoteísmo absoluto, pasando a través de una teocracia igualmente absoluta y a través de una hierocracia que regulaba lo cotidiano, hacía de la tierra de Dios o de los confines de Dios un bien absoluto que había que proteger, defender y ampliar. En el fondo, se trata de uno o más poderes centrales que dirigían en el nombre de Dios hasta a los extremos confines de las fronteras. Pero la voz, tan lejana y con la presencia a un paso de creyentes con otro Dios, apenas llegaba y además se constataba que «los otros», declarados por el poder central como enemigos terribles y peligrosos, en el fondo eran «buena gente»¹⁴.

¹⁴ Es un hecho que el fenómeno de la frontera se apoya y se debe leer como realidad que produce y en la que se viven las más variadas e incluso contradictorias «experiencias de vida» que van desde la eliminación física hasta el enamoramiento y a las historias de amor; del rechazo a la convivencia; de la sospecha al festejar «juntos». Estudios puntuales que intentan leer la frontera como hecho «a medida de hombre» ponen en evidencia qué lejos está la ortodoxia religiosa de la práctica de la gente que «vive» en la frontera respecto a la que vive en los grandes centros donde los potentes del poder religioso-civil «hacen las leyes». Cf. ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, C.: «La consideración de la mujer en una sociedad de frontera», en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, II, Granada 1995, 669-686; ARIE, R.: «Contacts de civilisation et échanges culturels entre l'Espagne musulmane et l'Espagne chrétienne», en *Colloque International de Strasbourg-Mulhouse* (6-8 de octubre 1992) 8-20; CAFLISCH, L.: «Essai d'une typologie des frontières», en *Relations internationales* 63 (1990) 265-293; CORDERO TORRES, J.M.: *Fronteras hispánicas. Geografía e historia, diplomacia y administración*, Madrid 1960; DUROSELLE, J. de la: «La frontière dans le théorie et la stratégie militaires», en *Relations internationales* 63 (1990) 247-264; FLORY, M.: «Islam et droit international», en *l'Islam dans les relations internationales*, Paris 1986; FOUCHER, M.: *L'invention de la frontière*, Paris 1986; IDEM, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris 1988; GAUTHIER-DALCHE, J.: «L'Islam et Chrétienté en

«Estar al margen» significaba, por un lado, estar lejos del poder, roca fuerte central, y, por tanto, indefensos; por otra parte, significaba mayor libertad de pensamiento y de movimiento, aunque no fuese más que porque solamente quien está en frontera conoce bien y de cerca al, así llamado, enemigo.

La frontera se manifiesta, por tanto, como aquella condición psicológica y, por tanto, como aquel espacio mental y físico, tan predispuestos por naturaleza a la ósmosis, al contagio y a la fecundación. Se trata de una condición no tan ortodoxa y aséptica como la «pureza» de la centralidad del poder, pero rica de germen en terreno idóneo y particularmente fértil para la ósmosis y la fecundación. Se trata de un «lugar» naturalmente pre-dispuesto al «contagio» y por tanto a la fecundación cultural: intercambio y enriquecimiento. Una especie de intromisión de novedad que consiente recambio genético, porque existe la certeza aplicada de «otro grupo de sangre humana» que no dará «monstruos de perfección», sino excepcionales, «normales seres humanos». En efecto, una absoluta afinidad genética, a través del mismo grupo de sangre, da una doble certeza: la inmunidad al contagio, junto a una raza en vía de extinción.

2.1. *La religiosidad de la frontera: la frontera cerrada*

Dios, sea llamado Yahvéh o Alá, da la tierra en heredad a un grupo de creyentes. No solo: el mismo Dios, según las varias Palabras reveladas, induce y excita a una acción profético-misionera de expansión territorial como estrategia y signo de misionalidad y, consiguientemente, enriquecimiento del número de los fieles, y posterior tierra de Dios.

Hay que notar que Dios elige a un pueblo que se convierte en su pueblo; circunstanciado en una tierra bien delimitada y que se abre a una ulte-

Espagne au XII^e s: contribution à l'étude de la notion de frontière», en *Hespéris* 47 (1959) 183-217; PASTOR, R.: *Del Islam al Cristianismo: en las fronteras de dos formaciones sociales. Toledo en los siglos XI-XIII*, Barcelona 1975; RAFFESTIN, CL.: «La frontière comme représentation: discontinuité géographique et discontinuité idéologique», en *Relations internationales* 63 (1990) 295-303; REZA DJALILI, M.: «Territoire et frontière dans l'déologie islamiste contemporaine», en *Relations internationales* 63 (1990) 305-312; RODRÍGUEZ MOLINA, J.: «La frontera entre Granada y Jaén fuente de engrandecimiento para la nobleza (siglo XIV)», en *IV Coloquio de Historia medieval andaluza*, Almería 1988, 237-250; IDEM, «Relaciones pacíficas en la frontera de Granada con los reinos de Córdoba y Jaén», en *Revista del Centro Estudios históricos de Granada y su Reino*, Granada 1992, 81-128; SULLIVAN, R.E.: «The medieval Monk as Frontiersman», en *The Frontier: Comparative Studies*, II, Oklahoma 1979 (reimp. Great Yarmouth, 1994: *Christian Missionary Activity in the Early Middle Ages* VI).

rior expansión, precisamente como signo evidente del fiel entendimiento entre Dios y su pueblo con el respeto de la Alianza.

La alianza con el pueblo de Israel es iniciativa de Yahvéh¹⁵, que da el primer paso después de una primordial y perennemente previa infidelidad del pueblo. «He establecido mi alianza con ellos para darles la tierra de Canaán, tierra donde habitaron como extranjeros» (*Exodo* 6,4-7). Cuando la alianza se robustece en el interior de la intimidad entre Yahvéh y el pueblo elegido, éste se convierte en «su pueblo». Cuando la relación se abre hacia el exterior, Yahvéh asegura a su pueblo que será enemigo de sus enemigos. Serán aliados también de frente al enemigo: un enemigo común. Aliados, en cualquier caso. Yahvéh dará la victoria a su pueblo y éste entrará en posesión de las tierras de los enemigos. «Si tú escuchas su (del ángel) voz y cumples lo que te diré, seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios» (*Exodo*, 23,22).

En caso de que el pueblo sea infiel, Yahvéh quitará a su pueblo la tierra que él le había dado como heredad. «Tus riquezas y tus tesoros las dejaré en mano al saqueo, no como paso, por todos los pecados que has cometido en todos tus territorios. Te haré esclavo de tus enemigos en una tierra que no conoces» (*Jeremías* 15, 13-14). «Deberás quitar tu mano de la heredad que te había concedido. Te haré esclavo de tus enemigos en un país que no conoces, porque habéis encendido el fuego de mi ira, que arderá para siempre. Así dice el Señor» (*Jeremías* 17,4).

Con la experiencia histórica de Cristo y con la plenitud de la revelación, que supera ampliamente la estrecha visión territorial de la Antigua Alianza, fue un hecho y un deber el comprender y vivir el nuevo mensaje fundado sobre la universalidad de un solo pueblo de Dios.

Después del tiempo preconstantiniano de la Iglesia, ésta tendrá un territorio y, con él, la imprescindible referencia a la frontera. La sistematización teológica, la amplia reducción del derecho romano en derecho de la Iglesia, la misma utilización bíblica, resintieron de la clausura de un desarrollo dentro de la frontera. En la Iglesia, en resumidas cuentas, se vivirá con la certeza de fronteras, de límites territoriales, más allá de los que se sabe o se imagina que existen pueblos, no de la Iglesia, pueblos de no bautizados, de no sujetos al derecho eclesiástico vigente. Gente de fuera de «nuestro grupo». Después, la *ecclesia*, convertida en *christianitas*, tras haber sido comprendida como *romana* y *universalis*, tendrá, justamente en nues-

¹⁵ *Cristianitá-Islam*, 16 ss.

tro período, un enemigo identificado y potente, peligro inminente y terrible para toda la Cristiandad. Percepción adecuada para redescubrir la fe y la fidelidad comunes, el sentido de pertenencia a un pueblo, junto con el esfuerzo por reforzar la seguridad en las fronteras.

El Corán confirma algunas ideas que se encuentran en el Antiguo Testamento y contiene alguna alusión al Nuevo Testamento, pero de valor marginal para nuestro tema.

Aunque menos evidentemente, el Dios de los musulmanes transmite su plan de salvación basado en un pacto o alianza¹⁶. Será, de todos los modos, el dinamismo misionero el que impulsará hacia una revisión o engrandecimiento constante de las fronteras de Dios¹⁷. Podemos escribir que los fieles cristianos y musulmanes en nuestro período vivían la vida socio-político-económica en un contexto teologal que preveía, en dependencia de las palabras de Dios, una física gestión del territorio. El fiel del otro Dios, o infiel, tiene una connotación a-religiosa que legitima la acción de la sumisión del infiel a la fe en el propio Dios y, por tanto, una sistemática tensión de mutación-engrandecimiento de la frontera.

En realidad, la reflexión teológica musulmana y la subsiguiente elaboración histórica definirán la tierra según una doble territorialidad: *dar-al-islam* (tierra del Islám) y *dar-al-harb* (tierra de la guerra). Estos dos términos nos introducen en el contexto de la misionalidad o fuerza de expansión de los dos monoteísmo. Es tanto como decir que existen razones «permanentes» para sobrepasar y alargar las fronteras.

La provocación religiosa a la expansión y al anuncio del mensaje es absolutamente común al mundo cristiano y al islámico. Entre las posibles citaciones evangélicas o del Corán que expresan la obligación del anuncio se pueden indicar las siguientes: *Mateo* 28,18-20; *Marcos* 16,15-18; *Lucas* 24,47; *Hechos* 2,38-48. Por parte musulmana, particularmente la sura 9 (el Arrepentimiento) del período de Medina, expresa el sentido de una religiosidad de expansión, ligada a los dos principios de la divulgación del mensaje: hacerlo conocer y, por tanto, de la conversión. El bautismo o la profesión de fe son los signos visibles de la «conversión realizada». Naturalmente, la conversión de los «nuevos» fieles regalaba «nueva» tierra a Dios, ges-

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ *Ibid.*, 53 ss. *Matheteusate* y *da'wa* son dos referencias respectivas para el cristiano y el musulmán para una acción misionera querida por Dios para sus fieles, que además serán coreligionarios.

tionada por los centros de poder religioso. Una religiosidad tan obtusamente intolerante hacia las otras «religiones» como ávida para la expansión ligada a la política y ávida de acumular nuevos territorios. El pretexto religioso hace de testigo en el matrimonio entre la intolerancia y la ortodoxia y la cerrazón mental, dispuesta a la eliminación física de los creyentes en «otro» Dios. Desde aquí la «frontera de Dios» se convierte en clausura hermética e inviolable.

2.2. *La humanidad de la frontera: la frontera abierta*

La gente «con fe», pero no por esto absolutamente «religiosa» ha vivido la experiencia de la y en la frontera con otro ánimo diferente del de los dirigéntes de la cúpula del poder religioso o «civil-religioso».

Lejano días o meses de viaje de la sede del poder central, el creyente, que generalmente no sabía leer y escribir, se nutría de alguna citación bíblica o de la recitación diaria de versículos del Corán para «ponerse» ante Dios. La distancia, por tanto, de la «ortodoxia» vivida en la religión que se confrontaba con la ortopraxis del cotidiano, se unía necesariamente con la experiencia de la cercanía del enemigo religioso. Se hacía, por tanto, la experiencia de la obligación de ayudarse mutuamente y de confraternizar. Naturalmente, como hemos dicho, la frontera es un lugar de ósmosis y de fermento no aséptico y predisposto al contagio, y esto no siempre para mejorar y en favor «de la raza humana». De hecho, la experiencia del hacer mal, de la actividad de los corsarios de piratería o represalia, forman parte de la experiencia cotidiana que se despliega sobre centenares de kilómetros no siempre controlados y controlables.

Lo que de todos los modos queremos subrayar es la experiencia de humanidad, de buena convivencia, hasta la ayuda mutua que se da en el ambiente de frontera. Es tanto como decir que mientras más distantes se esté del poder religioso más se descubre el placer de sentirse bajo la mirada y en las manos de un mismo Dios. Es éste el caso de la gente «pobre», es decir, que «no puede» a causa del saber teológico o intelectual en general o a causa del poder contundente de las armas. Así, podemos ver gente de «otro credo» que confraterniza junta; el nacer historias de amor; la convivencia que llega a organizarse con finalidades humanitarias. En resumidas cuentas, la voz del mensaje del minarete recordará que existe Dios al creyente cristiano; como el sonido de las campanas de la otra parte recordará al musulmán que es tiempo de la oración, de la fiesta o del luto.

Es el lugar de la frontera física el que manifiesta más vistosamente el espacio de una libertad mental por el cual aquel alambre de espinas o aquellos kilómetros de tierra de nadie pierden valor y se demuestran insignificantes porque la frontera se percibe solamente como obstáculo físico y no como frontera mental. Esta percepción será un fenómeno e incentivo vital para hombres creyentes que, sin ser obtusamente religiosos, demuestran ser libres porque creen en un Dios único cuyos confines son más grandes que los señalados por las fronteras, y cuyo culto va más allá de las iglesias o de las mezquitas. Las historias de amor entre creyentes cristianos y musulmanes «obligados» a ser enemigos y a no superar la frontera de los poderes centrales religiosos, se revelan espacio mental de absoluto progreso para la raza humana.

3. EL CAUTIVO Y SU «PRIMER» PASO DE LA FRONTERA. «EL IR»

Entre las personas que atravesaban la frontera nos detenemos sobre una particular categoría de personas: aquellos que «yendo» la atraviesan como «libres» pero que regresando la atraviesan después de haber hecho la experiencia de la reducción a la impotencia y de la cautividad. Un regreso de la derrota, donde hombres y mujeres, aunque regresen «libres» ya nunca serán «los de una vez». Se sabe que existen hombres y mujeres que ya en el primer lugar atraviesan la frontera como cautivos, «presos» y reducidos a la impotencia dentro de la propia casa o en el propio callejón o sobre «tierra propia». Entre éstos se cuentan varias tipologías de cautivos: los que lo son a causa de incursiones, de brigandería, cabalgadas, piratería, actividad corsaria¹⁸. Pero éste es un discurso menos emblemático.

Aquí nos interesan particularmente los cautivos a causa de la guerra con motivo o pretexto religioso: cruzada o yihad, porque es la parte más conspicua entre los cautivos dichos, ya por el número y por tanto como fenómeno social, ya por ser fruto de guerra «religiosa» y por tanto, parte en causa en el atravesar la frontera religiosa como mandados por Dios y olvidados de Dios.

El «primer» paso viene a significar audacia y prueba de fuerza con la esperanza de la victoria, derrota del enemigo, expansión, conquista y por tanto botín y ganancia. Atravesar la frontera para ir a «otro» país, espe-

¹⁸ La bibliografía indicada en la nota 4 trata ampliamente de los cautivos hechos tales porque eran objeto de violencia dentro de los propios confines, en la propia tierra y, no raramente, en la propia casa.

cialmente si es de otra religión, o en propiedades ajenas, comportaba necesariamente una declaración de intención en el momento del pasar la frontera. Solamente el invasor o el ladrón o quien usa la fuerza violenta no declara la intención de su atravesar la frontera; lo hace comprender con los hechos. Especialmente si el invasor es religioso y tiene el «permiso/obligación» de invadir, recibido por el propio Dios. El tiene en sí y experimenta una especie de euforia de invasión. Tiene de su parte al mismo Dios. Esta sensibilidad es lúcida y hasta canonizada mediante sutilezas teológico-jurídicas, y se encuentra de modo extraordinario cuando el invasor es miembro de una «regular» expedición armada. De otro modo y con otro espesor, dicha sensibilidad se encuentra en el invasor que sufre la piratería o aquel complejo de acciones de molestia, represalias o alejamiento armado que se pueden reconducir al placer religioso de la licitud de la extradición con la bendita intuición de hacer un servicio al propio grupo religioso. El derecho de guerra definirá y ajustará el procedimiento de la «declaración» de guerra y del tiempo del armisticio o de la tregua y de la cesación de las actividades bélicas para los pactos o tratados o convenciones de paz.

3.1. *Sanctum iter; sancta via*

En el contexto del ir a matar o a hacer cautivos, o bien de ser matados o permanecer cautivos, siempre en relación con el paso de la frontera que delimita la propiedad de la tierra de Yahvéh y su pueblo con aquellos de Alá y su pueblo, van considerados con la *intención* o finalidad del atravesar, la *propaganda* y el lenguaje que incitan a «superar» la frontera y por tanto al estado de invasión o al encuentro más allá de la frontera, en territorio enemigo.

La guerra es la ocasión y la fuente principal de la cautividad. La guerra santa es la ocasión de la cautividad santa: sufrida en nombre de Dios. Del propio Dios. Es lucidísima percepción de la causa religiosa como la que más permite medir la globalidad del fenómeno. Por lo demás, cautividad y liberación en nombre de Dios inducen a escribir sobre la guerra en nombre de Dios, porque ésta es la fuente absolutamente más importante y más copiosa de la cautividad sufrida por Dios¹⁹. Sea la Cristiandad, sea el Islam, se refieren a Dios para hacer la guerra y para encadenar. El subrayado del aspecto religioso se cumple en el claro conocimiento de que los conceptos de Cristiandad y de Islam inducen fenomenologías que tienen en sí mismas el elemento divino y el elemento humano prácticamente indisolubles.

¹⁹ *Cristianità-Islam*, 73 su.

Una clara metáfora bíblica modera la historia de la guerra santa cristiana; mientras una sistemática dependencia coránica alimenta los ideales y sostiene las empresas de la guerra islámica. Las citaciones bíblicas alegadas por los cronistas y narradores de las cruzadas, así como las huellas bíblicas entre los predicadores, los teólogos y los propagandistas, atestiguan el ideal y sistemática referencia a la palabra de Dios para incitar a partir o ir a la otra parte de los límites de la tierra de la Cristiandad o del Islam. «Las citaciones bíblicas de la primera cruzada son pura retórica, pero es una retórica que no se encuentra más que allí»; más adelante la referencia bíblica se convertirá siempre en más pragmática. La profecía o los pasos escatológicos sostienen y alimentan el grito de júbilo y la celebración del triunfo predestinado. Jerusalén es el santuario como meta que define los contornos pragmáticos de la *peregrinatio* y del *bellum*. El uso de hechos bíblicos de la historia del pueblo de Israel permite un acercamiento con la historia de los cruzados. La marcha de éstos es como la marcha de los hebreos hacia la tierra prometida. Bernardo de Claraval cita la historia de los hebreos para justificar la cruzada y para explicar su derrota.

Esta marcha, este ir, es una «urgencia divina». Es Dios quien lo quiere, *Deus vult*. Es Dios quien quiere que se marche. Es Dios quien se pondrá como jefe y será el guía del viaje; mandará su ángel a guiar los pasos de sus fieles que van a la tierra del enemigo.

Las provocaciones al ir a tierra extranjera manifiestan intenciones variadas y complejas. Frecuentemente indescifrables. Es una enredadísima historia la de marchar para la guerra del Señor. Provocación religiosa o cálculo mundial, espíritu de caballería y de conquista, resolución de pendencias jurídicas por culpas que hay que descontar, espíritu de aventura, proyecto de mejorar las condiciones de «aquí abajo», fanatismo hasta el «placer» del martirio como resolución definitiva y gloriosa de la experiencia humana. No obstante, el tipo de propaganda para partir y su lenguaje iluminan sobre tal intención. Una intención propuesta «solamente» como santa. No se hará alusión a «otros» valores que empujan a partir ni al riesgo inglorioso de permanecer cautivos. La caridad empuja a la Cristiandad a ir a ayudar a los hermanos de Oriente vejados por los enemigos de Cristo. Esta misma caridad interrumpe la cadenas de las sangrientas luchas operadas y dirige en el sentido de la santidad la guerrera osadía cristiana.

La caridad induce a la protección de los peregrinos que no podían realizar el sueño de ir a la tierra de su Salvador: donde el Salvador ha nacido, ha sido crucificado, murió y resucitó. Es el *signum tau* el signo que se lleva sobre las espaldas y entre las espaldas, el que indica que se está señala-

do por el propio Dios. Se está dispuesto al sufrimiento, a todo tipo de sufrimiento *pro Christi nomine et pro sancti sepulchri via*. *Christi fides et Christi cultura* son los intereses que mueven a ir. El deseo de desnudamiento, la *renuncia de los bienes*, la peregrinación, son otras tantas exigencias de una religiosidad dispuesta a enormes sacrificios para ir, o para obedecer y marchar. Los *pauperes Christi* son los más cercanos al servicio de su rey y suponen más fácilmente la suerte de quien muere en el Señor. Una especie de soldadura que hace salir del pasado e introduce directamente en un clima escatológico, con desprecio religioso del presente, expresa la total dedicación a la voluntad del propio Dios.

La intención primera y última es en todo caso la de atravesar la frontera para la guerra santa; para hacer guerra a los enemigos del propio Dios. Los pretextos son múltiples y hasta contradictorios. Se va para liberar y para encadenar. La guerra es santa: la guerra es santa porque es de Dios; la guerra es santa porque es para Dios (nombre/reino/tierra); la guerra es santa porque es para los hermanos. Toda la empresa es santa, en la totalidad y en las partes: se marcha por Dios, se combate por Dios, se vence por Dios, se mata y se muere por Dios, se pone en cautividad y se permanece en cautividad por Dios. Hay que notar que Dios «marcha» con su pueblo, se coloca como jefe del ejército. Es Dios quien dirige «el ir». El es: *conductor et dominus; dux solus; dux et preambulus; dux et conductor; dux et protector; Christus dux; Christus director; Christus cooperator*. La expedición: viaje y empresa en tierra extranjera, son llamados: *sancta et Deo placita peregrinatio; certamen magnum, militia vel expeditio; expeditio christiana, expeditio Dei; familia Christi; expeditio Domini Iesu Christi, expeditio dominica, expeditio beata; expeditio sanctissima; iter sancti sepulcri; iter jherosolimitanum, via sancti sepulchri; opus Dei; opus Domini; negotium Christi*²⁰. Bernardo de Claraval se puede considerar como el más alto propagandista del marchar cruzado y del *bellum Domini*. Su tratado *Liber ad milites Templi. De laude novae militiae* fue escrito para exhortar a los compañeros de armas del maestro Ugo; es más, Bernardo, en previsión de que su libro no gustaría del todo a alguno, «*aut minime placeat, aut non sufficiat*», afirma que para él esto no tiene importancia: «*non tamen interest mea*». Bernardo es arrollador: «Marchad, pues, seguros, oh soldados, y con ánimo intrépido derrotad a los enemigos de la cruz de Cristo, en la seguridad de que ni la muerte ni la vida os podrán separar del amor de Dios, que se ha manifestado en Cristo, y en el momento del peligro repetíos a vosotros mismos: En la

²⁰ *Ibid.*, 90-93.

muerte y en la vida, pertenecemos al Señor. ¡Cómo regresarán llenos de gloria los vencedores del combate! ¡Cómo serán bienaventurados los que caigan como mártires en la batalla! ¡Alégrate, oh gallardo atleta, si sobrevives victorioso en el Señor; pero goza aún más lleno de exultancia y de seguridad si morirás y te unirás al Señor. En efecto, por cuanto rica de frutos sea ciertamente la existencia y exaltante la victoria, una santa muerte debe ser, con todo derecho, considerada aún más noble. Por lo demás, si son llamados «beatos los que mueren en el Señor», ¿no lo serán aún más los que mueren por el Señor? [...]

Verdaderamente los soldados de Cristo combaten tranquilamente las batallas de su Señor no temiendo para nada pecar cuando matan a los enemigos ni perder la vida, porque la muerte infligida o sufrida por Cristo no sólo no tiene nada de delito, sino que hace aún más dignos de gloria. En un caso y en otro, en efecto, o se conquista a Cristo o se conquista Cristo, el cual acepta con gusto la muerte del enemigo a título de reparación, pero aún más gustosamente se ofrece al soldado como consolación. Decía que el soldado de Cristo mata tranquilamente y muere con mayor tranquilidad. Se ayuda a si mismo si muere, a Cristo si mata [...]

Además, cuando mata a un malhechor, no debe ser considerado como homicida sino un malicida, es decir, un vengador de Cristo de frente a quienes cumplen el mal y defensor de los cristianos. Y cuando viene asesinado se debe afirmar que no ha muerto, sino que ha conseguido su finalidad. La muerte, por tanto, que conmina, es una ganancia para Cristo; la que sufre, una ganancia para él. Con ocasión de la muerte de un pagano, el cristiano se gloria en cuanto Cristo viene glorificado; con ocasión de la muerte de un cristiano, se hace manifiesta la liberalidad del Soberano, porque llama al soldado para ofrecerle la recompensa²¹.

De cualquier modo, no es poca importancia la constatación de que la palabra *captivi* esté del todo ausente en el tratado de Bernardo; ni una sola vez es mencionada. ¿Pudor, o miedo de atemorizar a los *milites*? En realidad, la finalidad del tratado era exhortar a los luchadores cristianos y desde luego que la perspectiva de la cautividad era la peor para infundir ánimo. Una eventualidad-certeza sobre la que era mejor callar. En el complejo de las razones que forman la sensibilidad del tiempo y sus límites, se encuentra en Bernardo un visceral amor por Cristo y por sus intereses y, en la

²¹ CLAIRVAUX, Bernardo de: *Liber ad milites Templi*, en PL 182, 921-936; en *Trattati*, dir. F. Gastaldelli, I, Milano 1984, 441.

propaganda escrita de la guerra por Cristo, las voces más frecuentes son lucro, vida, victoria, muerte como ganancia o victoria. La muerte introduce en la gloria. Ni siquiera una palabra sobre la cautividad; pero es que la cautividad no introduce en la gloria. Lleva al calvario.

Santos lugares y Tierra Santa son ocasión bíblica para la guerra. Aun en la insuprimible relación entre el cristiano y la Tierra Santa, se observa un resbalamiento: se va a Tierra Santa por devoción, para ayudar a los hermanos, para liberarla. Se irá también con el único fin de liberar a los cautivos. Los efectos de la guerra se hacían sentir cada vez más.

3.2. *Fi sabil Allah*

Para el Islam, los confines de estado son los confines de Dios. Los confines de Dios son inalcanzables o, mejor, tienden a extenderse en vista de confines-no confines. Se trata de una esencial e irreversible tensión (*yihad*) por conseguir la islamización universal. Cuando todos los hombres serán creyentes sometidos voluntarios de Alá.

El *yihad* islámico es principio ideal y dirección práctica entrelazados directamente en el concepto mismo de Dios. De aquí que el *yihad* sea un principio vital para todo musulmán sometido a Alá y deriva de un principio inspirador luminoso y certísimo como lo es el mismo Dios. Podemos escribir de *yihad* como de un poderoso impulso incesante e irreversible hacia la islamización: la personal y la de quien no es *muslim* (musulmán, sometido a Alá). Es tensión universal de sumisión a Alá. Se parte, se debe partir con esta intención que es intención y estrategia de Alá. El musulmán es un combatiente por naturaleza, por voluntad de Alá. El *yihad* deriva en su complejo ideal y práctico directamente del Corán y es una forma suya de sumisión y de ascensión, el primer pensamiento de los verdaderos creyentes y, entre estos, particularmente de los más practicantes, de las personas más pías y religiosas. No será mera causalidad, como veremos, que el partido pietista y los hombres de religión sean quienes más reclaman, exigen y propagan el *yihad* contra el enemigo. El movimiento de los partidos, especialmente pietista y de los hombres de religión, tiene gran influjo en la propaganda de sensibilización musulmana hacia el *yihad*. El ambiente sunita se revela en los hechos, el más predisposto hacia tal sensibilidad y hacia su propaganda. El *yihad* se conduce sobre la vía de Dios²².

²² *Cristianità-Islam*, 106 ss.

Buscando en las fuentes musulmanas, aparecen dos interesantes anotaciones. La utilización y la frecuencia de las citaciones coránicas demuestran que el *yihad* fue fundado sobre el Corán. De esta dependencia se encuentra en las fuentes una gramática y un lenguaje sintáctico convenientes para enunciar la santidad del *yihad*.

Los cronistas, los historiadores, los varios compiladores y los propagandistas musulmanes se sirven, y no podría ser de otra manera, de versículos coránicos para traducir, comentar y explicar eventos bélicos. Particularmente los victoriosos. Entre las muchas posibles citaciones se podrá considerar la de la sura de la Araña 29.69 (3.º mecano): «Dios altísimo ha dicho: Nosotros dirigiremos sobre nuestros caminos a quienes lucharán por nuestra causa, y Dios está con aquellos que se esfuerzan por hacer el bien». Baha al-Din²³ propone las dos citas ya que trata del ardor de Saladino en el combatir por la causa de Dios y de su capacidad de soportar y de sus esfuerzos por merecer el favor de Dios. Algunos temas sobre la pertenencia del *yihad* a Alá son más frecuentes en las fuentes y más representativos porque contienen en sí los posibles matices que expresan tal pertenencia a Alá. La vía es de Dios, se combate por la causa de Dios. Solamente Dios puede salvar; Dios da la victoria. Dios ayuda y da la victoria a los musulmanes. Les bendice, Dios no ayuda a los enemigos y les derrota. Les maldice.

Es Imad al-Din el autor que, tal vez más que ningún otro, utiliza la forma *vía de Dios*. La vía así resulta: buena, directa, pura; al respecto encontramos los siguientes sintagmas: vía buena y pura; la vía derecha; la vía de Dios; qué evidentes son las vías del Islam; la vía de Alá. La causa es de Dios²⁴.

Siguiendo a Abu Sama, compilador de *Los dos jardines*, Saladino respondía así a quien le pedía conceder un reposo en medio de las prácticas de la guerra: «Es Dios quien nos ha ordenado someter la tierra; es para nosotros un deber obedecerle y dedicarnos a la guerra santa; es él quien nos hará patrones de este país. Incluso si todas las naciones del mundo se aliasen contra nosotros, invocaremos la ayuda de Dios y combatiremos sin tener en cuenta el número de nuestros enemigos»²⁵. En una carta de Saladino

²³ BAHÁ AL-DÍN IBN SADDAD: *Anecdotes et beaux traits de la vie du sultan Yousof*, en RHC. Hor., III, 26.

²⁴ IMÁD AL-DÍN: *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, trad. de H. Massé, Paris 1972, 140, 184, 103, 237, 388, 422, 432.

²⁵ ABÚ SAMÁ: *Le livre des deux jardins. Histoire des deux régnes, celui de Nour ed-Din et celui de Salah ed-Din*, en RHC. Hor., IV, 363.

enviada a Malik-al 'Adil se lee: «Los infieles han violado la cuna y el refugio del islamismo, han profanado nuestro santuario [...] Purifiquemos, pues, la tierra de estos hombres que la deshonran; purifiquemos el aire del aire que ellos respiran y que sean destinados a morir»²⁶. Se podrían tener presentes otras expresiones: «El monoteísmo avanzaba contra la Trinidad; durante aquella noche, el Islam hizo frente a los infieles, el monoteísmo combatía contra la Trinidad; la Unidad divina combatía contra la Trinidad, la verdadera fe combatía la impiedad; la guerra santa es en honor del islamismo»²⁷.

Los comentarios a las empresas de Saladino en la literatura islámica en torno a los hechos del 1187 y el lenguaje de Inocencio III empujan «a ir». Este papa escribiera sobre: *iter; iter peregrinationis; iter Domini; ierosolimitanum iter; Jerosoliman adire; sancta peregrinatio; labor itineris/peregrinationis; pium opus/necessarium; visitatio*²⁸.

Es interesante notar cómo al interior de la cultura religiosa cristiana y musulmana exista el imperativo «divino», o presuntamente referido a Dios, de «invadir» el territorio que no es de Dios. *Iter, viagium, expeditio, peregrinatio, visitatio*, en el fondo, junto con el *sabil* musulmán significan un atravesar, un pasar más allá «*trans*»: *transire, transfretare*. Es un ir como *progressio*, pero vivido como *trans-gressio*. Hay que preguntarse si este atravesar la frontera no haya sido también una «*transgresión*» de licitud postulado por la frontera mental tan abierta que se remanda a los confines de un Dios único, por tanto sin confines, y del respeto por todos los creyentes en un solo Dios. Aunque llamado con otro nombre. Fragilidad y exaltación de las religiones proféticas: el «deber ir» para ampliar el «rayo de acción» del «propio Dios».

4. EL CAUTIVO Y SU «SEGUNDO» ATRAVESAR LA FRONTERA. «EL REGRESAR»

Hemos observado que no hay «propaganda e incentivo» para permanecer encadenado en la otra parte, más allá de la frontera, en la tierra que no es de nuestro Dios, en las manos del enemigo de nuestro Dios.

Tras la euforia y el fanatismo «por ir» a la otra parte, se tiene solamente el deseo supremo de «volver a casa». «Dar marcha atrás». Escapando.

²⁶ *Idem, en Bibliothèque des Croisades*, de J.F. Michaud, IV, 187.

²⁷ Imád al-Dín y Ibn al-Atír, como citados en *Cristianita-Islam*, 113-114.

²⁸ *Cristianità-Islam*, 144 .

Nuestra reflexión sobre el cautivo y el estado de cautividad más allá de la frontera, nos llevará a hacer algunas consideraciones sobre las varias dimensiones de una «derrota» bética. Piénsese en la experiencia de la captura y del ser reducidos a la impotencia y en las manos de un enemigo y éste religioso. Piénsese en todo el espesor religioso y mundial de la experiencia del cautivo, a las relaciones interrumpidas con la propia sociedad-comunidad-familia. Piénsese en los intereses sobre el cautivo encuadrado como parte del botín producto de una victoria de guerra santa. Piénsese, en fin, en el derecho elaborado en una sociedad de creyentes, que llegará hasta extremas y elaboradas valoraciones sobre la «cosa». El cautivo será valorado y considerado justamente en base a «su valor».

Debemos por tanto reducir la amplitud de nuestra reflexión a la suprema sensibilidad del cautivo que quiere salir, escapar, volver a cruzar la frontera para regresar a la propia tierra, entre la propia gente.

El cautivo tiene la experiencia extrema y la vive en la propia carne, de estar en mano a un enemigo del propio Dios. Vencedor. Más allá por tanto de la frustración de la derrota y las dudas sobre la «potencia» del propio Dios, experimenta «en soledad» el haber tocado el fondo de tal impotencia. Debe organizarse «por su cuenta» e intentar reconquistar la libertad.

4.1. *La cautividad cristiana: las vías de salida*

El cautivo vive en perspectiva de liberación. No ve, no suena otra cosa. Está dispuesto a todo con tal de regresar a casa. Más allá del alistarse en el «ejército de Dios», de la comunidad de correligionarios, de la religión, de las palabras del papa, la propaganda a la que «había creído». Solamente quiere volver a casa. El hecho de la solidaridad será un medio con frecuencia desatendido y frustrante, sobre el que no se puede contar. Si se verifica, será un hecho de gratuidad. Ciertamente, aludimos a la masa copiosa de cautivos «de poco valor» y que no podían auto rescatarse: la casi totalidad.

En el complejo fenómeno de la cautividad, se distinguen claramente tres fases: la captura, la prisión y el fin de la cautividad. Hemos observado cómo con la captura comience generalmente el estado de cautividad; y como la prisión exprese un estado anómalo y penoso en la vida de un creyente que es cautivo por el propio Dios. En estas dos fases, los influjos de la fe religiosa dirigen necesariamente las acciones-reacciones del capturado-cautivo. Es en la tensión hacia la libertad y en los proyectos por conseguirla donde la fe religiosa puede faltar por un entusiasmo mortificado por la indiferencia de los hermanos en la fe y por lo insoportable que resulta la

postración de la mente y del corazón, acompañada por la brutalidad de los tormentos físicos.

El fin de la cautividad cristiana, o vía de salida del infierno, se puede realizar de varios modos. A veces se reconquista la libertad sin ninguna mediación de terceras personas; en otros casos es necesaria la colaboración de personas que ayuden al cautivo, de otro modo incapaz, para salir de su estado de postración y de sufrimientos. Teniendo presente la elección de una de estas dos posibilidades como preámbulo al proyecto de readquirir la libertad, habremos individuado cuatro posibilidades de liberación o vías de salida hacia la libertad²⁹. La *fuga* representa la vía de salida sin mediación, unida solamente a la fuerza de desesperación del cautivo, que ha perdido la esperanza de ser liberado y, por tanto, la paciencia y el espíritu de soportación. Esta vía de salida supone un riesgo altísimo, en el caso de que falle; la pena capital sería la alternativa rápida a una muerte lenta tras una vida penosísima. Otra vía de salida sin mediación, que el cautivo puede elegir con toda comodidad, sin riesgo y con el inmediato efecto del cese de los sufrimientos, es el *renegar* la propia fe, que puede tener las señas de la publicidad a través de la abjuración y la *apostasía*. Otra posibilidad para salir de la cautividad es la de la *liberación violenta* a mano armada, con prueba de fuerza colectiva, por ejemplo del ejército de los correligionarios, o bien con ataque armado de uno o algunos hermanos de religión. La cuarta posibilidad consiste en la *redención* y *rescate* que se puede efectuar por los cautivos ricos, sin mediación, por tanto a través del auto rescate o, en la extragrande mayoría de los casos, a través de la mediación de terceras personas. La modalidad de la redención es doble. El cautivo es rescatado mediante el pago de una suma de dinero, o bien realizando el cambio con los cautivos de religión enemiga, en las manos de los cristianos o procurados por los redentores.

La apostasía y la liberación desarmada son las vías de salida que más que otras dependen de un preciso e ineludible cotejo de caridad solidaria a causa de la fe en el propio Dios, o de la falta de ésta.

El momento culmen antes de la apostasía es la pérdida de la esperanza de ser rescatados, liberados y reconducidos en la propia patria/familia/casa. Como en otros casos, es en el pobre en quien se añade dolor a dolor y a veces, como en nuestro caso, infamia al dolor. Quien no puede auto rescatarse y quien había perdido o nunca tenido esperanza de liberación era el

²⁹ *Ibid.*, 223 ss.

sujeto más frágil y por tanto más predispuesto a pasar a la parte del enemigo.

La tentación y el hecho de pasar a las filas del enemigo son fenómenos que siguen los mismos pasos que la historia de la enemistad y de la guerra. Desde siempre. Es cierto, sin embargo, que cuando falta la razón religiosa en la enemistad y en la guerra, el combatiente que pasa a la parte del enemigo es sencillamente desertor y traidor. Este soldado, traidor en un ámbito de guerra no religiosa, será apóstata en el contexto de guerra religiosa. De traidor a apóstata. Es mucho peor. Hemos visto que la condición de la cautividad en mano al enemigo del Dios de los cristianos alcanza vértices de sufrimiento al límite de lo humano: insoportables justamente porque la absoluta falta de respeto del enemigo vencedor desencadena el entretelido y las resistencias de la fe. Ahora pues, el modo para salir de esta situación, humanamente menos arriesgada y sin mediación de tipo alguno, es la de renegar, esto es, pasar a las filas del enemigo del propio Dios, por tanto, renegándolo. El cautivo está dispuesto a todo con tal de escapar y de poder atravesar nuevamente la frontera.

Algunas veces, por la experiencia tenida y por la esperanza perdida, y cansado de sufrir por el propio Dios o por la política de expedición militar atribuida al propio Dios, permanece más allá de la frontera. Tendrá otros hermanos. Rehará su vida; pero llamará a su Dios con otro nombre, le rezará con otras oraciones.

4.2. *La cautividad musulmana. Las vías de salida*

Es lúcida consideración la de «ver» al hombre o a la mujer cautivos que, más allá de la religiosidad del propio grupo, se organiza para escapar. Encontramos las mismas provocaciones y estrategias para escapar, sea para el cautivo musulmán³⁰, sea para el cristiano, como hemos dicho.

La tentación primordial y omnipresente para todo cautivo era la de escapar, de salir de su estado de postración total. Hacía falta buscar absolutamente una solución liberadora de una situación insostenible. En el estado de cautividad, los sentimientos de esperanza y desesperación se alternan; y se sustancia la tentación siempre más insistente de la «inmediata» vía de salida.

Una vía de salida no inmediata, que ha suscitado amplio interés jurídico, es la de la fuga. Para los eruditos musulmanes, la fuga se permite, pero

³⁰ *Ibid.*, 290 ss.

no se manda, porque no existe «servicio militar» del mismo modo que no se presta un particular juramento antes de iniciar una expedición militar. El combatiente musulmán será sencillamente registrado para una futura eventual determinación de las cuotas del botín. Otra vía de salida inmediata consistía en el «saltar a la otra parte», abandonando (renegando) la sensibilidad religiosa y la cultura de la sociedad que acompañaban al cautivo desde su nacimiento. Se cambia «ser»: no se es más «lo que se era antes». Un salto que comprometía la conciencia. Una experiencia inalcanzable para quien no la viviese en primera persona. Más allá de la vía inmediata y rápida de la apostasía, y de aquella arriesgadísima de la fuga, gestionadas privadamente por el cautivo, existían las vías mediadas de liberación, a través de la fuerza o en modo no violento y contractual, a través de la redención, pagando, por tanto, para readquirir la libertad, o realizando un intercambio entre cautivos de opuesta religión.

El estado de cautividad implica en sí toda la idea de un estado de sufrimiento, de humillación, que se rechaza aceptar como perenne e irreversible. En primer lugar, el cautivo intenta, por tanto espera, salir de aquel estado. Con frecuencia, es verdad, al intento y a la esperanza sucede la resignación, el no esperar más. De igual modo espera, en otro grado, la sociedad de la familia, de los ciudadanos, de los compatriotas o de los co-religionarios; a veces la sociedad de amigos desconocidos y desinteresados se esfuerzan para rescatar al cautivo y restituirlo al estado de libertad. Es frecuente el rescate por motivo de lucro por parte de los comerciantes que vuelven a vender a mitad de precio al cautivo o lo liberan a medias, quitándole de las manos de un patrón no enemigo en un estado igualmente pobre y penoso, pero en el que, tal vez, algunos principios de dignidad y de libertad son respetados. Piénsese en el derecho de expresar el culto de la propia religión. Estas consideraciones preliminares sobre la redención musulmana son vistosamente semejantes y aplicables a la misma situación-reacción del ámbito cristiano. Lo que las diferencia es el concepto religioso-socio-económico-político de la comunidad musulmana respecto a la idea de comunidad cristiana, también ella con matices religioso-socio-económico-políticos, pero con diversa solidez de implantación funcional.

La comunidad musulmana está ya estructurada y definida en el Corán. Es expresión de Dios, y es en Dios el tipo de comunidad coránica: *umma* musulmana. La comunidad cristiana está basada en un presupuesto evangélico que tiene en el Amor Trinitario su prototipo; pero no tiene en la Palabra de Dios su concreto implante jurídico que exprese la dimensión socio-económico-política. De aquí el diferente punto de mira redentor de

los cautivos correligionarios aunque, en la práctica, los dos grupos se moverán de modo muy parecido, en algún caso idéntico, en la empresa redentora, el cautivo musulmán interpela físicamente, con un derecho religioso, su *umma* para ser rescatado, en todo tiempo. El cautivo cristiano, en nuestro período, de igual modo interpelaba a su comunidad, pero mientras que la *umma* estaba obligada en base al Corán y del erario público para la obra de la redención, la Cristiandad estaba obligada por el mensaje: una obligación que dejaba «jurídicamente libres». En concreto, la Cristiandad podía interesarse y/o no interesarse del problema. No había «evidente» vínculo jurídico de comprometerse en la redención, sino compromiso moral.

El dolor es de quien lo padece, de modo que está más allá de la «justicia» reclamada por Dios: Biblia y Corán, y la necesaria solidaridad de la comunidad de los correligionarios, los cautivos deberán buscar «con los propios medios» salir de la prisión y atravesar de nuevo la frontera. Tal vez con la única fuerza de la desesperación.

La frontera se revela así como un paso que se ha manifestado inútil y frustrante, allá donde se había atravesado para alargar los confines de la tierra del propio Dios y, por el contrario, se vuelve a trozos en el espíritu y en el cuerpo. Hay que preguntarse quién ha «construido» la frontera y si vale la pena tenerla en pie en nombre de Dios. Quién sabe si Dios no tiene nada que ver, y una conciencia solamente humana, no religiosa, permitirá vivir «libremente», sin frontera, porque no logra ya ver «enemigos en nombre de Dios».

5. ESCENARIOS Y PÁGINAS DE HISTORIA. LA EXPERIENCIA VIVIDA EN LA PROPIA CARNE

Nos referimos particularmente a alguna página que ilustra la cautividad de la otra parte de la frontera, y al deseo de liberación, con frecuencia no despachado, de los cautivos que tenían los ojos puestos en esta otra parte de la frontera. De donde habían venido libres o ya conducidos con cadenas a causa de las correrías pequeñas y menudas pero que, no por ello, causaban menos lutos y sufrimientos. Se trata de páginas propuestas con el único intento de ejemplaridad, evidentemente no exhaustiva.

Intentemos reducir nuestra consideración a algún hecho solamente, sea porque la documentación que trata de la relación cautivo-frontera durante nuestro período no es abundante, sea porque ya en otro lugar³¹ hemos

³¹ Cf. las referencias hechas en las notas 1 y 4.

tratado de los Trinitarios como la primera organización internacional de la Cristiandad nacida para la liberación de los cautivos y evidentemente de su pasaporte internacional a causa de la obra humanitaria de la liberación.

Va dicho enseguida que los cautivos a causa de la empresa bélica eran encuadrados en un contexto de estrategia guerrera. Por esta razón los cautivos podían ser «amontonados» hacia la frontera para una rápida venta o cambio, o bien especialmente en el caso de cautivos importantes, eran llevados más al interior por el enemigo vencedor a causa de su alto precio y, por tanto, como bien que había que proteger. Los otros eran un bien «en rebajas».

5.1. *La frontera del Lamas-sú*

Ya antes del tiempo de la guerra total, en tiempo de las cruzadas, existen enfrentamientos entre cristianos de Oriente y musulmanes y, por tanto, cautivos e historia de rescate. Junto a las orillas del Lamas-sú³² los musulmanes y los bizantinos han procedido con frecuencia al intercambio de cautivos para volver a obtener, cada una de las partes, los propios cautivos. El primero de estos rescates tuvo lugar en el 189-190/805, cuando reinaba el califa al-Rasúd y el emperador Nicéforo I. Toda la operación del intercambio fue confiada a un eunuco del califa Abu Sulayman. A continuación, el Lamas-sú fue parte del territorio bizantino, de modo que los intercambios de cautivos musulmanes y bizantinos se hacían en otro lugar. La importancia del período y la continuidad de las operaciones de intercambio hacen del Lamas-sú una especie de lugar de redención³³. Para ilustrar este puesto de frontera y de redención, indicamos las cifras de doce redenciones efectuadas en aproximadamente 150 años. 189/804 (08.12); 3.700 cautivos; 12 días de tratativas. 192/807 (06.11); más de 2.500 cautivos hombres y mujeres, 7 días de tratativas. Al-muharram 231/845 (07.09); 4.362 (4.047) cautivos hombres y mujeres; 10 días de tratativas con una cláusula: «Quien no reconoce la doctrina oficial debe permanecer en manos de los bizantinos». Sawwal, 241/855 (22.05); 2200 cautivos (200 hombres, 100 mujeres); 7 días de tratativas. Safar, 246/860 (28.03); 2.367 cautivos hombres y mujeres; 7 días de tratativas. Sa'ban, 283/896 (19.02); 2.495 cautivos hombres y mujeres (3.000 hombres); 10 días de tratativas³⁴.

³² Cf. *Lamas-sú*, en *Encyclopédie de l'Islam*, V (1986) 651.

³³ Siguiendo *Le livre de l'avertissement de la révision*, de Mas'udi, trad. de B. Carra de Vaxu, Paris 1896, 255-261.

³⁴ Cf. MAS 'UDI: *Les prairies d'or*, trad. C. Barbier de Meynrad, Paris 1874, 224 (ed. rev. y corr., Paris 1962-1971), el número de los cautivos sería de 1495.

Du -l-qāda, 292/904 (13.11); 1.155 cautivos; 4 días de tratativas. Sawal, 295/907 (12.10); 2.842 cautivos hombres y mujeres; en el 292 fueron liberados 1.154 (rescate de la perfidia) mientras en el rescate definitivo del 295 fueron liberados 2.842 prisioneros. Los años de las redenciones, al igual que el número de los prisioneros varía según los autores musulmanes que hablan de los hechos. Rabi' al-ajir, 395/917 (24.06); 3.336 cautivos hombres y mujeres; 8 días de tratativas. Rayab, 313/925 (29.03); 3.983 cautivos hombres y mujeres; 19 días de tratativas. Du-l-hiyya, 326/937 (08.11); 6.300 cautivos permanecieron en cautividad pero fueron liberados a continuación en pequeños grupos. Rabi al-awwal, 335/946 (02.08); 2.482 cautivos hombres y mujeres; 230 permanecieron en cautividad.

5.2. 1187 Jerusalén; 1212 Las Navas de Tolosa

En 1187 los cristianos, sin cruzar fronteras, se encontraron «automáticamente» cautivos y extranjeros en «su» tierra y en su Tierra Santa; la *tierra de Cristo*, porque se había vuelto *tierra de Alá*, del Islam y de los musulmanes.

Aunque los hechos de Jerusalén sobrepasan con mucho y por muchas razones a los hechos de 1212 en Las Navas de Tolosa, les unimos para referir la más prestigiosa conquista musulmana y el más glorioso hecho bélico para la armada cristiana, en el período tomado en consideración.

El año 583/1187 es un año de gravísimo luto cristiano que culmina con la toma de Jerusalén y, por el contrario, de grandísima alegría para el Islam. Además de la toma de Jerusalén, son millares los cristianos que permanecieron cautivos en las manos de los musulmanes. Estas dos referencias de cautividad cristiana: Jerusalén y los cautivos, son la causa del luto de la entera Cristiandad.

Los terribles meses de julio y agosto causaron lutos y cautividad a los cristianos en número extraordinario e impresionante. «Cien mil miscrentes cayeron en nuestras manos», según la estimación de Imad al-Din³⁵. «El Islam pedía Jerusalén como esposa» y con esta intención se iban preparando para los cristianos otros lutos y cautividades. El estado de ánimo de los musulmanes estaba tan lleno de celo religioso guerrero que, con tal de tomar Jerusalén, estaban dispuestos a morir antes que permanecer en esclavitud. Jerusalén fue tomada por el Islam de manos de Saladino y su ejército el 2 de octubre de 1187. Los que entre los cristianos no pudieron pagar el

³⁵ IMAD AL-DIN: *Conquête*, 38.

derecho fijado para el salva conducto eran unos quince mil y fueron reducidos a la condición de esclavos. Los hombres, que eran unos siete mil, se habituaron a una humillación a la que no estaban preparados y «las manos de la cautividad se los repartían, dispersándolos». Se contaron ocho mil entre mujeres y niños divididos entre los musulmanes «y sus lágrimas hicieron felices a los grandes del Estado». Es Alá quien ha apresurado la perdición de esta tropeja impía de los Francos «a través del asesinato y de la cautividad».

Después de 1187 la Cristiandad entera, en su conjunto, no tenía una organización supranacional, y en su nombre, para la liberación de los cautivos. Será con los Trinitarios (1198), nacidos y organizados en el norte de Francia, cerca de París, cuando la Cristiandad tendrá, por así decir, una especie de Cruz Roja internacional. Pero esta organización no podía llegar a la liberación de todos los cautivos de «guerra santa», por la amplitud de las necesidades y por evidentes intereses políticos, evidentemente no intereses de caridad cristiana.

El 4 de febrero de 1212 el papa escribe a Alfonso de Castilla bendiciendo su voluntad de abrir hostilidades bélicas contra los sarracenos, con una declaración prevista para el día de la Trinidad siguiente.

En tiempos de Inocencio III, de todos los modos, los cristianos, en cuanto podían, hacían cautivos a los sarracenos. Hemos escrito que las victorias cristianas contra los sarracenos son menos numerosas que las derrotas, de modo que la historia de la cautividad musulmana en las manos de los cristianos parece menos consistente que la cristiana en manos de los musulmanes, y hemos visto un tiempo de armisticio que coincide con el pontificado de nuestro papa. Es una renombrada excepción el año 1212. Es el año altamente celebrado por la famosa victoria de los cristianos sobre los sarracenos en Las Navas de Tolosa. Para la declaración de la guerra anunciada para la octava de Pentecostés, se hizo una solemne procesión en Roma con súplica general el miércoles de la octava de Pentecostés, 16 de mayo³⁶. Según la relación del rey de Castilla a Inocencio III³⁷, la victoria cristiana se obtuvo por milagro «*et sic bellum Domini a solo Domino et per solum Dominum est felicitar consummatum*». Siempre según la relación del rey, habrían sido matados 100.000 sarracenos y 184.000 caballeros, sin contar los miembros de la infantería, habrían sido hechos cautivos. Del ejército

³⁶ Cf. Pl. 216, 698-699.

³⁷ *Ibid.*, 699-703, n. 182.

cristiano habrían sido matados apenas 25/30 soldados. En la persecución tras los sarracenos, los cristianos pudieron alcanzarles y derrotarles en Ubeda, donde mataron a 60.000 y algunos fueron llevados como cautivos «*ad servitium christianorum et monasteriorum que sura in Marchia reparanda*». Inocencio III, el 26 de octubre³⁸, dirigiéndose al rey de Castilla, dice haber leído en público sus cartas durante la acción de gracias: «*Litteras legi coram universa multitudine facientes, et ore proprio exponentes easdem*».

Los cautivos los encontraremos subdivididos, separados. Conducidos a otros lugares y puestos a disposición de la voluntad del enemigo vencedor. Por un lado serán llevados a Damasco y Alejandría, por otro serán «reciclados» especialmente como mano de obra para los asentamientos de poder cristiano del tiempo, incluyendo evidentemente las diócesis, las abadías y las fundaciones dirigidas por el clero.

Quien permanecía cautivo de una parte, continuaba teniendo los ojos puestos en la otra parte de la frontera, hasta la extinción de la esperanza.

En el tratado de septiembre de 1192³⁹ entre Saladino y Ricardo Corazón de León no se hará mención de los millares de cautivos. La estrategia de la guerra es más importante que la suerte de las personas. ¿Qué puede importar la vida de un cautivo? No será una casualidad que millares de cautivos permanezcan en manos del respectivo enemigo vencedor: yaciendo, amontonados como mercancía que se pudre, pero que quizá podrá todavía servir.

Es sorprendente que la parte más noble de un botín de guerra, hombres, mujeres, niños, sea tan poco considerada. Pero existía, y tal vez aún existe, una razón. Si el interés humano está fuertemente tentado por el poder, sea religioso, sea político o de lucro, nos podemos preguntar qué puede interesar la impotencia de un cautivo que será potente solo para el servicio que podrá ofrecer y por el valor que significaba en la economía de la guerra. No importa que el servicio sea intelectual: habilidad administrativa, conocimiento de las lenguas, dominio técnico-científico; o bien manual, unido a la fuerza física; o también sexual, unido a la posibilidad de dar placer al patrón. Las mujeres, además, tenían poderes estacionales, entre los cuales estaba el poder nutrir a los niños de pecho. Se comprende así el hecho que un caballo o un camello, incluso un halcón para la caza o una paloma adiestrada eran intercambiados por más precio que un cautivo. Un

³⁸ *Ibid.*, 703-704, n. 183; cf. 943, n. 153; *Cristianità-Islam*, 534-536, doc. n. 43.

³⁹ *Cristianità-Islam*, 289.

par de sandalias ha sido el equivalente de un cautivo cristiano. De aquí también la consideración que el interés por el cautivo sea generalmente jurídico; expresa de hecho, de modo violento y estable, la lesión entre dos partes contendientes y, en base al número de los detenidos, indica la proporción de fuerza entre la parte vencedora y la parte vencida.

¿Quién podía interesarse por la presa? Los intereses son varios: desde los más nobles hasta los más mezquinos. Piénsese en el interés de la familia; de los príncipes por los cautivos notables; de los comerciantes por la presa útil y comerciable; de los redentores que actúan solamente por rescatar a los hermanos en la fe. Humanitarismo y desinterés de lucro eran la única esperanza de liberación, especialmente para el pobre que no podía auto rescatarse y se revelaba como «mercancía no interesante».

5.3. *Los cautivos «del otro lado del mar» escriben al papa*

¿Quién mejor que el *Vicarius Christi y arbiter mundi* podía hacer volver a casa con las velas de los barcos en el sentido contrario al viaje de la *sancta expeditio*? Lejos de casa, de la patria: derrotados y encadenados.

Como aún se podrá constatar en 1218⁴⁰, los cristianos cautivos en Alejandría eran decenas de millares y habían perdido la libertad desde hacía ya 20 años, particularmente en 1187, con ocasión de la batalla de Hittin y de la capitulación de Jerusalén. El hecho, además, de que entre las cláusulas del tratado de tregua entre Saladino y Ricardo Corazón de León, renovado en varias ocasiones sucesivas, no hubiese ninguna alusión a los cautivos cristianos o musulmanes, certifica que cada una de las partes ha preferido tenerse los propios prisioneros. Inocencio III pone de relieve algunas consideraciones sobre el estado de cautividad cristiana sufrida a manos del enemigo musulmán. El patriarca y los cautivos cristianos se encontraban en medio de una nación depravada y perversa; los cristianos, cautivos por el nombre de Cristo, están sujetos a los sarracenos; los cristianos sufren por el nombre de Cristo, los cautivos cristianos se ven afligidos por varias tribulaciones; el patriarca se halla implicado en esta situación penosa *«te angit angustia et scandalum sepe urit»*; Dios no permitirá pruebas superiores a las fuerzas. El papa exalta la función de padre y pastor que no cesa de exhortar a la paciencia *«ne in tribulationibus ipsi deficiant»*. La consolación, la solidaridad y el ánimo reposan sobre base bíblica. Lo que es propio es la referencia nueva y repetida a los sufrimientos de los cautivos cristianos en las

⁴⁰ *Bibliothèque des Croisades*, IV, 417.

manos de los sarracenos «*pro Christi nomine*»⁴¹, respecto a la demás correspondencia consoladora. De igual modo, la cautividad musulmana sufrida en las manos de los cristianos, tiene una clara referencia al ámbito de la propia fe y de la propia religión; a la voluntad de Alá. Alá de ningún modo olvidará en el día del juicio a quien se presentará ante él encadenado: el ángel no le hará preguntas.

Además de la experiencia del grupo de redentores Trinitarios, es en el mes de enero de 1212 cuando encontramos el más alto y evidente interés de Inocencio III por la suerte de los cautivos y por su liberación. En el espacio de una semana salen de la cancelaría tres cartas, las tres motivadas por el grave problema de los cautivos cristianos en las manos de los sarracenos⁴².

La primera carta es del 13 de enero y es dirigida a Alberto Avegrado, patriarca de Jerusalén, ligado a la sede apostólica (1202-1212); la segunda es del 18 de enero y es dirigida a Nicolás, patriarca de Alejandría; la tercera es del 19 de enero y es dirigida a todos los cautivos «*in Alexandria et Baylonia constitutis*». La carta destinada a los cautivos es la tercera en orden cronológico. En ella comunica lo que se puede deducir de las dos misivas a los patriarcas ya indicados. Se añade una invitación directa a abstenerse de acciones dignas de ser reprobadas. No conocemos en detalle los terribles sufrimientos de los cautivos cristianos de los que el papa era tenido al corriente por diversos canales de información y sobre todo por la carta del patriarca de Alejandría y por la de los mismos cautivos. El hecho es que las cartas respiran dolor y miseria. De esta primera consideración, las otras dos que inmediatamente derivan son el peligro de la apostasía, y en un plano preciso y de gran facilidad para la redención. El peligro de perder la esperanza de ser liberados, junto con la violencia física, inducen a salir del estado de cautividad también mediante la apostasía. Va indicado que se trata de millares de cautivos cristianos con el inmediato riesgo de que una vez cambiada la religión y/o apostatado, entraban a formar parte de las fuerzas efectivas y activas para el ejército musulmán. La fe, por encima de todo, es ciertamente un hecho importante; el hecho más noble que actúa de fondo a toda la historia de la cautividad y de la liberación. El hecho de que se proponga una solución por parte de los mismos cautivos significa que el

⁴¹ Recientemente (6-8 de octubre de 1995), se celebró un congreso centrado en el tema del sufrimiento *pro fide Christi*, organizado por los Trinitarios de la Provincia de España Sur, en colaboración con la Facultad de Teología de la Universidad de Granada.

⁴² *Cristianità-Islam*, 376-385, 529-534, doc. n. 40-42.

problema era enorme y que, aun pudiendo resolverse fácilmente más allá del camino de la pura caridad, del auto rescate, del comercio por lucro o del intercambio por evidentes intereses político militares, los cautivos saben de los demás cautivos musulmanes en las manos de los cristianos y proponen el simple intercambio de la gente sencilla: que vale poco; se trataba de intercambiar a aquéllos de poco valor. Con tal fin es solicitada la intervención de la sede apostólica para que, considerada la factibilidad, se mueva a quien tenga el deber, para que actúe el cambio. Ciertamente, como ha sido fácil de suponer, las personas más adecuadas iban buscadas en el ámbito de los potentes príncipes o de los potentes del ejército: los Templarios y los Hospitalarios que, por lo demás, eran religiosos a todos los efectos y considerados por los mismos cautivos como personas adecuadas para el intercambio ya que tenían en las manos cautivos sarracenos. Los cristianos cautivos se contentan de poco, partiendo de la finalidad/rescate de no apostatar. Harían los mismos servicios que ahora hacen a los infieles una vez que sean cautivos de los cristianos. A cambio se esperaban el mismo trato que los cristianos reservaban a los infieles. Como fácilmente se puede ver, se trata de una lógica que, más allá de los postulados de la fe, se apoya en un elemental criterio de agibilidad humana, allá donde los intereses de las partes no son lesionados: es más, de por sí, serían en todo caso agilizados para el reintegrar de fuerzas de servicio más fiables y seguras a causa de la misma religión de los patrones. Pero los cautivos cristianos eran bautizados, hermanos y protegidos por el mismo derecho que vinculaba a los potentes. El papa se esfuerza por convencer con la ayuda de las citaciones bíblicas, con el temor del infierno en el caso de que no fuesen liberados los hermanos cristianos, porque entonces ni siquiera Cristo les liberaría de las penas eternas. El papa hace alusión a la excepción jurídica de poder enajenar los bienes de la Iglesia precisamente para la redención de los cautivos. Al mismo tiempo, percibe el riesgo de una justicia personal, de intereses privados, de mayor interés por los bienes que por las personas, con preferencia por las *traditiones hominum* y dejando a parte la ley de Dios. Hay que pensar que tales tradiciones hayan evolucionado y se hayan consolidado fuera del derecho canónico, justamente en torno a la repartición del botín de guerra. Inocencio III, sin medios términos, admite la posibilidad de que por interés se pueda obviar la liberación de los hermanos de fe. En realidad, existían algunos evidentes riesgos por los propios intereses, a no ser que se hubiese realizado el intercambio. En efecto, los cautivos cristianos habrían podido reclamar una «total» libertad recuperando el estado de libertad de que gozaban como soldados cristianos; habrían podido intentar volver a la

patria; habrían podido pretender un trato de hermanos como no eran en realidad no de vencidos; habrían podido recurrir al derecho canónico para dirimir cuestiones y disputas en torno a los propios bienes acumulados en el campamento y/o dejados en la patria; habrían podido pretender que se reconstituyera el núcleo familiar. En suma, un cautivo sobre el que no se podía descargar «todo el dominio» del vencedor. Para gloria de Dios. Del cautivo vencido se podía coger todo; del hermano de religión, no. En breve, existía el riesgo que el intercambio pudiese anular el estado de vencido del cautivo y reintegrarlo a pleno título en la propia sociedad, en la propia comunidad de fieles unidos por la misma fe. Es interesante la disponibilidad, real y/o del momento, de los cautivos y la posible legítima cautela y desconfianza de los príncipes y de los religiosos-militares cristianos. Según Inocencio III, los que, aun pudiendo, no quieren realizar el intercambio, son considerados como *transgressores*. Como veremos, pese a esta decidida posición del papa, su voluntad producirá poco efecto si incluso después de su muerte se encontrarán millares de cautivos cristianos en mano de los sarracenos.

CONCLUSIÓN

Estas notas conclusivas se presentan como provocación para nuestros días: es decir que el fenómeno de la frontera y barrera mental se manifiesta como «nuestra tarea hoy día» y como labor que requiere solución. Además, esta provocación sirve para que no seamos críticos tan severos del pasado, puesto que hoy (1995) se hace «lo mismo» que en el pasado.

El ámbito del tema se ha revelado verdaderamente enorme, ya sea por la amplitud, ya por las profundas implicaciones. Hemos tenido que circunscribirlo en límites estrechos que ciertamente mortifican la riqueza del tema. Por haber planteado la reflexión desde la frontera, la cautividad y la liberación en tiempo de guerra santa, hemos tenido que substraer los mismos fenómenos cuando se encuentran más menudos, aun cuando sean de duración de siglos, como los de la represalia, la piratería, las cabaldagas y otros semejantes, pero fuera del contexto de la guerra santa.

En todo caso, es cierto que el placer religioso de hacer mal al enemigo religioso se apoya en religiosidad y/o pretextos religiosos, sean cristianos, sean musulmanes.

Hemos substraído a la reflexión también todo el ir y volver a causa de los redentores/ liberadores que en modo organizado a nivel de Cristiandad

entera como los «Trinitarios» redentores, o desorganizado y personal, han marcado un incesante atravesar la frontera con finalidad puramente humanitaria o de comercio y lucro.

Lo que ha emergido es el fenómeno de la experiencia eufórica, fanática y altanera de cuando se atraviesa la frontera porque Dios lo quiere o con el pretexto religioso de alargar los confines de la tierra de Dios y, por tanto, cambiar las fronteras más allá. De igual modo, hemos aludido a la experiencia miserable de salir de la propia tierra ya encadenados por la violencia sufrida en casa propia.

En los dos casos: el primero de implicaciones internacionales y el otro con contornos, por así llamar, geográficos y de territorio de ayuntamiento o de «térmico» de tierra, hemos subrayado cómo el cautivo no desea otra cosa que escapar de las manos del enemigo, escapar y volver a casa, atravesando la frontera en camino de regreso. El cautivo, más allá de la frontera, en tierra extranjera, propiedad de otro Dios, experimenta la burla en el espíritu y el atropello físico en el cuerpo. El sometimiento es total ya que el cautivo está a merced del enemigo religioso. El cautivo está así dispuesto a todo, incluso a «cambiar» religión con tal de poner fin a penas insoporables.

Hemos tenido modo de referirnos también a la frontera como ideal y providencial lugar de ósmosis y contagio de culturas. De modo que la frontera se revela como lugar fecundo y fértil de «nueva cultura» para un recambio de humanidad bajo los ojos de un único Dios, que una ceguera religiosa habría excluido y condenado de modo intolerante citando nada menos que palabras de Dios, teologías y derechos públicos y privados.

Nos encontramos en un momento en el que cada vez más se dan necesariamente traspases de cultura, contagios de fe y rechazos de religiosidad, de modo que el año 1995, proclamado y reconocido como «Año de la tolerancia» por Organismos Internacionales altamente representativos, induce a la reflexión. Es éste el tiempo del final del milenio, en el que se invoca la tolerancia y en el que hay que contar aún con fundamentalismos religiosos dispuestos a la eliminación física. Ojalá que las páginas de la historia que evidencien la inutilidad de las barreras y de las fronteras con las víctimas inútiles de la «violencia religiosa» hagan cada vez más a los creyentes monoteístas inhábiles para la violencia por motivos o pretextos religiosos.