

SENSACIONES BIZANTINAS: LAS DOS CAÍDAS DE JERUSALÉN EN LA LITERATURA DEL SIGLO VII

RESUMEN: La región siria, palestina y egipcia conoció durante el siglo VII, y especialmente en su primera mitad, el dominio de tres poderes políticos distintos, el bizantino, el persa y el islámico. Tanto el persa como el islámico conquistaron la emblemática ciudad de Jerusalén. En esta ocasión se intenta determinar cómo la sucesiva pérdida de soberanía cristiana sobre ésta, primero a manos de los persas, después a manos de los sucesores de Mahoma, dos poderes con religiones distintas a la cristiana, fue sentida y percibida por la población cristiana de esas áreas bizantinas.

PALABRAS CLAVE: Jerusalén, Persia, Islam, Conquista, Miedo, Religión.

ABSTRACT: In the VIIth century and in the first part of it, the syrian, palestinian and egyptian areas were under three sucesive political rules: the byzantine, the persian and the islamic ones. Both the last ones have had dominion over the representative city of Jerusalem. Through the literary sources of that century, we try to determine how these two non-christian rules were confronted by the christians inhabitants living in these regions. These are the Byzantine sensations.

KEY-WORDS: Jerusalem, Persia, Islam, Conquest, Fear, Religion.

El miedo a los destructores fenómenos naturales que eran, y son, los terremotos, plagas de langosta y pulsaciones de peste, y el terror que provocaban las invasiones de los enemigos del Imperio, ávaros y eslavos, persas y árabes, son sensaciones claramente perceptibles en la literatura bizantina del siglo VII; así es expresamente indicado por conocidas figuras

literarias de aquella época, siendo la reflexión de Jorge de Pisidia –miedo al enemigo bárbaro y extranjero, miedo a los fenómenos naturales– tan sólo uno de los múltiples ejemplos que nos hablan de esa sensación bizantina¹. Esa sensación real de pánico y de terror sólo es transmitida de un modo claro y eficaz por los que viven directamente los acontecimientos que los provocan y que aún están frescos en su memoria; así, considero que es claramente perceptible en los relatos que se han preservado sobre la conquista islámica de las tierras orientales del Imperio pero que, a su vez, también recogen la narración de la última invasión persa del territorio bizantino.

Las dos pérdidas de soberanía del Imperio sobre la ciudad de Jerusalén, que ocurren en 614 a manos de los persas y en 638 a manos de los árabes respectivamente, articularán mi análisis debido a que, aunque desde el punto de vista eminentemente estratégico Jerusalén no debía ser la ciudad bizantina más importante perdida a manos enemigas, sí lo debía ser desde un punto de vista ideológico o mental dado su innegable carácter de Ciudad Santa para la Cristiandad². Debo indicar, antes de comenzar mi análisis, que no es mi intención detenerme únicamente en la consideración de cuáles creyeron los bizantinos que habían sido las causas que provocaron esas invasiones, pues aquellas han sido bien determinadas por numerosos investigadores; como es sabido, la población del Imperio cree o necesita creer que son los pecados de naturaleza sexual o de índole teológico-dogmática cometidos por el pueblo o, más frecuentemente, por sus dirigentes, los que han causado estas conquistas que, consecuentemente, son vistas como la forma a través de la cual Dios materializa el castigo que su pueblo merece³.

Para comprender si ambas conquistas de Jerusalén, la persa y la árabe, fueron consideradas igualmente terribles por los hombres que estuvieron más cercanos a los acontecimientos y si éstos generaron un similar clima de pesimismo y de incertidumbre futura es necesario, ante todo, conocer cómo

¹ Georg. Pisid., *In Bonum patricium* vv. 91-100. Vid. A. KAZHDAN, «Fear», *ODB*, vol. II, Oxford 1991, pp. 780-782, y cf. G. DAGRON, «Quand la terre tremble», *T&M* 8 (1981) 87-103.

² Cf. J. PRAWER, «Christian attitudes towards Jerusalem in the Early Middle Ages», J. PRAWER & H. BEN-SHAMMAI eds., *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638-1099*, Nueva York 1996, pp. 311-348.

³ Un ejemplo evidente es Theod. Sync., *Analecta Avarica (Homilia) X* (ed. L. STERNBACH, Cracovia 1990, pp. 297-365), quien expresamente afirma que el cerco ávaro-persa de 626 sobre Constantinopla se debió a los pecados de los hombres públicos. Vid. S. BROCK, «Syriac view of emergent Islam», en: G. H. A. JUYNBOLL (ED.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville 1982, pp. 10-11 y W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Standford 1997, pp. 303-304, entre otros muchos.

relatan la primera pérdida de soberanía sobre Jerusalén aquellos que no llegaron a conocer la invasión árabe, para posteriormente, y sin pretensión de exhaustividad en ningún caso, compararlo con el ánimo que reflejan los autores que sufrieron la segunda conquista de Jerusalén, la duradera conquista islámica⁴.

Ante la llegada al poder del usurpador Focas, en 602, tras la deposición y muerte del emperador Mauricio, el persa Cosroes II inició una campaña militar en la que, en el transcurso de algo más de dos décadas, penetró profundamente en territorio romano oriental. Anatolia, Siria, Palestina y Egipto conocieron su gobierno: Antioquía cayó en 613, Jerusalén en 614 y Alejandría en 619. La población cristiana, romana-bizantina, de aquellas zonas conocía bien al persa, al sasánida, el gran enemigo del Imperio desde su posicionamiento en aquellos lugares; conocía sus tácticas, sus incursiones, su costumbre de capturar y deportar a territorio sasánida. No podía sorprenderles ese avance, aunque sí causó sorpresa, alarma y temor su cercanía a y posterior conquista de Jerusalén. Son innumerables las referencias literarias orientales –griegas, siríacas, coptas, armenias– a estas guerras romano-persas de los siglos VI y VII⁵, y en todas ellas está presente la primera pérdida de soberanía romana sobre Jerusalén –en favor de los persas; todos mencionan las masacres por ellos cometidas, el “robo” de la Santa Cruz, principal signo cristiano custodiado en esa ciudad, y el inmediato traslado de esa magna reliquia a tierra sasánida–⁶. Lógicamente, la diversa época de redacción de esas obras condiciona el modo en que se transmite el sentir de la población del Oriente romano respecto a esta pérdida; por ello son muy notables las diferencias que encontramos entre las obras redactadas cuando aún la Ciudad Santa y la Santa Cruz continúan en manos persas respecto a las que han sido compuestas inmediatamente después de su recu-

⁴ Vid. para las fuentes griegas relativas al Islam, D. J. CONSTANTELOS, «The Moslem Conquest of the Near East as revealed in the greek sources of the seventh and eighth centuries», *Byzantion* XLII (1972) 327-338, que las compara con los textos árabes sobre la conquista.

⁵ Es muy útil consultar J. HOWARD-JOHNSTON, «Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622-630», *War in History* 6, 1 (1999) 1-7, pues allí se encuentran todas las referencias a fuentes y bibliografía sobre el particular; también C. FOSS, «The Persians in the Roman Near East (602-630 A. D.)», *JRAS* 3, 13, 2 (2003) 149-170.

⁶ Todas las referencias textuales sobre las destrucciones materiales ocasionadas en Jerusalén están recogidas en R. SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton 1995, pp. 33-39 y 327-338, donde contrasta las mismas con su posible evidencia arqueológica; *vid.* también W. E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic conquest*, Cambridge 1997, p. 451 y n. 59, matizando también el grado de destrucción sufrido en otras áreas ajenas a la inmediata de Jerusalén.

peración y del retorno de la misma a tierra imperial. Veamos algunos ejemplos significativos de ambas perspectivas.

Juan Mosco, contemporáneo de estos concretos acontecimientos si bien testigo no estrictamente presencial de los mismos pues cuando éstos tuvieron lugar se encontraba en Egipto junto a Sofronio, futuro patriarca de Jerusalén del que hablaremos más tarde, transmite en su conocida obra *Pratum Spirituale* algunas reflexiones que nos hablan de los sentimientos pesimistas y de miedo que la población de Tierra Santa tenía en aquellos momentos de la conquista persa; de hecho, un capítulo atribuido a Mosco, aunque no incluido en la primitiva redacción de la obra, recoge el saqueo persa de la ciudad con una narración marcadamente apocalíptica⁷. La íntima vinculación anterior de Juan Mosco con los *ipsissima loca* de Tierra Santa explica perfectamente su profundo sentir por esa pérdida, así como que el miedo le lleve a la decisión que toma al conocer la caída de esa ciudad ante los persas: huir de la tierra que era el siguiente objetivo de su conquista –Egipto, donde se encontraba en aquellos momentos– y buscar refugio en Roma, si podemos entender de esta forma su referencia a «zarpó rumbo a la gran ciudad de los romanos»⁸.

Pero hubo otros que no huyeron de Palestina, sino que sufrieron directamente todos los acontecimientos; uno de ellos fue Estrategio, monje de una de las comunidades palestinas de Mar Saba. Testigo del saqueo de Jerusalén por los persas, así como de la posterior recuperación de la ciudad por los bizantinos, es autor del relato llamado *De expugnatione Hierosolymae (a. D. 614)*, en el que nos comunica la misma sensación de miedo y de pesimismo, pues cuando lo redacta aún tienen muy recientes los sufrimientos que los persas habían provocado; no obstante, la también recentísima reconquista de Jerusalén (629), la victoria de Heraclio en territorio sasánida y la recuperación y traslado de la Santa Cruz a esa ciudad por el propio emperador, acontecimientos que también recoge en su relato, favorecen

⁷ Paulus Evergetinus, *Synagoge ton theophthongon rhematon kai didaskalion ton theophoron kai hagion pateron*, t. IV, Atenas 1964⁶, 19, 3 (pág. 240); seguimos aquí a J. SIMÓN PALMER, *El monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Madrid 1993, pp. 61, 142-143, 321 y 444. Agradezco al profesor Simón Palmer la información concreta sobre las ediciones de este texto.

⁸ Iohan. Mosch. *Prat. Spirit. Praef.* (el texto, en su traducción, es de J. SIMÓN PALMER, *Juan Mosco y Leoncio de Neapolis. Historias bizantinas de locura y santidad*, Madrid 1999). Vid. J. M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe. siècle-fin du IXe. siècle)* I, Bruselas 1980, pp. 17-19 y M. VALLEJO GIRVÉS, «L'Europe des exilés des derniers siècles de l'Antiquité tardive (VIe.-VIIe. siècles)», en: P. MARCILLIUX (ED.), *Les hommes en Europe*, París 2002, pp. 162-166.

que la sensación de pánico que veíamos esté algo mitigada por el lógico optimismo que debió de ocasionar el triunfo del emperador⁹. De todas formas, en el relato de ese monje de la comunidad de San Sabas el miedo y el terror de la población del área de Jerusalén siguen aflorando a cada paso; sensaciones a todas luces también íntimas y personales del propio autor, en tanto en cuanto no sólo fue testigo directo del saqueo y captura persa —él y otros monjes de la Gran Laura de San Sabas habían buscado refugio en la Ciudad Santa, pues su monasterio era continuamente saqueado por tribus árabes¹⁰—, sino que fue uno de los habitantes de Jerusalén llevados como cautivos a Ctesifonte¹¹. «Quién puede reproducir lo que pasó en Jerusalén y en sus calles? ¿Cómo hablar de la multitud de muertos? ¿Cómo permanecer en silencio ante tanta desgracia?», «caímos bajo el dominio de la abominable tribu de los persas, que hicieron con nosotros lo que quisieron», «todo fue arrasado, las gentes fueron asesinadas, incluso las que se habían refugiado en las iglesias, como bestias salvajes no respetaron a nadie», «los lamentos y el terror se extendieron por Jerusalén», «los judíos quedaron a cargo de Jerusalén dejaron morir de hambre y de sed, asesinaron a monjes, vírgenes y sacerdotes, provocaron horror y terror»¹², son

⁹ Cf. *infra*.

¹⁰ Aunque hablaremos de ello más tarde, es preciso ahora indicar que por la carta que un monje de esa misma *laura*, llamado Antíoco, envía en 620 a Eustacio de Ancira, sabemos que el monasterio fue saqueado por los árabes pocas semanas antes de la conquista persa de Jerusalén, así como que fueron martirizados cuarenta y cuatro de sus monjes, sucesos interpretados en ese momento en un sentido apocalíptico (*Epistola Antiochi monachi Laurae Sabae abatis ad Eustathium praepositum Monasterii Attalinae*, PG 89, 1424-1425 y 1428); cf. I. SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. I, part. I: Political and Military History, Washington 1995, pp. 636-640 y n. 10; J. PATRICH, *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, p. 326 e *infra*.

¹¹ Vid. J. PATRICH, *o. c.*, pp. 326-327.

¹² Cf. F. C. CONYBEARE, «Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A. D. 614», *English Historical Review* 25 (1910) 503-508, traducción parcial de la versión georgiana (ed. G. GARITTE, *CSCO 202-203. Scriptores Iberici* 11-12, Lovaina 1960; la versión árabe en *Expugnatio Hierosolymae a. D. 614*, *CSCO* 340-341 y 347-348, *Script. Arab.* 26-29, Lovaina 1973-1974. Cf. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au debut du VIIe. siècle*, vol. II, París 1992, pp. 130-133; R. L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992, pp. 319 n. 28 y 324-325. Sobre la actividad de los judíos en la zona en aquellos años, *vid. inmediatamente infra*, pero sobre el papel atribuido a estos por Estrategio, B. M. WHEELER, «Tradition in History: Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem. The Prophecy and Dream of Zerubbabel and Antiochus Strategos' Capture of Jerusalem», *OCP* 57 (1991) 69-85, y B. FLUSIN, *o. c.*, II, pp. 162-164 y 168. Cf., además, el análisis historiográfico de E. HOROWITZ, «The vengeance of the jews was stronger than their avarice»: Modern historians and the persian conquest of Jerusalem in 614», *Jewish Social Studies* 4 (1998) 1-39.

los continuos lamentos que se encuentran en su narración, contrastando con la, a mi modo de ver, parca redacción y contenidísima alegría que refleja su relato sobre la recuperación de la Santa Cruz, donde prácticamente se limita a mencionar el “acto político” de Heraclio en su entrega de la reliquia a la ciudad¹³. Tal vez a su dolido sentir y a sus sentimientos encontrados también haya contribuido, además de esas terribles vivencias personales a las que he hecho mención, un suceso del que no se tenía noticia cierta hasta fechas muy recientes, cual es la posible restauración del culto judaico en el Templo de Jerusalén durante la dominación persa de esa ciudad¹⁴, que, de ser cierta, debió incrementar notablemente el terror que debieron de sentir sus habitantes y el resto de la población del Imperio, ya que lo relacionarían rápidamente con las profecías al uso en ambas religiones¹⁵; no obstante, no es unánime la aceptación de este hecho en la comunidad científica¹⁶. No es algo desconocido que en los ambientes cristianos del siglo VII se desarrolla una creciente corriente de sospecha y hostilidad contra los judíos, a los que se considera responsables, en gran parte, de las masacres cometidas en tierras bizantinas durante la invasión persa; esta dinámica condujo a la orden de bautismo forzado de los judíos dictada por Heraclio en 632 y que tanto eco político e ideológico tuvo¹⁷.

La sensación de pesimismo y miedo que encontramos en el *Cronicón Pascual* es menos intensa dada su procedencia constantinopolitana¹⁸, alejada por tanto del inmediato escenario de los acontecimientos, pero, aun

¹³ F. C. CONYBEARE, *art. cit.*, pp. 516-517.

¹⁴ Esta noticia, transmitida por textos sinagogaes (editados por E. FLEISCHER, «New Light on Quiliri», *Tabriz. A Quaterly for Jewish Studies* 50 [1980-1981] 282-283, y «Solving the Quiliri Riddle», *Tabriz. A Quaterly for Jewish Studies* 53, 3 [1984-1985] 383-427), es estudiada por G. DAGRON, «Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe. siècle», *T&M* 11 (1991) 25-28.

¹⁵ Para conocer la perspectiva y el carácter con el que la comunidad judía del Imperio Bizantino se enfrentó a estos sucesivos reveses del Imperio remitimos al excelente y exhaustivo estudio de G. Dagron y V. Déroche sobre el documento conocido como *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, publicado en *T&M* 11, 1991, en menor medida a R. SCHICK, *o. c.*, pp. 26-31 y, últimamente, a A. GROSSMAN, «Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature», en: J. PRAYER & H. BEN-SHAMMAI (EDS.), *The History of Jerusalem*, pp. 295-310.

¹⁶ Singularmente se ha destacado en este sentido A. CAMERON, «The Trophies of Damascus: The Temple and Sacred Space», *Les Cahiers du CEPOA. Actes du colloque de Cartigny 1988*, Lovaina 1995, pp. 203-212, que continúa en IDEM, «Byzantine and Jews: Some recent work on Early Byzantium», *BMGs* 20 (1996) 254.

¹⁷ Para todos los estudios sobre el tema remito a la obra citada *supra* de G. Dagron y V. Déroche.

¹⁸ M. & M. WHITBY, *Chronicon Paschale (284-628 a. D.)*. Translated with notes and introduction, Liverpool 1989, VII-XIV.

con ello, sigue presentando una perspectiva similar a la comentada anteriormente, es decir, verdaderamente catastrofista de los hechos en cuestión, puesto que son definidos como una «calamidad que provocó lamentos incesantes... el asesinato de muchos miles de clérigos, monjes y vírgenes»¹⁹. Precisamente la redacción de la obra en Constantinopla, alejada de Jerusalén, ejemplifica bien la extensión del miedo generado por esa pérdida y los saqueos y muertos que la contextualizaron²⁰, aunque el hecho de que Constantinopla en el 626 también sufriera directamente la amenaza persa pudo tener mucho que ver en su comentario²¹. El *Cronicón Pascual* se cierra en el momento en que llegan noticias a la Urbe de las victorias de Heraclio de 628²²; lamentablemente, los capítulos que recogían los acontecimientos sucedidos entre 628 y 630, años triunfales de Heraclio, se han perdido, razón por la cual no conocemos cómo transmite el sentimiento de la población de la *Urbs* por la recuperación de la Ciudad Santa y de la Vera Cruz, aunque puede asegurarse, con el apoyo de otros testimonios que citaremos a continuación, que fue con alegría y con confianza en un futuro dirigido por Heraclio, sobre todo teniendo en cuenta que se redacta en el entorno de la Corte, donde en aquellos años el optimismo era el sentimiento predominante.

Esa sensación de optimismo es la que está presente en Jorge de Pisidia, último poeta clasicista, contemporáneo y siempre panegirista de Heraclio, pues su poema *In restitutionem S. Crucis* es más un himno en exaltación

¹⁹ Chron. Pasch. 705.

²⁰ M. WHITBY, «Greek Historical Writing after Procopius: Variety and Vitality», en: A. CAMERON & L. I. CONRAD (EDS.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, pp. 64-65. Tendremos también muy en cuenta la muy significativa leyenda acuñada en la moneda del 616: «¡Qué Dios ayude a los romanos!» (M. F. HENDY, *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c. 300-1450*, Cambridge 1985, pp. 494-495 y W. TREADGOLD, *o. c.*, p. 290). Cf. K. ERICSSON, «The Cross on Steps and the Silver Hexagram», *JOEByz* 17 (1968) 155. Compárese, sin embargo, con A. FROLOW, «La Vraie Croix et les expéditions d'Heraclius en Perse», *REByz* 11 (1953) 91-93, pues considera que apenas hubo reacción por la pérdida de la Santa Cruz y de Jerusalén; ello puede ser parcialmente válido para obras escritas en Constantinopla, pero no así, como estamos viendo y veremos, para las redactadas en el escenario directo o cercano a los acontecimientos.

²¹ *Chron. Pasc.* 716-726. Cf. J. D. HOWARD-JOHNSTON, «The siege of Constantinople of 626», en: C. MANGO & G. DAGRON (EDS.), *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot 1995, pp. 131-142; el relato del *Cronicón Pascual* no es el único que nos ha llegado sobre ese sitio de la ciudad, pues, además del *Bellum Avaricum* de Jorge de Pisidia, tenemos la homilía sobre este tema atribuida a Teodoro Sincelo (A. KAZHDAN, «Theodore Synkellos», *ODB*, vol. III, Oxford 1991, p. 2048); cf. *infra et supra*.

²² *Chron. Pasch.* 729-730 y cf. W. E. KAEGI, *o. c.*, p. 210.

de esa “hazaña” de Heraclio y de la subsiguiente alegría de la población por la misma que un lamento por la pérdida, ya superada, de la Ciudad Santa y de la Cruz²³. No se habla ya del terror que provocó la pérdida de la reliquia, no hay sensación de pesimismo y, aunque alude a la tristeza que ese hecho había ocasionado, lo hace únicamente para contrastarla con la sensación de alegría tras su recuperación por el emperador, «ha recuperado la Santa Cruz... debemos prepararnos para recibir al nuevo vencedor que ha liberado la Cruz ...²⁴ [ésta] es recibida con cantos y lágrimas pues el emperador ha recuperado un tesoro que el enemigo deseaba...²⁵ Todos estábamos sumidos en la tristeza por esa pérdida... ahora hay alegría porque el emperador ha recuperado la Cruz que Cosroes consideraba como un simple leño»²⁶. El optimismo total y la sensación de confianza en el futuro es lo que transmite Jorge de Pisidia al final de la composición, cuando presenta a la Santa Cruz «como una nueva Arca, pero más poderosa que la de la Alianza... pues tensándose como un arco arroja dardos...»²⁷. Con ello recordaba que la Santa Reliquia y la ciudad que era su primera depositaria habían retornado a soberanía romana²⁸, confiando firmemente en que todo ello no era más que el inicio de la recuperación total de la fuerza y pujanza del Imperio, lógicamente bajo la dirección de Heraclio²⁹.

²³ Vid. A. PERTUSI (ED.), Giorgio di Pisidia. Poemi I. Panegirici epici. Edizione critica, traduzione e commento, Ettal 1960, pp. 230-237 y G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993. Cf. A. FROLOW, «La Vraie Croix...», pp. 91-92.

²⁴ Georg. Pseud., *In restitutionem S. Crucis* 2-4.

²⁵ *Ibid.*, 26-31.

²⁶ *Ibid.*, 66-68. La misma sensación de optimismo que encontramos en Jorge de Pisidia se refleja en las actas del martirio de Anastasio el Persa (*Acta M. Anastasii Persae* 12.28^a, en la ed. de J. USENER, Bonn 1894, pero *vid.* también la edición de B. FLUSIN, *Saint Anastase...*). *Vid.* W. E. KAEGI, *o. c.*, p. 210 y n. 13.

²⁷ Georg. Pseud., *In restitutionem S. Crucis*, 74-80; *Expeditio Persica* I, 139-151. *Vid.* C. MANGO, «Deux études sur Byzance et la Perse Sasanide», *T&M* 9 (1985) 105-117.

²⁸ Importante acto el de Heraclio al restituir personalmente esta reliquia, pues, como indica W. E. KAEGI, *o. c.*, p. 63, «Heraclius was the only reigning Byzantine emperor to visit Jerusalem». Sin embargo, S. S. ALEXANDER, «Heraclius, byzantine imperial ideology and the David Plates», *Speculum* LII, 2 (1977) 224-225, interpreta ese gesto de Heraclio en el sentido de que «reinventó la Cruz para disipar las críticas y adquirir autoridad moral, demostrando así que el Cielo, que Dios le apoyaba»; la autora lo contextualiza en el hecho del ‘matrimonio incestuoso’ de Heraclio con su sobrina Martina, que tantas críticas y reproches generó.

²⁹ *Vid.* también, W. E. KAEGI, *o. c.*, pp. 209-210 y G. DAGRON, «Juifs et Chrétiens...», p. 29, donde analizan el ánimo con el que la *Doctrina Iacobi* enfrenta el retorno de la Cruz a Jerusalén: la creencia en la no inminente llegada del Anticristo y del Juicio Final.

Las dos obras que acabo de reseñar, el *Cronicón Pascual* y la composición poético-panegírica de Jorge de Pisidia, tienen varias cosas en común, pero principalmente dos: la época en que se redactan y el lugar en que se producen, esto es, Constantinopla, son determinantes para comprender el porqué de lo que aparentemente es lejanía respecto al dolor de Palestina –mucho más evidente en Jorge de Pisidia– y el porqué del elocuente optimismo que reflejan ambas al consignar las victorias de Heraclio³⁰.

Es evidente que la pérdida de Jerusalén y el avance persa por el área oriental del Imperio inquietó a Constantinopla, pero no parece que sus habitantes sintieran verdaderamente el miedo y el terror hasta que no les afectó el problema persa de un modo directo, y ello no ocurrió hasta los años finales de la dominación persa, es decir, en 626; por esta razón, comparando por ejemplo el breve texto que el *Cronicón Pascual* nos presenta sobre la caída de Jerusalén con el amplio que dedica al asalto persa y ávaro a Constantinopla, queda de manifiesto que para el habitante de Constantinopla el horror y convulsión por la pérdida de Jerusalén fueron muy pequeños comparados con el que generó la ofensiva del 626 sobre el *hinterland* de Constantinopla. De hecho, ésa fue la verdadera preocupación de aquella ciudad, como queda patente en la *Homilía* sobre el asedio del 626, atribuida a Teodoro el Sincelo y a la que hemos aludido anteriormente. Por esta misma razón, es también comprensible el optimismo final de Jorge de Pisidia y aun el del autor del *Cronicón Pascual*, pues dos años después de que sus generales –con ayuda de la *Theotokos*³¹– anularan el sitio sobre la ciudad, Heraclio consiguió derrotar a ese poderoso enemigo persa. Fue entonces cuando la confianza en el futuro debió de alcanzar su punto álgido, pero aparentemente sólo en Constantinopla, pues a las poblaciones de Siria, Palestina y Egipto apenas les daría tiem-

³⁰ Muy útil el análisis de D. OLSTER, «From periphery to center: The transformation of Late Roman self-definition in the seventh century», en: R. W. MATHISEN & H. S. SIVAN (EDS.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 93-101. Tales victorias de Heraclio son analizadas en profundidad por J. HOWARD-JOHNSTON, «Heraclius's persian...», pp. 8-44.

³¹ Aunque la intervención de la Virgen en la resolución del asedio está presente en todos los relatos, es verdaderamente la protagonista de Theod. Sync., *Analecta Avarica* (*Homilía*), pues en I, II, XIII, XV, XIX, XXIV, XXV, XXXII, XXXV y XXXVII se exalta su especial papel de protectora de la ciudad, para lo cual, *vid.*, por ejemplo, A. CAMERON, «The Virgin's Robe: An episode in the history of early seventh-century Constantinople», *Byzantion* LIX (1979) 42-56. De todos los pasajes mencionados, es muy interesante el XV, en el que se relata cómo los iconos de la Virgen sobre las puertas de la ciudad «lanzan rayos en la oscuridad», que recuerda a uno citado de Jorge de Pisidia cuando alude a la Santa Cruz «que arroja dardos» (*vid. supra*).

po de convencerse de las posibilidades de una renovada hegemonía bizantina. Los habitantes de esas regiones habían pasado más de una década como súbditos persas, circunstancia que no conoció la población de Constantinopla; tendría que pasar mucho tiempo para volver a confiar en el futuro, y fue algo con lo que no contaron, pues los árabes eran ya visibles en su horizonte mental y físico.

Pero, como bien se ha dicho, el ambiente áulico de Constantinopla de los años 628 a 631 era absolutamente eufórico; la derrota del persa había hecho desaparecer todo el miedo y el pesimismo que allí se debían de haber sentido, y se presenta esa victoria como un logro personal de Heraclio, que pudo tener, incluso, su exitosa representación plástica –también literaria– al ser caracterizado como David venciendo a su enemigo Goliat, personificación del derrotado persa³². Sin embargo, posteriores acontecimientos –la invasión árabe– les quitaron la razón y sumieron al Imperio Bizantino, ahora en su totalidad, en una sensación de pesimismo, miedo y terror que duró largos decenios³³.

El hombre que en el año 638 “entregó y rindió” Jerusalén a los árabes, el patriarca Sofronio, conoció las dos conquistas de la ciudad que ahora nos ocupan, la persa del 614 y la árabe del 638; de la segunda fue testigo presencial y agente directo, de la primera únicamente contemporáneo, ya que se encontraba en el área egipcia en el momento en que aquella tuvo lugar³⁴. De ambas capturas nos transmite su impresión, por lo que su testimonio es, a mi modo de ver, muy importante ya que cada una, en su momento, le provocó un miedo muy cercano³⁵. Sus impresiones, junto con las que transmite sobre la recuperación de la Santa Cruz –que también conoció–, nos sirven para conectar los dos miedos bizantinos ante las pérdidas de Jerusalén, así como para ejemplificar adecuadamente la evidencia

³² Se trata de los conocidos “Platos de David”, pertenecientes a uno de los dos “Tesoros de Chipre”, encontrados en 1906, y que se han relacionado con la época y figura de Heraclio. Vid. S. S. ALEXANDER, «Heraclius, byzantine imperial...», pp. 225-226, quien lo analiza en el sentido arriba mencionado. Pero véase, últimamente, R. E. LEADER-NEWBY, *Silver and Society in Late Antiquity. Functions and Meanings of Silver Plate in the Fourth to Seventh Centuries*, Aldershot 2004, pp. 181-195, ya que, además de manejar toda la bibliografía publicada, se interroga sobre la adecuación histórica de esa relación propuesta entre Heraclio y David.

³³ Muy bien reflejada por J. F. HALDON, «Constantine or Justinian? Crisis and identity in imperial propaganda in the seventh century», en: P. MAGDALINO (ED.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal*, Aldershot 1994, pp. 96-97.

³⁴ Cf. *supra*, en relación a Juan Mosco.

³⁵ Vid. *infra*, pero, ante todo, para conocer su figura histórica debe utilizarse Ch. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, París 1972.

de que sólo un testigo de los acontecimientos puede comunicar todas las sensaciones que los mismos ocasionan en la *psique*³⁶.

Siendo aún monje y poco después de la conquista persa, Sofronio compuso un poema en el que se dolía de la caída de la Ciudad Santa a manos de los persas; como era de esperar, el dolor por la misma y por la pérdida de la Santa Cruz, así como por el de vidas humanas, son las sensaciones dominantes en el mismo³⁷. Sería aquel un horror relativamente lejano desde el punto de vista geográfico, pues en el momento de la conquista se encontraba fuera de Jerusalén, pero vívidamente cercano desde el punto de vista personal y del sentir de un cristiano militante que había conocido directamente el esplendor cristiano de la Jerusalén presasánida; no extraña por ello que solicite la destrucción de Persia como venganza por la «ruina de los Santos Lugares»³⁸.

En la *anacreontica* XVIII de Sofronio, dedicada a la restitución de la Santa Cruz en Jerusalén llevada a cabo por Heraclio, recuerda el «tiempo de los infieles (persas)», habla del expolio al que sometieron a la ciudad, llena de cadáveres e incendiada³⁹, del robo de la Santa Cruz⁴⁰ por el bárbaro e impío Cosroes⁴¹; sus palabras siguen transmitiendo un miedo y un dolor muy intenso, pero es miedo ya superado y, en cierta forma, compensado, pues a continuación exalta la «llegada de la paz» y la alegría de toda la Cristiandad con el triunfo y el retorno de la Cruz a Jerusalén⁴². Estaríamos aquí también ante la manifestación de un cierto optimismo por parte de Sofronio, aunque nunca, desde luego, comparable al demostrado por Jorge de Pisidia e, incluso, por el autor del *Cronicón Pascual*, por las razones que hemos expuesto más arriba.

Su elección, por aclamación popular, como obispo de Jerusalén en 634 coincidió con el inicio de la ofensiva árabe sobre Palestina y su más que evidente intención de conquistar la Ciudad Santa⁴³.

³⁶ Cf. *infra* respecto a Máximo Confesor.

³⁷ Sophron., *Anacreont.* XIV (M. GIGANTE [ED.], *Sophronii Anacreontica*, Opuscula 10-12, Roma 1957, pp. 102-107), y *vid.* también A. COURET, «La Prise de Jérusalem para les perses, en 614», *ROC* 2 (1897) 140-143. Cf. Ch. VON SCHÖNBORN, *o. c.*, p. 69.

³⁸ Cf. S. VAILHÉ, «Sophrone et Sophiste et Sophrone le Patriarche», *ROC* VII (1902), p. 382 y N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la "incubatio" cristiana*, Madrid 1975, p. 2.

³⁹ Sophron., *Anacreont.* XVIII, vv. 32-35.

⁴⁰ *Ibid.*, v. 37.

⁴¹ *Ibid.*, vv. 67-68.

⁴² *Ibid.*, v. 69 y ss.; cf. R. SCHICK, *o. c.*, p. 50.

⁴³ Para la actuación árabe en torno a la fecha de la invasión, *vid.* I. SHAHĪD, *o. c.*, vol. I, part. I, pp. 646-651, así como W. E. KAEGI, *o. c.*, *passim*, que contextualiza toda la pro-

No se puede decir que el árabe y el sarraceno fueran figuras desconocidas para las poblaciones de los Imperios bizantino y sasánida y, menos aún, para las de las provincias orientales, como las sirias, mesopotámicas y palestinas. Al árabe, al sarraceno o, mejor dicho, a los árabes y a los sarracenos los conocían desde hacía muchos siglos; con algunos convivían y con otros comerciaban, a unos les hacían federados del Imperio, a otros los combatían⁴⁴. Ante el tan decidido avance árabe, los bizantinos muestran incredulidad, pues esa familiaridad que el habitante de las provincias orientales del Imperio Bizantino tenía con el árabe y el conocimiento de cuáles eran sus tácticas (saqueo e inmediato retorno a su territorio de origen) es la razón por la cual van a sorprenderse del poder tan enorme y tan destructivo, militarmente hablando, que habían alcanzado unos árabes, unos sarracenos, a los que hasta hacía bien poco tiempo, en palabras de Procopio, se consideraba incapaces de asaltar ciudades⁴⁵. La incredulidad, como bien decía Benjamin Isaac, provenía del hecho de que los árabes del 636 no saqueaban las regiones bizantinas para después retornar a sus territorios más allá de las fronteras romano-bizantinas⁴⁶, sino que saqueaban, conquistaban y se infiltraban en el Imperio para quedarse y gobernar, sin más relación con el Imperio que la de enemigos⁴⁷.

Aunque hay que tener en cuenta la transformación del papel de los árabes, que, de ser un pueblo marginal en un período preislámico, pasan a ser los principales actores del fin de la Antigüedad, ocurre, sin embargo, que los árabes que estaba al frente de ese ejército islámico que conquistó las grandes capitales orientales del Imperio no eran exactamente los árabes que más familiares les eran a los bizantinos. La denominación de árabe o sarraceno

blemática desde la perspectiva del porqué y cómo de la rápida y exitosa ofensiva militar árabe.

⁴⁴ Cf. A. SHBOUL & A. WALMSLEY, «Identity and self-image in Syria-Palestine in the transition from Byzantine to early Islamic rule: Arabs, Christians and Muslims», *Meditarch* 11 (1998) 262-268.

⁴⁵ Proc., *De Aed.* II, ix, 3-4.

⁴⁶ Práctica de la que tenemos múltiples testimonios entre los siglos IV al VII, comenzando por Amian. XIV, 1 (cierto es que sensibilizado por la rebelión de la reina sarracena Maeuía), y continuando con el testimonio de una inscripción en la que se habla de los ataques a las gentes que iban a buscar agua a una zona del desierto sirio (*AE* 1948, 136); en uno de los pasajes reconstruidos de Ether., *Pereg.* Y 6, se habla de correrías sarracenas en Clysna, lo mismo que hace Ieron., *Epist.* 60, 16. Iohan. Cas., *Conlat.* VI, 1, comenta la masacre que los nómadas sarracenos cometieron en una comunidad monástica del Mar Muerto; Cir. Scyth., *Vit. Euth.* 24, 11-25, 13, respecto a una comunidad del área palestina, etc. Cf. B. ISAAC, «Bandits in Judea and Arabia», *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984) 193-195.

⁴⁷ B. ISAAC, *art. cit.*, p. 193.

podía ser la misma, pero la procedencia geográfica de los dirigentes árabes islámicos y de la mayoría de sus tropas no era siempre la misma que la de los árabes sarracenos que saqueaban el territorio bizantino o que se aliaban con el Imperio, aun a pesar de compartir muchas señas de identidad, incluso étnicas. No obstante todo lo anterior, que es de lo que en todo momento debe ser consciente el historiador, también éste debe saber percibir que algunos árabes preislámicos sí fueron los que, en parte, integraron el ejército árabe de conquista, pues fueron convencidos para adoptar la nueva religión a lo largo de la marcha de las primeras tropas islámicas desde la Península Arábiga hacia el norte, hacia los territorios bizantinos de Siria y Palestina⁴⁸. En uno de los pasajes de la *Vida de San Eutimio* de Cirilio de Escitópolis se refleja muy bien la variedad de realidades que se podían ocultar bajo esa denominación de sarracenos: para época del emperador Anastasio vemos cómo “unos sarracenos” convertidos al cristianismo son atacados por otros bárbaros “sarracenos” que hacían incursiones impunemente⁴⁹.

Existe general acuerdo en admitir que los árabes que se federaron con el Imperio fueron los de aquellos clanes o tribus que, como los gasánidas, se ubicaban en el territorio más cercano al *limes*; los “nómadas” saqueadores serían los que habitaban más allá del territorio controlado por esos federados. También existe unanimidad en afirmar que las incursiones de árabes sarracenos en territorio bizantino fueron más frecuentes y violentas en los siglos IV y V que en el siglo VI; la razón fundamental es que en los siglos IV y V las fronteras imperiales estaban defendidas por los soldados llamados *limitanei*, con poca capacidad de maniobra y ninguna influencia sobre las tribus árabes que estaban cercanas al *limes* y, mucho menos, con las de más allá, mientras que en el siglo VI y fundamentalmente a partir de Justiniano, el control de la frontera oriental del Imperio que no estaba estrictamente relacionada con el área de contacto sasánida fue entregado a las tribus árabes cercanas, singularmente los gasánidas, quienes, de una u otra forma, pudieron controlar los saqueos de los árabes que estaban más allá o, en todo caso, aminorar las consecuencias de los mismos⁵⁰.

⁴⁸ A. SHBOUL & A. WALMSLEY, «Identity...», pp. 266-268.

⁴⁹ Cir. Scyth., *Vit. Euth.* 67, 2; *vid.* H. J. MAGOULIAS, «The Lives of the Saints in the sixth and seventh centuries as sources for the internal and external enemies of the Byzantine Empire», *EEBS* (1990-1993) 301-303.

⁵⁰ Para conocer a los gasánidas y su relación estrecha con el mundo bizantino es imprescindible tener en cuenta I. SHAHÍD, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. 2, part. 1: Toponymy, Monuments, Historiographical Geography and Frontier Studies, Washington 2002. También debe tenerse en cuenta B. ISAAC, *art. cit.*, p. 199 y P. J. CASEY, «Justinian, the *limitanei* and arab-byzantine relations in the VIth. Century», *JRA* 9 (1996) 220-222.

Que los árabes generaban temor en sus incursiones de saqueo y retorno a su territorio lo estamos viendo a partir de los testimonios mencionados, pero que los bizantinos no sentían gran sorpresa y, mucho menos, pensaban que tuvieran intención de quedarse se demuestra al acudir a un fragmento de Menandro Protector, de finales del siglo VI, en el que indica que la mayoría de las tribus árabes, que eran innumerables y vivían en el desierto, no tenían un líder⁵¹. Los sarracenos habían tenido en una ocasión, en la segunda mitad del siglo IV, una líder poderosa, Maeuia, capaz de aunar a numerosas tribus⁵², hasta el punto de hacer temer una invasión del territorio imperial, pero este peligro quedó rápidamente conjurado. Aunque en los siglos V y VI hubo algunos conatos, no volvió a existir un líder capaz de aunar a muchas tribus –ni el lákmda ni el gasánida fueron capaces de hacerlo– hasta el siglo VII, cuando Mahoma y, singularmente, sus sucesores inmediatos por uno u otro medio consiguieron que numerosas tribus árabes, primero de la Hijaz, después de la Arabia Petrea, de Palestina, de Siria y de Mesopotamia se unieran a su ejército de conquista –aunque no todas, por supuesto, ya que muchas siguieron luchando con los bizantinos en las batallas a las que se enfrentaron–⁵³. Fue entonces cuando apareció un numeroso y cohesionado ejército árabe o sarraceno de conquista, dispuesto a penetrar en territorio bizantino, a apoderarse de él, a convertir a sus habitantes en súbditos de ese nuevo imperio.

Quince o veinte años antes, en 619, Antíoco, un monje de una comunidad palestina que fue testigo de la caída de Jerusalén a manos de los persas, había tenido que huir de su *laura* a causa de los ataques sucesivos de los sarracenos, hecho que relata a un corresponsal: «... llegaron a nuestro monasterio... fuimos invadidos y todos los elementos litúrgicos fueron destruidos. Muchos Padres huyeron pero otros... permanecieron en el monasterio. Los bárbaros les infligieron múltiples tormentos... sus cuerpos fueron desmembrados... Pocos días después volvimos y vimos ese espectáculo miserable... Ante un nuevo rumor de una invasión bárbara, dejamos el monasterio y nos refugiamos en la Ciudad Santa... El terror a los sarracenos se extendía...; otros, cuarenta y cuatro, se quedaron en el monasterio y fueron martirizados». Concluye Antíoco relatando que, acabado el saqueo, los

⁵¹ Men. Prot., fr. 9, 1. Vid. E. M. JEFFREYS, «The image of the arabs in byzantine literature», *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, Nueva York 1986, p. 310.

⁵² B. ISAAC, *art. cit.*, p. 192.

⁵³ I. SHAHÍD, *o. c.*, vol. I, part I, pp. 646-649, respecto a la vinculación de los gasánidas con los bizantinos después de la batalla del cañón del río Hieromax (Yarmouk).

asaltantes volvieron a su territorio⁵⁴. Es interesante constatar que nuestro protagonista no muestra sorpresa ni por lo uno (el saqueo) ni por lo otro (el retorno a su territorio), porque ambas cosas formaban parte de la táctica sarracena. Ante estos antecedentes seculares, con razón los bizantinos no podían creer lo que estaba ocurriendo, la llegada de un ejército árabe invasor y no sólo saqueador.

Como ya he dicho al comienzo de este artículo, la población del Imperio tiene muy claras las causas que provocaron esta invasión, por cierto, las mismas que acompañaron a la persa: pecados sexuales y teológicos, de la misma forma que acepta que ése es el castigo que les envía Dios⁵⁵. Como bien dijo W. E. Kaegi, se trata de una situación similar a la que se produjo cuando los pueblos germanos minaron el Imperio en el siglo V, cuando todo lo acontecido al Imperio se explicaba por el providencialismo, por merecer los pecados de los romanos un castigo de Dios, materializado entonces en los pueblos germánicos y, ahora, en los árabes, el nuevo *flagellum Dei*⁵⁶. Pero existe una diferencia: mientras que los romanos del siglo V sí se preocuparon por conocer quiénes eran estos pueblos que les había enviado Dios, los bizantinos del siglo VII tardaron bastante en preocuparse por ellos⁵⁷, pues se concentraron en determinar qué pecados habían cometido, quienes los habían cometido y, en algún caso, en cómo redimir a la sociedad bizantina de los mismos. Por ello no debe extrañar, como es bien sabido, que se ignorara prácticamente todo de la religión que traían esos árabes invasores que ahora llegaban con intención de quedarse.

De todos es conocido que los teólogos bizantinos tardaron tiempo en darse cuenta de que la religión que traían los árabes era algo más que una nueva herejía. De hecho, D. Olster, entre otros investigadores, ha recordado el notable aumento de reacciones desfavorables y de ataques a la creencia judaica que se producen en la sociedad bizantina y que se encuentran reflejadas en la literatura teológica bizantina de los momentos en que

⁵⁴ *Epistola Antiochi monachi Laurae Sabae abatis ad Eustathium praepositum Monasterii Attalinae*, PG 89, 1424-1426. También Leont. Neap., *Vit. Iohan. El.* 9, aunque la referencia no es a sarracenos, sino a uno de los términos bíblicos que se cree usualmente aplicados a ellos (cf. I. SHAHĪD, *o. c.*, vol. I, part. I, p. 640).

⁵⁵ Vid. *supra*.

⁵⁶ W. E. KAEGI, «Initial byzantine reactions to the arab conquest», *Church History* XXXVI-II, 2 (1969) 143.

⁵⁷ W. E. KAEGI, «Initial...», p. 139 y E. M. JEFFREYS, «The image...», pp. 311-312.

está ocurriendo esta conquista islámica⁵⁸. Tal era su desconcierto que, en lugar de enfrentarse a esa nueva religión y tratar de comprenderla, los apologetas y polemistas bizantinos prefieren, durante largos decenios, atacar a los judíos, que les son más familiares, y retornar a la creencia en la cercanía del ambiente apocalíptico⁵⁹. Veamos ahora cuál es el tenor de los relatos del siglo VII sobre la conquista árabe en los más importantes territorios del Imperio, singularmente Jerusalén, cómo la viven y cómo la sienten; para ello, es la figura y los escritos de Sofronio los que nos sirven de vínculo entre las dos partes del artículo, pues no olvidemos que éste conoce y escribe sobre las dos conquistas, la persa, ya analizada, y la árabe, que ahora nos ocupa.

Los escritos que conservamos de Sofronio que se pueden datar en esos años de la ofensiva islámica –que contrastan claramente con la *anacreontica* XVIII– son un claro ejemplo del terror que debía estar viviendo esa población que, a buen seguro, no había superado completamente el horror que produjo la larga y aún cercana dominación persa de Jerusalén; esos escritos, la *Carta Sinodal* y varios sermones, fueron redactados entre los años 634 y 637, por lo tanto con las huestes árabes cada vez más cerca de la ciudad. Es ésta una aproximación paulatina que permite observar cómo del primer miedo y precaución, donde aún está presente cierta confianza en las tropas imperiales, se pasa a un miedo tangible, a un horror innegable por el hecho de que las habituales correrías árabes, nada extrañas para los habitantes de Palestina, se habrían transformado en una organizada ofensiva militar, con numerosos efectivos y con nuevas y más ambiciosas intenciones que la del simple saqueo, que hasta entonces había sido una de las características de su relación con la zona palestina.

En los parágrafos finales de su *Carta Sinodal* (del 634), además de asuntos de tema dogmático –de especial trascendencia en la Iglesia bizantina de esos siglos–, Sofronio ya ha abandonado la alegría que mostraba en la *anacreontica* XVIII e intenta advertir al conjunto del Imperio del peligro

⁵⁸ D. OLSTER, *Romand Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jew*, Filadelfia 1994, pp. 182-185.

⁵⁹ La primera ocasión en que aparece una supuesta referencia a Mahoma, aunque sólo se habla de un profeta, es en la *Doctrina Iacobi nuper baptizati* 63, testimonio muy importante porque esta obra se compuso contemporáneamente a la vida de Mahoma o, en todo caso, en los años inmediatos a su muerte. Sin embargo, el mismo autor reconoce lo confuso de las noticias que llegaban. *Vid.*, además de los estudios ya citados de Dagron y Déroche en *T&M* 1991, R. G. HOYLAND, «The earliest christian writing on Muhammad: An appraisal», en: H. MOTZKI (ED.), *The Biography of Muhammad: the Issue of the Sources*, Leiden 2000, pp. 279-297.

que suponen los árabes, a los que llama bárbaros sarracenos, impíos y profanadores, generadores de guerras en Palestina: «Rogamos a Dios que dé al emperador un cetro fuerte y poderoso para destruir el orgullo de todos los bárbaros, pero sobre todo el de los sarracenos, que a causa de nuestros pecados se han levantado contra nosotros de una forma desconocida. Con su mentalidad cruel y bestial, con su audacia impía y atea lo saquean todo»⁶⁰. La verdadera dimensión de este aviso de Sofronio se comprende si se tiene en cuenta la principal temática de esa *Carta Sinodal*: se trata de un verdadero tratado contra la “monoenergía” que postulaba el patriarca Sergio de Constantinopla y que estaba convulsionando los círculos eclesiásticos de todo el Imperio; dada la trascendencia que Sofronio otorga a ese asunto, el hecho de que incluya esa “divagación terrenal” sobre los árabes nos advierte del terror que ello les provocaba. Por otra parte, en el *Sermón de Navidad* de ese mismo año 634 habla ya de Belén como una ciudad sitiada por los sarracenos y reconoce que «no podemos entrar en Belén... Por desgracia y contrariamente a nuestros deseos debemos permanecer en nuestras casas por temor a los sarracenos...; los sarracenos, como los antiguos gentiles, van a capturar Belén y no nos permiten el paso, sino que nos amenazan con la destrucción si abandonamos esta Ciudad Santa e intentamos aproximarnos a la amada y sagrada Belén.... conquistarán la ciudad»⁶¹, predicción *ante eventum* de Sofronio que refleja perfectamente el pesimismo con el que los habitantes de Jerusalén, y su patriarca a la cabeza, se enfrentaron a la cercanía de las huestes árabes, consideradas nuevamente (así lo hace expresamente ese obispo) como el castigo a sus pecados⁶².

Su *Sermón sobre la Teofanía*, pronunciado en 637, pocos meses antes de la conquista de la ciudad de Jerusalén, es ya absolutamente elocuente del terror cada vez mayor con el que se estaban sintiendo las acciones de las cercanas huestes árabes, de la ya escasa confianza en las tropas imperiales y del pesimismo para tiempos futuros, como lo demuestran las demolidoras frases finales: «¿Por qué las incursiones bárbaras se multiplican y las

⁶⁰ Sophron., *Epistola Sinodica ad Sergium Constantinopolitanum*, PG 87 ter., cols. 3197-3200; cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *o. c.*, pp. 3 y 11.

⁶¹ Sophron., *Homilia in Christi Natalitia*, PG 87 ter., 3206 *passim*; H. USENER, «Weihnachtspredigt des Sophronios», *RbM* 41 (1886) 500-516, donde alude incluso a la imposibilidad de peregrinar a esa ciudad. *Vid.* R. S. BROCK, «Syriac view...», p. 9 y R. SHICK, *o. c.*, pp. 266-267.

⁶² Significativamente Sofronio aún cree que, si los cristianos se arrepienten de los mismos, el cerco desaparecerá. *Vid.* R. SHICK, *o. c.*, pp. 69-71; F. E. PETERS, *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chronicles, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton 1985, pp. 175-194; S. BROCK, «Syriac view...», p. 9 y cf. *supra*.

falanges sarracenas se levantan contra nosotros? ¿Por qué hay una continua efusión de sangre y los cadáveres son el alimento de los pájaros? ¿Por qué las iglesias destruidas y la Cruz ultrajada? Abominación de la desolación profetizada, los sarracenos recorren todo el país, saquean las ciudades, devastan campos, queman, ultrajan los santos monasterios, desafían abiertamente a los ejércitos romanos, recogen trofeos de guerra, victoria tras victoria se alinean en masa contra nosotros... y van a conquistar el mundo»⁶³. Es significativo también el que en este Sermón del 637 califique a los árabes como “odiosos de Dios”, cuando en el de Navidad del 634 sólo les había llamado ateos; todo ello prueba, tal vez, un pequeño paso en el conocimiento de los árabes asaltantes. Sofronio entregó Jerusalén a los árabes en 638 y, según una tardía *passio* sobre los sesenta mártires de Gaza, hecho ocurrido c. 639, fue martirizado hasta la muerte por el gobernador árabe⁶⁴.

Un ilustre discípulo de Sofronio, Máximo el Confesor, también conoció los dos períodos en los que las tropas imperiales perdieron el control sobre la Ciudad Santa; estos acontecimientos encuentran eco en sus *Cartas*, aunque las circunstancias de Máximo el Confesor son diferentes a las de Sofronio, ya que aquél no estuvo en Jerusalén. No obstante, su peripecia personal en aquellos años explica bien el terror y el miedo que se advierte en su correspondencia epistolar.

Máximo no huyó de la Jerusalén persa, pero sí del horror persa que se avecinaba sobre el área de Constantinopla en 626, cuando éstos, en una acción conjunta con los ávaros, sitiaron la ciudad imperial durante algunos meses; esa huida le llevó a refugiarse en el dominio bizantino de África, en Cartago, desde donde en 632 aún escribía: «he huido de los bárbaros (persas) atravesando la inmensidad del mar, por amar demasiado la vida»⁶⁵, pero en esa epístola ya habla de los “lobos de Arabia”, y es que a Cartago

⁶³ Sophron., *Hom. Theoph.* X (A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologias*, reimpr. Bruselas 1963, pp. 151-168; *BGH* 1939 y M. ABEL, *La prise de Jérusalem par les arabes en 634* [Conférences de Saint Etienne 1910-1911], París 1912). *Vid.* Ch. von SCHÖNBORN, *o. c.*, pp. 90 y 104. En una reciente monografía, Y. D. NEVO & J. KOREN, *Crossroads to Islam: the Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst 2003, sugieren, sin pruebas, que estas referencias son interpolaciones de un autor posterior, afirmación rotundamente rebatida por C. WELLS en: *Bryn Maur Classical Review* 2004-02-33.

⁶⁴ Esta *passio* en sus dos recensiones latinas, procedentes de un original griego perdido, ha sido analizada recientemente por D. WOODS, «The 60 martyrs of Gaza and the martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem», *Aram* 15 (2003) 129-150, singularmente 137-140; el texto de la versión tardía latina de la *passio* que, sin embargo, parece la más cercana al original griego, en pp. 146-150.

⁶⁵ Max. Conf., *Epist.* VIII, dirigida a Juan, obispo de Cízico.

llegaban buscando refugio los que habían comenzado a huir del avance árabe en Tierra Santa. Ciertamente es que en ese año los árabes aún están muy lejos de conquistar Jerusalén y de acercarse a Egipto, pero a medida que pasan los años, lo que está sucediendo en Palestina también genera miedo y terror en África, en Cartago, sobre todo teniendo en cuenta que no paraban de llegar refugiados procedentes de esas tierras⁶⁶; a causa de ello la confianza en el futuro que manifiesta Máximo el Confesor también es nula, como queda reflejado en la *Epistola* XIV, escrita entre 632 y 639, donde encontramos: «...Pues, ¿qué hay más escabroso que las circunstancias actuales que vive la ecúmene? ¿Qué hay más espeluznante que sus testimonios? ¿Qué hay más horrible y lamentable para sus víctimas? Ver una raza bárbara invadir una tierra extranjera como si fuera suya; nuestra tranquila existencia rota por la llegada de bestias salvajes que apenas tienen aspecto humano. El pueblo judío se alegra de esa sangre derramada, sólo disfrutan de la muerte de todo aquello que Dios ha modelado..., pero la venganza y la recompensa están cercanas; todos serán castigados. Han sido la multitud de nuestros pecados lo que ha provocado estas desgracias»⁶⁷. Para él los árabes no son otra cosa que los jinetes del Apocalipsis. Máximo sintió el horror directamente, pero no se lo provocaron los árabes, sino la propia autoridad bizantina pues, considerado traidor al Estado, se le torturó y exilió.

Las diversas *crónicas siríacas*, las obras de Anastasio Sinaíta, la *Crónica* de Juan de Nikiu, la *Historia* atribuida al obispo armenio Sebeos⁶⁸, son obras escritas cuando la pujanza árabe o islámica no es ya una amenaza, sino una firme realidad en territorios bizantinos y sasánidas, circunstancia

⁶⁶ Cf. M. VALLEJO GIRVÉS, *art. cit.*, pp. 162-166.

⁶⁷ Max. Conf., *Epist.* XIV. Cf. G. DAGRON, «Juifs et Chrétiens...», pp. 39-40; C. LANGA, «Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works: Theoretical Controversy and Practical Attitudes», *Byzantinoslavica* 51 (1990) 177-184.

⁶⁸ No nos ocuparemos en esta ocasión de las obras de Nicéforo y Teófanos, autores de los siglos VIII y IX respectivamente, ya que para narrar la época que nos ocupa utilizan, principalmente, las obras de los autores que estamos estudiando; como referencia *vid.* M. WHITBY, «Greek historical...», pp. 65-66; C. MANGO & R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History a. D. 288-813*, Oxford 1997, pp. lxxxix-lxxxvii y C. MANGO, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History*, Washington 1990, pp. 12-16. De todos modos, es preciso señalar que los dos episodios de conquista que ahora nos interesan son oportunamente reseñados por ambos autores, si bien su tratamiento y extensión depende, lógicamente, de su fuente de información para esos concretos períodos; Nicéforo en su *Breviario* le dedica los caps. 6, 11-12, 18, 20 y 27, mientras que Teófanos se extiende ampliamente sobre el tema desde *Chron. a. m.* 6106 (las dos capturas de Jerusalén, en *a. m.* 6106 y 6127 respectivamente).

que se deja notar claramente cuando relatan el acontecer del Imperio del siglo VII.

Ninguno de ellos omite el episodio de la conquista persa de Palestina y Egipto; sin embargo, tras la lectura de sus obras se percibe perfectamente que no transmiten de forma intensa ese terror ni ese pesimismo que veíamos en Estrategio, en Juan Mosco o en el primer Sofronio, ni la exultante alegría de Jorge de Pisidia. Su presentación de los acontecimientos de las tres primeras décadas del siglo VII, es decir, el período previo a la llegada de los árabes, es, en la mayoría de las ocasiones, bastante aséptica, en el sentido de que no comunican ninguna sensación especial de tristeza o de alegría por esos acontecimientos pasados y, de hecho, superados en gravedad; ello es debido a que están viviendo, o no hace mucho que han sucedido, otros hechos de igual o mayor magnitud que los provocados por los persas: están sufriendo las consecuencias de las rápidas y exitosas campañas árabes sobre territorio imperial oriental e incluso occidental, consecuencias que convierten en muy lejano el problema ocasionado por los persas. Hay, por lo tanto, terror y miedo en sus relatos ante la nueva pérdida de Jerusalén, desde 638, en manos árabes, pero además por la pérdida de todos los estratégicos territorios sirios, palestinos, mesopotámicos, armenios o egipcios y por el que preveían más que incierto futuro de las comunidades cristianas de la zona.

En la contribución más notable de Anastasio Sinaíta, *Quaestiones et Responsiones*, de finales del siglo VII y principios del siglo VIII, muchas de las cuestiones giran en torno al porqué de la invasión, de los daños, en torno a la angustia y miedo que estaban provocando y, sobre todo, a cómo debían comportarse los cristianos que quedaban bajo dominio islámico. Anastasio alude en varias ocasiones a la presencia árabe en tierra egipcia y palestina, hablando de las «barbaridades perpetradas por los árabes»⁶⁹, pero es, sin embargo, en uno de sus *sermones* donde explícitamente refiere que se está ante un «tiempo de desgracias», al tiempo que transmite con vívido pesar las destrucciones provocadas y concluye con un comentario sobre el negro presente del Imperio; por cierto que también Anastasio echa la culpa de la situación a los propios pecados cometidos⁷⁰.

⁶⁹ Anast. Sin., *Quaest. et Resp.* 17/*101 (PG 89, col. 484 B, 4-13). Vid. J. HALDON, «The Work of Anastasius of Sinai. A key source for the history of the seventh century East Mediterranean society and belief», en: A. CAMERON & L. I. CONRAD (EDS.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, pp. 115-116 y 120.

⁷⁰ Anast. Sin., *Serm.* III, PG 89, col. 1156C.

Aunque uno copto –Juan de Nikiu– y otro armenio –Sebeos–, ambos comparten la visión que los autores bizantinos de las primeras décadas de la conquista nos transmiten de los árabes. En cierto modo, aunque a través de diferentes recursos, ambos parecen participar del convencimiento de que la conquista árabe no es un episodio pasajero en la historia del Imperio, sino un hecho de larga duración⁷¹.

La crónica del obispo Juan de Nikiu fue redactada a principios del siglo VIII en ambientes cristianos egipcios, aspecto éste que condiciona notablemente la elección de los sucesos y hechos que decide consignar. El predominio de los ocurridos en relación con Egipto es absoluto, especialmente cuando aborda el período que se inicia con la llegada al trono de Focas; la posición céntrica de Egipto en su obra es tan absoluta, aun a pesar de ser una crónica universal, que el protagonista de los años en los que Heraclio accede al trono no es el que sería emperador, sino su allegado Nicetas, cuyo campo de operaciones es el territorio nilótico. Ahora bien, apenas podemos utilizar esta crónica para el tema que nos ocupa toda vez que, además de la compleja transmisión textual de la obra –escrita en copto con algunos fragmentos en griego, luego traducida, en resumen, al árabe y de éste al ge'ez en el siglo XVII–, en el texto existe una amplia laguna que afecta precisamente a los años que nos interesan, de ahí que no conozcamos el enfoque preciso con el que Juan de Nikiu relató las guerras persas de los primeros decenios del VII, si bien es de suponer que, como éstas también afectaron a Egipto, dedicaría su relato a los pormenores de esa concreta región⁷². De todas formas, a partir de ese momento el relato se convierte en el de la narración de la conquista árabe de Egipto⁷³, donde incluye batallas, saqueos islámicos e impresiones de los mismos («el pánico se apoderó de todas las ciudades de Egipto y todos sus habitantes huyeron hacia Alejandría, abandonando sus posesiones, riquezas y animales»), habla del miedo, pánico y confusión de la población de todo Egipto, pero singular-

⁷¹ Vid. el interesante análisis de A. SHBOUL & A. WALMSLEY, «Identity...», pp. 257-262.

⁷² R. H. CHARLES, *The Chronicle of John, bishop of Nikiu*, Londres-Oxford 1916, pp. III-IV y, sobre todo, A. CARILE, «Giovanni di Nikius, cronista bizantino-copto del VII secolo», *Byzance. Hommage à A. N. Stratos*, vol. II, Atenas 1986, pp. 353-398; cf. G. LUSINI, «L'Église axoumite et ses traditions historiographiques (IVe.-VIIe. siècle)», en: B. POUDERON & Y. M. DUVAL (EDS.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, París 2001, pp. 541-544. Respecto a la situación en la que se encontraba Egipto en aquellos momentos de la conquista, cf. W. E. KAEGI, «Egypt on the eve of the muslim conquest», en: C. PETRY (ED.), *Cambridge History of Egypt*, Cambridge 1998, pp. 34-61.

⁷³ Iohan. Nikiu, *Chron. CXI, 2, passim*.

mente de las del ámbito alejandrino y de Nikiu; comenta la esclavitud en la que había caído Egipto, para concluir con un «déjanos terminar, pues es imposible relatar las iniquidades perpetradas por los ismaelitas...»⁷⁴, cometidas, también, en su creencia, como castigo divino a los pecados cometidos por los cristianos. Las dos únicas referencias relacionadas con la zona de Jerusalén y fechables en aquellos momentos de los años cuarenta del siglo VII son la alusión al contacto que los generales árabes en Egipto mantenían con el gobernador árabe de Palestina, por lo tanto una región ya conquistada, y a los horrores –sin especificar más– que cometieron en la Cesarea palestina⁷⁵. El pánico y el terror, la situación de inseguridad era la que acababan de atravesar, la que estaban atravesando en su región, en Egipto, a manos de los primeros sucesores de Mahoma; el horror persa quedaba ya muy lejos⁷⁶. Ahora bien, el hecho de que Juan de Nikiu incluya en su capítulo CXX la referencia a la firma de un tratado, el llamado “Tratado de Alejandría”, en el que, entre otros términos, se consagraba la libertad religiosa, evidenciaría que, se quisiera o no, se estaba ante una nueva realidad pues se había tenido que pactar, en situación de inferioridad, con ese pueblo que les había causado tanto horror⁷⁷.

Un autor de procedencia armenia y de creencia monofisita, el llamado Sebeos, que redactó su obra a finales del siglo VII⁷⁸, en la que trató sobre acontecimientos del siglo VI y VII, describe en su relato los saqueos persas sobre territorio romano en el transcurso de la ofensiva de las primeras décadas del siglo VII, incluye por supuesto su captura de Jerusalén y de la Santa Cruz y, además, reproduce dos cartas contemporáneas a la conquista persa

⁷⁴ Iohan. Nikiu, *Chron.* CXI, 4, 9; CXIII, 6; CXV, 5-7; CXVIII, 10, etc.

⁷⁵ Iohan. Nikiu, *Chron.* CXII, 5 y CXVIII, 10; cf. R. SCHICK, *o. c.*, pp. 277-278.

⁷⁶ Remito a la muy válida y reeditada monografía de A. J. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford 1902 (ed. revisada por P. M. Fraser, 1978); R. J. LILIE, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd.*, Munich 1976, pp. 46-52 y W. WINKELMANN, «Ägypten und Byzanz von der arabischen Eroberung», *Byzantinoslavica* XL, 2 (1979) 161-182.

⁷⁷ H. BADAQY, «Les traités de l’Égypte et d’Alexandrie. Projets de traité ou traits définitifs (640-646 après J. C.)», *Byzantiaka* 11 (1991) 167-180 (en griego, con amplio resumen en francés) y A. D. BEHAMMER, *Quellenkritische Untersuchungen zu den ägyptischen Kapitulationsverträgen der Jahre 640-646*, Viena 2000.

⁷⁸ Cf. M. K. KRKONIAN, «Sebeos, historian of the seventh century», en: T. J. SAMUELIAN (ED.), *Classical Armenian Culture: Influences and Creativity*, Filadelfia 1982, pp. 52-67; Z. ARZOU-MANIAN, «A critique of Sebeos and his history of Heraclius, a seventh-century document», en: T. J. SAMUELIAN (ed.), *o. c.*, pp. 68-78.

que proporcionan importante información sobre cómo fue cambiando el gobierno persa en la ciudad respecto a judíos y cristianos⁷⁹. Sin embargo, al tratarse ya de un acontecimiento para él más lejano en el tiempo y conocer otros igualmente graves, pero más directos, tampoco consigue transmitir el verdadero sentir de la población de las primeras décadas del VII; tan sólo en alguna ocasión puede comprenderse que se está hablando del comportamiento de la población, pues al hablar de la entrada de la recuperada Santa Reliquia en su ciudad, Jerusalén, alude a los sentimientos de alegría que provocó ese acontecimiento entre sus habitantes⁸⁰. Contrasta claramente esta breve referencia con el miedo que se trasluce al introducir a los ismaelitas en el contexto de su narración, ya que los únicos lamentos que se encuentran en la misma son provocados por la actuación de las tropas árabes en tierras romanas: «¿Quién puede describir los desastres que provocaron los ismaelitas con sus guerras en tierra y mar?», «una vez más tengo que hablar de la desgracia que cayó sobre nosotros»⁸¹. A su autor le está afectando directamente el peligro árabe, también en su región armenia⁸², y ya no el persa, razón por la cual la caída de Jerusalén a la que otorga mayor trascendencia es la ocurrida en 638, pues no en vano, cuando él escribe, la ciudad lleva ya casi tres décadas bajo un dominio no cristiano. Es ilustrativo de ese sentimiento de terror el que en la única ocasión en la que alude a la cercanía de los tiempos apocalípticos respecto a su propia época sea cuando está describiendo las campañas árabes en territorio romano⁸³. Aunque más adelante trataremos brevemente la consideración hacia los árabes en la apocalíptica bizantina de la segunda mitad del siglo VII, debemos reconocer que buena parte de la obra de Sebeos, especialmente la relacionada con el relato de la conquista árabe, pertenece también a ese género apocalíptico, ya que este autor considera que la conquista árabe del Imperio era el cumplimiento de la Visión de las Cuatro Bestias de Daniel, si bien con una nueva interpretación respecto a la consideración hacia la Cuarta

⁷⁹ Sebeos, *Hist.* 24, 95-96 (captura de Jerusalén por los persas, saqueo y robo de la Santa Cruz); 116-120 (cartas de Modesto y de Komitas), donde sí es evidente el horror pues se trata de «transmisiones» contemporáneas.

⁸⁰ Sebeos, *Hist.* 29, 113 (recuperación y sentimiento de la población ante ese hecho).

⁸¹ Sebeos, *Hist.* 32 y 34, respectivamente.

⁸² Interesante análisis sobre la conquista árabe de la región en W. E. KAEGI, *o. c.*, pp. 184-185 y 188-204.

⁸³ Sebeos, *Hist.* 32. Cf. G. J. REININK, «Pseudo-Methodius und die Legende von römischen Endkaiser», en: W. VERBEKE, D. VERHELST & A. WELKENHUYSEN (EDS.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovaina 1988, pp. 157-158, e *infra*.

Bestia, pues ahora lógicamente ésta no es otra que la fuerza árabe invasora y conquistadora: «...La Cuarta Bestia vendrá del Sur, conquistará todos los reinos y devorará el mundo entero»⁸⁴. Como bien decía Kaegi, en cierto sentido, con esta atribución Sebeos aceptaba, para bien o para mal, la existencia del Islam⁸⁵.

Como era también de esperar, las crónicas siríacas redactadas en los siglos VII y VIII, las más de las veces fragmentarias o conocidas sólo de modo indirecto, proporcionan abundante información sobre ambas pérdidas de Tierra Santa. La mayoría fueron redactadas en el período de la dominación islámica de la zona (segunda mitad del VII o durante todo el VIII), razón por la cual transmiten las mismas sensaciones que ya he comentado: el relato más o menos detallado de las campañas persas, pero sin comunicar ningún sentimiento especial y sin tratar de la conquista y recuperación posterior de Jerusalén por parte de Heraclio y, por el contrario, una narración muy detallada de la conquista árabe, con mención expresa del número de muertes provocadas, de las desgracias ocurridas, de los signos que anunciaban las mismas, etc.... Nuevamente el miedo estaba presente o muy próximo aún en el tiempo y era un miedo provocado por los árabes y no por los persas, víctimas a su vez de las huestes islámicas.

De las diversas crónicas de ese concreto origen estudiadas por A. Palmer, Brock y otros, podemos recordar que la *Crónica del 640* refiere la captura persa de Jerusalén y Alejandría sin precisar nada más, para concluir el “episodio persa” con una escueta y nada vibrante narración de la victoria de Heraclio, contrariamente a lo que hace cuando, en los capítulos que dedica a lo ocurrido desde el año 633/634, detalla los enfrentamientos con los árabes, saqueos, asesinatos y conquistas⁸⁶. Aunque con considerables errores de tipo cronológico, pero basada en interesante material anterior, la *Crónica de Zuqnin*⁸⁷ se encuentra también en la misma línea que las anteriores, esto es, su tema central para los años que nos interesan es la inva-

⁸⁴ Sebeos, *Hist.* 32. Cf. R. HOYLAND, «Sebeos, the jews and the rise of Islam», en: R. L. NETTLER (ED.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxemburgo 1995, II, pp. 89-102.

⁸⁵ W. E. KAEGI, «Initial...», p. 146 y R. W. THOMSON & J. HOWARD-JOHNSON, *The Armenian History attributed to Sebeos I*, Liverpool 1999, pp. L-LI.

⁸⁶ A. PALMER, S. BROCK & R. HOYLAND, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, pp. 17-19, sec. 7, *AG* (era seléucida) 921-940 (ofensiva persa y contraofensiva de Heraclio) y *AG* 945-947 (campana árabe).

⁸⁷ W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahr. A Study in the History of Historiography*, Uppsala 1987, especialmente p. 90 passim.

sión y dominio árabe. Sin embargo, el caso de esta *Crónica* es, a mi modo de ver, aún más significativo que otros debido a que el lugar en el que se redacta es una ciudad en la tradicional zona fronteriza romano-persa, Amida; sorprende por ello la omisión de cualquier referencia al persa o a su actividad conquistadora en suelo romano, y ello a pesar de que el autor prácticamente no se ocupa de acontecimientos que no estén relacionados con el ámbito mesopotámico⁸⁸. Pero en el siglo VIII, incluso en Amida, se está ya demasiado lejos temporalmente para hablar de aquel miedo ocasionado por los persas, pues el más cercano, tangible y real –si es que es posible aplicar estos términos a una sensación– era el provocado por los árabes desde hacía más de un siglo⁸⁹, hasta el extremo de recoger en su relato la aparición de signos en los cielos premonitorios de la derrota bizantina; así, para el año de la era selúcida 937 consigna lo siguiente: «las estrellas caían de tal forma en dirección norte que parecía que fueran flechas, lo que hizo pensar a los romanos que se trataba de un presagio de su derrota y de la conquista de su territorio por los árabes, lo que sucedió casi inmediatamente»⁹⁰, conquista que él mismo relata en las siguientes entradas de su crónica sin omitir saqueos, asesinatos y el temor de la población ante su presencia⁹¹.

En la *Crónica o Historia de Dionisio de Tel-Mabrē*, que abarca el período comprendido entre 582 y 842, conservada fundamentalmente gracias a la *Crónica de Miguel de Siria* (fallecido en 1199), se describe, aunque con muy escasas precisiones, la campaña persa tras la muerte de Mauricio. Es cierto que habla de la conquista de Jerusalén por los persas, del asesinato de sus habitantes y del robo o secuestro de la Santa Cruz⁹², pero la reconquista de la ciudad por Heraclio no es mencionada; queda reducida a un sencillo «los persas evacuaron Siria, Palestina y Egipto»⁹³. Por ello es mucho más significativo el hecho de que las siguientes entradas de su crónica, tras relatar la captura persa de Jerusalén, estén íntegramente dedicadas a Mahoma y al origen del poder del pueblo árabe; anticipando los acontecimientos y prescindiendo del criterio cronológico que sigue en su narración, indica que «crecieron en fuerza y extendieron su territorio hasta que fueron tan fuertes, que

⁸⁸ W. WITAKOWSKI, *o. c.*, p. 105.

⁸⁹ *Vid.* W. WITAKOWSKI, *o. c.*, p. 101, sobre la consideración que el autor de la crónica tiene hacia los árabes, a los que define como bárbaros y califica con expresiones peyorativas.

⁹⁰ W. WITAKOWSKI, *o. c.*, pp. 142-143; cf. Teoph., *Chron. a. m.* 6124.

⁹¹ *Ibid.*, 56-58.

⁹² *Ps. Dion. de Tel-Mabrē* 24 (A. PALMER, S. BROCK & R. HOYLAND, *o. c.*).

⁹³ *Ibid.* 43 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, *o. c.*).

podieron conquistar el territorio romano y el persa. Dios, cuyo propósito es castigarnos por nuestros pecados, ha provocado la amplitud de su poder»⁹⁴. El mismo mecanismo es el que utiliza cuando, al relatar las campañas de reacción de Heraclio contra los persas al final de los años veinte del siglo VII, sentencia que «sin embargo, Dios, que es quien otorga la soberanía sobre la tierra a los hombres... cuando vio el tamaño de los pecados de los romanos y que estaban cometiendo crímenes tras crímenes [entre ellos mismos],... envió a los hijos de Ismael. Estos son los pueblos más despiadados y más crueles de la tierra»⁹⁵. Prácticamente a partir de este momento, el único tema que le ocupa es el de la invasión árabe o ismaelita de Tierra Santa y de Egipto, individualizando, eso sí, su «actividad» en Jerusalén⁹⁶.

El desarrollo del género apocalíptico bizantino en el siglo VII y VIII ha sido un tema profunda y abundantemente estudiado desde hace varias décadas, razón esta por la que resultaría superfluo ocuparse aquí de ello en profundidad⁹⁷. Sin embargo, debo acudir a él ya que la época de florecimiento del mismo, así como sus características internas y externas, coinciden plenamente con los sentimientos que hemos visto reflejados en la literatura que hemos analizado hasta ahora.

De las varias etapas de la literatura apocalíptica del Imperio Bizantino, la segunda es la que interesa recordar aquí. Conocemos algunas reflexiones

⁹⁴ *Ibid.* 26 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, o. c.).

⁹⁵ *Ibid.* 42 (A. Palmer, S. Brock & R. Hoyland, o. c.).

⁹⁶ *Ibid.* 46-64; 64-69 y 73-74 (A. PALMER, S. BROCK & R. HOYLAND, o. c.); cf. S. BROCK, «Syriac view...», pp. 9-10.

⁹⁷ La literatura apocalíptica en el siglo VII y VIII se desarrolla en los ambientes de las grandes religiones de la época, cristiana, judía, zoroástrica e islámica. Por lo que se refiere a la cristiana, remitimos, entre otros, a S. BROCK, «Syriac sources for seventh-century history», *BMGS* II (1976) 33-35; W. BRANDES, «Die apokalyptische Literatur», en: F. WINKELMANN & W. BRANDES (EDS.), *Quellen zu Geschichte des Frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme*, Ámsterdam 1990, pp. 305-332; P. MAGDALINO, «The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda», en: R. BEATON & Ch. ROUCHÉ (ED.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D. M. Nicol*, Aldershot and Brookfield 1993, pp. 3-34, y últimamente R. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It*, Princeton 1997, centrado en el siglo VII; importantes son P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles 1985, obra póstuma, y F. J. MARTÍNEZ, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph. D. Diss., Catholic University of America, 1985. Además, los estudios particulares de J. J. W. DRIJVERS, «The Gospel of the Twelve Apostles: A syriac apocalypse from the early islamic period», en: A. CAMERON & L. I. CONRAD (EDS.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton 1992, pp. 189-213 y A. WHEALEY, «De consummatione mundi of Pseudo-Hippolytus: Another Byzantine Apocalypse from the Early Islamic Period», *Byzantion* LXVI (1996) 461-469, entre otros muchos.

de tono apocalíptico que autores de las primeras décadas del siglo VII, contemporáneos a las invasiones persas, incluyen en sus relatos. De algunas ya he hablado, pues refieren la conquista persa del Jerusalén, pero otros, que escriben durante el preciso momento de las invasiones persas, pero sobre épocas pasadas, transmiten con sus palabras ese clima de inseguridad que estaban viviendo, si bien lo exponen en forma de predicciones para el futuro puestas en boca de protagonistas del pasado; posiblemente el caso más significativo de lo anterior sea el del historiador del reinado de Mauricio, Teofilacto Simocata, que vive y escribe en las primeras décadas del siglo VII⁹⁸. Así, nos encontramos con reflexiones como «No puedo olvidar que Cosroes, bien versado en el arte de los caldeos sobre las estrellas, profetizó durante la guerra... 6. Las cosas se volverán contra vosotros, los romanos. La raza babilónica poseerá el Imperio Romano durante un período de tiempo. Luego, vosotros esclavizaréis a los persas también por un período de tiempo. 7. Cuando todo esto haya ocurrido, el día sin fin habitará entre los mortales y el esperado destino adquiera poder, cuando las fuerzas de la destrucción se hayan entregado a la disolución y cuando llegue una vida mejor⁹⁹; todo ello son referencias a la realidad del efímero, pero inútil éxito de Heraclio rápidamente periclitado por las invasiones árabes¹⁰⁰.

Sin embargo, la “invasión persa” del siglo VII no llegó a generar una literatura expresamente apocalíptica, sin duda porque lo “efímero” del éxito persa y la reacción bizantina no lo favorecieron¹⁰¹; es indudable que, si la literatura apocalíptica bizantina tiene su segundo y más importante desarrollo en la segunda mitad del siglo VII, es debido a la ya larga duración en el tiempo y a la extensión en el espacio del “fenómeno árabe”, mientras que el episodio persa acaba siendo interpretado como una anticipación de la desgracia que ahora le afectaba, aquella que aún generaba miedo, terror y pesimismo en la población: la dominación árabe, que había vuelto a arrebatar al Imperio y la Cristiandad la Ciudad Santa de Jerusalén¹⁰².

Si hacemos caso a las últimas investigaciones, el Apocalipsis del Ps. Hipólito, *De Consummatione Mundi*, escrito en griego, es anterior al del

⁹⁸ M. WHITBY, *The Emperor Maurice and his Historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988.

⁹⁹ *Teoph. Simm.* V, 15, 3-7 y cf. IV, 13, 7-8.

¹⁰⁰ M. WHITBY, *The Emperor Maurice...*, pp. 153-154, n. 81, y G. FOWDEN, *Empire...*, pp. 98-99.

¹⁰¹ A. WHEALEY, «*Sermo de Pseudoprophetis* of Pseudo-John Chrysostom: A Homily from Antioch under Early Islamic Rule», *Byzantion* LXIX (1999) 180-181.

¹⁰² R. HOYLAND, *o. c.*, pp. 24-31.

Ps. Metodio; esta anterioridad se advierte en la consideración que el primero muestra hacia los árabes y en el pesimismo que emana de su obra, a pesar de que vuelve a aparecer la conocida explicación de que los árabes son la materialización del castigo divino¹⁰³. Para el Ps. Hipólito, los extranjeros, esto es, los árabes, están devorando la tierra de los cristianos, la están saqueando y sometiendo a un grado tal de esclavitud, que no considera que exista esperanza, sino que la situación va a ser permanente hasta la llegada del Anticristo. Ahí es donde estriba, precisamente, la diferencia entre ese Apocalipsis y el del Ps. Metodio, porque este último, aunque es claramente hostil a los árabes, está continuamente anticipando su derrota; la culminación del clima de inseguridad, de *clades*, que refleja esa obra, tiene un colofón, en cierta forma feliz, como es la creencia en la próxima llegada del último emperador romano que recuperará Jerusalén para la Cristiandad, seguida de la del Anticristo y, finalmente, de la asunción del poder por parte del Dios de los cristianos desde esa Ciudad Santa¹⁰⁴.

El *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, escrito originalmente en siríaco en la segunda mitad del siglo VII¹⁰⁵, tiene como absoluto protagonista de su profecía y como ambientadores del clima apocalíptico de miedo y terror a los árabes, a los hijos de Ismael; apenas se mencionan los problemas y devastaciones provocadas por los persas, pues los únicos causantes de la destrucción, de la desolación en la que se encuentran las regiones orientales son los árabes; ellos son los que han provocado el horror de la población¹⁰⁶, el miedo con el que se vive el control de «esos crueles bárbaros que no son hijos del género humano sino de la desolación», que «devastarán el mundo civilizado y profanarán los lugares sagrados de los cristianos»¹⁰⁷. Queda

¹⁰³ A. WHEALEY, «*De Consummatione Mundit...*», pp. 467-468.

¹⁰⁴ Vid. infra.

¹⁰⁵ Remito fundamentalmente a los estudios de P. J. ALEXANDER, *The Byzantinet...*, pp. 13-150, y F. J. MARTÍNEZ, *Eastern Christian...*, *passim*, ambos estudiando la versión siríaca, si bien no coinciden en la fecha en la que se debió escribir; de todas formas, están de acuerdo en adscribirlo al ambiente siríaco de la segunda mitad del siglo VII; no obstante, contamos ahora con la edición de G. J. REININK *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios*, CSCO 541, Lovaina 1993. Por lo que se refiere a su inmediata traducción-versión griega, cf. A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps. Methodios*, Meisenheim am Glam 1976, y la más reciente de W. J. AERTS & G. A. A. KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, CSCO 569-570, Lovaina 1998.

¹⁰⁶ *Apoc. Ps. Methodios* 12v; 127v-129r; 131r (sigo la numeración de P. J. Alexander).

¹⁰⁷ *Apoc. Ps. Methodios* 130v; vid. G. J. REININK, «Pseudo-Methodius and die Legende...», pp. 158-159.

clara también en este apocalipsis bizantino de la segunda mitad del siglo VII la necesidad por parte de los cristianos de recuperar el control sobre Jerusalén, así como que la Santa Cruz, sacada de la ciudad en vísperas de la invasión islámica y llevada a Constantinopla, retorne victoriosa a su Ciudad, pues sin ella el “último rey de los griegos”¹⁰⁸ no podría entregar su reino a Dios¹⁰⁹.

Ese clima de miedo y de opresión que encontramos en todas las narraciones cristianas de la segunda mitad del siglo VII debería estar llamado a desaparecer o, por lo menos, a moderarse si se tenía la convicción en una futura, pero ya próxima recuperación cristiana de Jerusalén; la literatura apocalíptica surgida en aquella época parece tener ese preciso objetivo pues, como se ha afirmado, «Byzantine apocalypses were indeed written for consolation in times of trouble, and they reflected the hopes and despairs of contemporaries in very concrete historical events»¹¹⁰. Sin embargo, algunos gestos inmediatamente anteriores y contemporáneos del poder árabe asentado en Jerusalén conducían continuamente a sus habitantes cristianos y a los de las regiones cercanas a lo que para ellos debía ser la dura y terrible realidad¹¹¹.

El miedo es una sensación contemporánea y geográficamente cercana, de ahí que no nos deba extrañar que los autores cristianos coetáneos a la dominación islámica se conviertan en meros transmisores de ese acontecimiento pasado que era la conquista persa, que, innegablemente, en su momento provocó miedo, terror, incertidumbre y pesimismo entre la población, y que aquéllos únicamente nos transmitan esas dolorosas sensaciones al relatar acontecimientos más próximos a su propio ciclo vital, como la conquista árabe. Fueron ambas sensaciones bizantinas, pero a lo largo del siglo VII fueron sentidas de muy distinta forma, excepto para gentes como Sofronio, el patriarca de Jerusalén, que sintió ambas y que sobre ellas nos

¹⁰⁸ Sobre la leyenda del “último emperador”, *vid.* P. J. ALEXANDER, «The medieval legend of the last Roman Emperor and its messianic origin», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978) 1-15; *IDEM*, *The Byzantine...*, pp. 151-184; y G. J. REININK, «Pseudo-Methodius...», pp. 82-110.

¹⁰⁹ *Apoc. Ps. Methodios* 135r-v. Cf. G. J. REININK, «Pseudo-Methodius...», pp. 171-174 y E. PATLAGEAN, «La double terre sainte de Byzance autour du XIIe. siècle. Terre d'utopie», *Annales ESC* 41, 1 (1994) 461.

¹¹⁰ D. J. ABRAHAMSE, «Introduction», en: P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Ángeles 1985, p. 8, siguiendo, en esta afirmación, a Alexander.

¹¹¹ S. GRIFFITH, «What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century. Byzantine Orthodoxy in the World of Islam», en: L. BRUBAKER (ED.), *Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?*, Aldershot 1998, pp. 181-194, especialmente 184.

dejó unos testimonios que reflejan un terrible dolor y, por qué no, miedo, tanto por el presente como el futuro, que para todos los cristianos, y no sólo los del Imperio, se presentaba incierto.

Margarita VALLEJO GIRVÉS

Seminario de Historia Antigua

*Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Málaga
28801 ALCALÁ DE HENARES (España)
margarita.vallejo@uah.es*