

***De procuranda salute saracenorum. Apuntes sobre la construcción polémica anti-islámica de la praefatio al libro X del De procuranda salute omnium gentium (1613)***

Javier de Prado García  
Universit  de Nantes-Universitat Autónoma de Barcelona

**1. Contextualización**

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, la necesidad de una salvación para todo aquel que no integrara la Iglesia Católica se había constituido en una realidad. El relato apocalíptico de la historia que se había estandarizado en los siglos anteriores entre buena parte de las jerarquías religiosas cristianas había abonado el terreno para que, en la época de profundos cambios que siguió a la ca da de Constantinopla, abordar la diferencia religiosa desde una perspectiva evangelizante fuera una preocupación compartida por una mayoría de mandatarios católicos. A lo largo de esta etapa, finalizando ya el siglo, son numerosos los discursos públicos, bajo la forma que fueran, que abogaban por una acción conjunta de los *principes* católicos que sirviera para contener a los acatólicos en la salvación definitiva que ofrecía el catolicismo, frente a la inminencia de los últimos días del mundo.

Es precisamente a lo largo de este periodo de tiempo cuando se intensifican los contactos con las doctrinas que suponían un mayor problema para esta misma retórica universalista, los cristianos orientales y las iglesias ortodoxas, cuya cercanía ideológica a ojos de las autoridades católicas, especialmente la de los primeros, facilitaba su integración; no en vano se producen fundaciones ilustres en Roma, eje central del catolicismo post-tridentino. También durante esta etapa continúan los contactos con monarcas cuya adscripción religiosa era abiertamente hacia el islam, pero alrededor de los cuales seguía existiendo la esperanza de una posible conversión.

Se trata de una época en la que proliferan los planteamientos de estrategias de conversión, muestras de una obsesión que se había ido gestando desde la Edad Media, pero que acabaría por conquistar la mentalidad del catolicismo de la primera Modernidad; buena prueba de ello es el surgimiento de varias órdenes mendicantes entre cuyos preceptos originarios se encuentra precisamente la predicación del Evangelio. Las manifestaciones de este renovado y ardiente celo misional son muy variadas: ya sea la vocación fundacional ignaciana con los jesuitas, esa inclinación a ayudar a las otras almas a encontrar a Dios, ya sea la prescripción de la predicación como actividad exterior en los capuchinos, todas estas expresiones avanzan hacia una misma dirección: contribuir a la expansión de los preceptos del catolicismo de la primera Modernidad.

No es de extra nar, pues, que con ello surgieran también ciertos discursos que, como resultado de esta activa vocación apostólica que las diferentes órdenes parecían estar cubriendo y que ya había ocasionado disputas políticas, abogaran por una administración regulada de las misiones, que garantizara al menos un conocimiento adecuado de la ortodoxia católica. Esto puede leerse en las obras principalmente de jesuitas, como José de Acosta para Sudamérica o Alessandro Valignano para Japón, pero también lo harían de un modo determinante personajes como Jean de Vendeville, incansable abogado de las misiones como vía de acción, o el carmelita descalzo Jerónimo Gracián, cuya devoción por la labor apostólica impresionó a varios pontífices.

Pese a que la institución definitiva que se ocuparía de hacer frente a estas demandas por parte de los misioneros no se fundaría hasta 1622, con la erección por parte de Gregorio XV de la Sacra Congregatio de Propaganda Fide, lo cierto es que la idea había sido del agrado de algunos de los papas que lo precedieron (Metzler 2000; Pizzorusso

2023). Se han mencionado ya los colegios nacionales instituidos por Gregorio XIII, pero cabría recordar igualmente la efímera congregación para la propagación de la fe fundada por Clemente VIII entre 1599 y 1604, que no pudo mantenerse, así como el enorme interés y voluntad de continuar con semejante proyecto mostrados por su sucesor, Paulo V, nombrado pontífice en 1605.

## **2. Una obra capital de la misionología moderna: el *De procuranda salute omnium gentium* (1613)**

Con este telón de fondo, el carmelita descalzo baezano Tomás de Jesús llegó a Roma en 1607, tras hallarse insatisfecho con el rumbo tomado por la congregación hispana de la orden (Pammolli 1936, 113-116). Allí fue acogido por el confesor y hombre de confianza del pontífice Pablo V, el también carmelita descalzo Pedro de la Madre de Dios; este había jugado un papel muy relevante en la segmentación italiana de la orden, habiendo sido nombrado a la postre primer comisario general de la congregación italiana. La plena potestad que le había concedido el Papa Clemente VII, en lo que a la expansión de los descalzos italianos se refiere, se tradujo en el acuerdo al que llegó el capítulo general para impulsar las misiones entre los no creyentes, mostrando así la afinidad de la nueva congregación con las políticas apostólicas adoptadas por el papado. Prueba de ello es el hecho de que en 1605, el mismo año en el que se celebra la reunión que rige los primeros años de existencia autónoma de los carmelitas descalzos italianos, Paulo V les concede la facultad de establecer seminarios destinados a la formación de misioneros.

En paralelo, Pedro de la Madre de Dios se ocupaba asimismo de la organización de las misiones católicas, para lo que también lo había designado ya Clemente VII en 1604. En esta tarea, que llevó a cabo durante cuatro años (Fuertes Marcuello 1990, 72-77), fue en la que requirió la asistencia del recién llegado Tomás de Jesús, al menos en los años de mayor intensidad, que acabarían siendo los últimos. Pedro había conseguido establecer una comunicación continua con las misiones ya existentes en territorios no cristianos gracias a una oficina exclusivamente dedicada a registrar las impresiones de los misioneros ya desplazados, así como las dificultades que pudieran encontrar. Su actividad, no obstante, no se restringía únicamente a eso, sino que también abarcaba cualquier otra relacionada con la posible propagación de las misiones cristianas: mantenía contactos con cónsules y embajadores, predicaba el valor de la evangelización en sus sermones y, además, aprovechaba los encuentros con cardenales y soberanos para atraer su apoyo, tanto económico como espiritual, hacia esta idea.

Así pues, Tomás de Jesús se incorporó como secretario de un prelado notorio por su importante rol en la consecución de un instituto misional centralizado bajo la supervisión del pontífice romano. En el tiempo que pasó a su lado, los quehaceres diarios en su labor de asistencia muy probablemente ayudaron a que se formara una imagen suficientemente completa de las problemáticas en la pragmática de las misiones, al menos tal como las percibían en un estadio tan primerizo de su implementación. A ello cabría añadir el desarrollo teórico de tal idea, que, pese a llevar circulando algunas décadas entre ciertas jerarquías católicas y verse muy favorecida por las políticas de papas como Clemente VII y Paulo V, llegaría a quedar plasmada de una manera sistemática y acorde a los intereses romanos sólo gracias a la actividad conjunta de Pedro de la Madre de Dios y Tomás de Jesús.

Pese a no pueda haber seguridad al respecto del grado de colaboración activa entre ambos –es decir, si realmente Pedro participó exponiendo sus ideas sobre el gobierno de las misiones o si, al contrario, Tomás les dio forma y las plasmó en su obra a partir de su propia experiencia-, de igual manera que no puede saberse la fecha exacta de compleción de los tratados resultantes, lo cierto es que toda la planificación del naciente

entramado misional romano que cristalizaría en la fundación de la Sacra Congregatio de Propaganda Fide en 1622 tiene, al menos parcialmente, sus raíces en las ambiciones evangélicas de este par de religiosos, tal como los estudios han venido señalando (Pammolli 1936; Giordano 2023). A este respecto, cabe mencionar que la actividad de ambos consiguió la fundación, en un primer momento, de una congregación carmelita independiente de la española y la italiana, la efímera Congregación de San Pablo, que acabaría siendo integrada en la segunda, ante las presiones de sus dirigentes.

La publicación de Tomás de Jesús del libelo titulado *Stimulus missionum* (1610) en Roma, tras el breve periodo de confusión llegado después de la muerte del padre Pedro, podría esgrimirse como una primera evidencia escrita del alcance de las reflexiones al respecto. Se trata de un tratado dividido en cuatro partes centradas en desarrollar el ideario misional que se había ido gestando desde su llegada a Roma (Pammolli 1936, 173-178). Pese a que retoma argumentos ya enunciados por sus compatriotas carmelitas descalzos Jerónimo Gracián y Juan de Jesús María, la viveza hacia el celo misional que transmitía buscaba ser inspiradora no únicamente para su propia orden, sino también para las demás. Los argumentos para ello se explican, a grandes rasgos, por la necesidad y la excelencia del apostolado, así como su compatibilidad y conveniencia con el espíritu de todas las órdenes –en especial las mendicantes. A su vez, hace especial hincapié en la exigencia de esta labor hacia la orden de los carmelitas descalzos, tanto por su condición mendicante, como por, entre otros, los ejemplos del propio Elías y de los antiguos padres de la Iglesia. A este respecto, en el *Stimulus* quedan por vez primera registradas las recomendaciones de Tomás a sus superiores en la congregación para instituir efectivamente las misiones: ya sea en forma de convento, ya sea de residencia, deberá asegurarse una sede fija para los misioneros que les permita mantener cotidianamente la observancia regular, a menos que la autoridad pontificia o la misma necesidad requieran lo contrario. Este mensaje, por ejemplo, llegaría a calar tanto en los preceptos de los carmelitas descalzos que sería posteriormente reconocido como tal en el capítulo general de la orden de 1632.

La ambición de este libelo, no obstante, se vería superada con creces por la siguiente obra misionológica preparada por Tomás, la que sería a la postre su *opus maius*: el *De procuranda salute omnium gentium*, publicada en Amberes en 1613 (Pammolli 1936, 178-182). Pese al lugar de impresión, la obra se gestó en gran parte en Roma, durante la estancia en la ciudad del carmelita baezano, según su propio testimonio; en cuanto a la fecha se da una situación ciertamente similar: algunos autores postulan que la redacción del *Stimulus* y del *De procuranda* hubiera avanzado en paralelo, cosa lógica, si se tiene en cuenta que la segunda retoma partes de la primera. Sea como fuere, lo cierto es que Tomás de Jesús entregó a imprenta una obra que desarrollaba notablemente las perspectivas apuntadas en el *Stimulus* –y que ha adquirida la condición de fundacional para la misionología moderna– con una diferencia de apenas tres años entre ambos tratados.

Distribuido en doce libros, el contenido de este manual para misioneros se divide, a grandes rasgos, en dos partes bien diferenciadas, a las que cabría añadir el catequismo que ocupa la última sección del volumen, haciendo las veces de apéndice, para un total de doce libros. Por un lado, toda la primera parte, de carácter más general, retoma las ideas ya enunciadas en la obra precedente, las cuales expande con propuestas de carácter más práctico: la planificación de una congregación para la propagación de la fe, la elección y formación de este cuerpo de legados apostólicos, poniendo especial atención a sus aptitudes intelectuales para garantizar que la actividad sea efectiva; quedan de igual modo respondidas las preocupaciones específicas que pudieran tener, ya sea sobre por qué medios se considera lícito conseguir la conversión, sobre cuándo debe

confersarse la propia fe o sobre la *communicatio in sacris*, entre otros. La segunda parte, sin embargo, se orienta en mayor medida hacia la perspectiva efectiva de la misión, es decir, a las prácticas de conversión de los acatólicos, quedando distribuida en cinco libros. Mediante una metodología que suele consistir en, primero, exponer los errores teológicos sobre los que se asientan sus creencias, a continuación refutar estos mismos errores y, finalmente, ocuparse de los modos juzgados preceptivos para la evangelización, Tomás de Jesús construye una base sobre la que modelar las controversias que han de enfrentar las diversas confesiones contenidas en la obra, desde los cristianos ortodoxos –en cuyo libro, como así también en el dedicado a los cristianos orientales, se expresa la voluntad de integrarlos dentro de la iglesia católica- a los llamados *gentiles*, usado para referirse a las poblaciones paganas; por supuesto, las tradicionales querellas con judíos y con musulmanes se traducen en sendos libros abordando la controversia hacia ellos, siendo estos libros, junto con el dedicado a las iglesias surgidas de la Reforma, los más voluminosos del tratado. Como colofón, el décimosegundo libro contiene un listado de los privilegios que los sucesivos Papas habían concedido a los misioneros, a lo que cabría añadir también el catecismo general que clausura el volumen, a modo de apéndice.

Así, en un espacio de tiempo considerablemente breve, Tomás de Jesús consiguió producir una obra que recogía el testigo de autores anteriores, en especial de los jesuitas José de Acosta y Antonio Possevino, al proponer una síntesis de las preocupaciones misionales de la época que pudiera ser leída a un tiempo como alegato, como plan ordenador, como orientación o modelo para la conversión o incluso como herramienta, lo que prueba el alcance de la ambición del *De procuranda salute omnium gentium*. En sus páginas, las citas paulinas clamando en favor de la labor evangélica se intercalan con las prerrogativas pontificias vindicando las misiones, a menudo reforzadas por la perspectiva apocalíptica que ofrecen los diversos textos proféticos contenidos en las Sagradas Escrituras; de igual modo se suceden las indicaciones pragmáticas acerca de mediante qué vías y por qué motivos conviene centralizar las misiones católicas, cuáles son las necesidades prácticas que conllevaría erigir una institución de tales características con ambiciones globales, con qué agentes debería establecerse una red de contactos tal institución para mayor efectividad en su labor, así como muchas otras cuestiones de calado similar. Así, puede apreciarse en este tratado la labor de un teórico religioso con una cierta habilidad para conjugar una pluralidad de motivos en un único texto, pese a las críticas que ello le haya podido reportar a lo largo de los años, ya que el resultado final adquiere una dimensión que pocas obras de las mismas características habían logrado hasta entonces (Salaville 1920; Pammolli 1936, 171-203); cabe mencionar, además, que el propio Tomás de Jesús admite en el prólogo haber recurrido a una gran variedad de autoridades, a las que pretende hacer justicia citando cada vez que se requiera a ellas, sea de manera explícita o no.

### 3. El islam en el libro X

Contenido en la ya descrita segunda parte del tratado, el lector puede encontrar un libro dedicado a hacer frente precisamente al islam, el número X. Se trata del inmediatamente posterior al que se ocupa de los judíos, en una secuencia asociativa común en la literatura precedente, y es, junto con el dedicado a las iglesias reformadas, el libro más voluminoso de todo el tratado, con una extensión que supera las cien páginas impresas. Esta disposición formal permite ya una primera lectura, superficial, de la aproximación tomada por el autor al concebir la obra: la mayúscula importancia conferida a la conversión de los musulmanes –de nuevo, solo parangonable al peligro que representan los reformados-, así como la estela que sigue al introducirlos tras los judíos, entroncando su propia producción con todos los que le han precedido en la

elaboración de estrategias para evangelizar a estos y a los musulmanes, son ambas elecciones que sitúan adecuadamente el trabajo tanto en su circunstancia histórica, como en su condición de vehículo de expresión de la pulsión apostólica que se respiraba en los ambientes romanos de principios del siglo XVII.

Esto puede observarse aún con mayor claridad en el contenido del libro, que permite lecturas más profundas, puesto que está completamente impregnado de la retórica polémica y apologética con la que muy a menudo se presentaba al islam en el continuum conceptual de los siglos XV y XVI (König 2013). Si se ignora el prólogo en la cuenta, el libro queda conformado mediante una división tripartita, a la que cabría añadir la división interna, en capítulos, de cada una de estas secciones.

La primera de ellas está dedicada, tal como reza su título (*de confutatione Alcorani*), a refutar la fe islámica revelándola falsa frente al examen de la tradición filosófico-teológica cristiana. Para ello, Tomás guía al lector a través de una serie de argumentos que recogen tópicos muy presentes en este tipo de confrontación teológica: para empezar, se denosta a Mahoma en tanto que autor e ideólogo auténtico del texto coránico, recordando que no llegó a mostrar prueba alguna de su condición de profeta, ni mucho menos de haber podido lograr el favor o la iluminación divina; el Corán, por ende, no puede en ningún caso ser considerado palabra de Dios. Mucho menos puede serlo si se toma en cuenta su contenido: principalmente bajo la óptica de la tradición escolástica, existen un gran número de proposiciones en él que alejan de manera tajante cualquier posibilidad, de acuerdo con Tomás, ya sea por lo que permite y promulga –un sinfín de comportamientos considerados pecaminosos, como por ejemplo la poligamia–, ya sea por las contradicciones y falsedades en las que incurre de manera manifiesta. Esta negación de la divinidad del Corán se lleva hasta las últimas consecuencias en los últimos capítulos de la sección, en los que la crítica va dirigida hacia la forma, el estilo del texto, y hacia la finalidad última del mismo, la búsqueda del disfrute carnal.

Partiendo de esta asunción, la segunda parte se ocupa de las múltiples evidencias de la prestancia de la religión cristiana sobre la musulmana (*de praestantia legis christianae, comparatae sectae mahometanae*). En esta temática se enmarcan, no obstante, sólo los primeros capítulos de la sección, que se dedican a retomar pasajes aparentemente coránicos en los que se reconoce la autoridad de ciertas figuras o preceptos claves en la teología cristiana. El mejor ejemplo de ello es, por supuesto, el propio Cristo, que cumple un papel muy relevante también en la tradición islámica y es considerado un importante profeta; esto mismo apunta Tomás al mencionar no sólo la presencia de la figura de Jesús en el mismo Corán, sino también al enumerar muchas de las cualidades que le otorgan los comentaristas cristianos y, a la vez, también están recogidas en cierto modo en la hermenéutica musulmana; en esta misma línea, se listan también algunas razones en las que el Evangelio excele al contenido coránico para completar una cierta panorámica comparativa entra ambos textos. Es especialmente interesante, en lo que respecta a la organización de esta parte, el salto de este cotejo entre Biblia y Corán al siguiente interés de Tomás, que, pese a continuar inscrito en la misma segunda parte, se ocupa de formular un relato histórico que no justifique una voluntad divina tras la pujanza de las naciones islámicas, a pesar de su evidente éxito, tanto a nivel territorial como simplemente de número de adeptos. En esta disquisición, el autor adopta un tono algo más agrio, sirviéndose de la retórica apocalíptica como justificación de los siglos de expansión de la fe musulmana y de su buena salud en la época. Por supuesto, ninguno de estos motivos sirve como prueba válida que demuestre la divinidad de esta religión.

Finalmente, la tercera parte es la que vehicula un contenido más diverso, pero a la vez más previsiblemente útil para el uso eventual en las misiones; sin ir más lejos, ni

siquiera posee título, al contrario que las dos partes anteriores, lo que, a nuestro entender, evidencia la propia dificultad del autor a la hora de buscarle uno adecuado. Esto no es difícil de comprender si se tiene en cuenta que estamos ante los capítulos más largos del libro y que, contrariamente a lo que ocurre en las partes anteriores, se complementan entre sí, pero no existe una continuidad argumentativa clara entre ellos. Así, en el primer capítulo, por ejemplo, se plantean los motivos por los que, de acuerdo con el autor, debe procurarse la salvación para los musulmanes, emplazando a los soberanos cristianos a actuar al respecto, llegando a aventurar propuestas de carácter eminentemente práctico que a la vez portan el esbozo de una inclinación ética, como la necesidad de aprender árabe para agilizar las conversiones. El segundo, seguidamente, ofrece lo que se anuncia como una *praxis* para salvar a los musulmanes, aunque el contenido se asemeje realmente más a un modelo retórico que aborde la problemática desde una situación hipotética y contenga en mayor o menor medida los argumentos enunciados en las dos partes anteriores, de carácter más confrontativo. Para acabar, el tercer capítulo sirve como compleción a este retablo al ofrecer al lector -especialmente al que deba enfrentar situaciones como las planteadas en su día a día- una síntesis acerca de cuáles son las vías sancionadas por la iglesia católica como válidas en las que interactuar con los musulmanes en cuestiones de carácter ritual o, simplemente, religioso.

Como puede observarse, hay una gran cantidad de información relevante almacenada en un número de páginas no especialmente alto. Esto apuntala de manera aún más evidente la querencia por parte de Tomás de Jesús de un contenido depurado en sus libros que sirva para facilitar su consulta. No obstante, convendría volver a lo anteriormente apuntado para recuperar el reconocimiento que Tomás de Jesús hace a las autoridades consultadas como sus fuentes principales en la preparación del *De procuranda salute omnium gentium*. El libro X puede que sea el que hace un uso de fuentes mayor y, a la vez, más dúctil, permitiendo una agilidad en el paso de unas a otras realmente sorprendente que acaba provocando una casi imposibilidad práctica para citarlas, aunque en algunas ocasiones sí lo haga. De este modo, el discurso que articula el *carmelita* a lo largo de estas páginas es casi equivalente a la de un orfebre dando forma a su última pieza al unir varios elementos previamente dispersos: la conexión existe, sí, pero requiere también de alguien que pueda hacer encajar las piezas e integrarlas en una única pieza resultante. Podemos ver desfilar a lo largo del libro, pues, a varios de los nombres considerados de referencia para la época en lo que a polémica anti-islámica se refiere: desde Riccoldo da Monte di Croce a Juan de Torquemada, pasando también por otros ilustres y bien considerados autores como el propio Papa Piccolomini, Pío II, o el célebre apologeta hispano Juan Luis Vives.

El resultado de todo ello es que la imagen del islam ofrecida por Tomás de Jesús viene indefectiblemente marcada por la imagen que habían ofrecido previamente sus fuentes. No es en ningún caso una aproximación amable, al menos en lo que a la primera y la segunda parte respecta, puesto que incurre muy habitualmente en la crítica directa y virulenta hacia la figura del profeta Mahoma –pese a que, a menudo, en su afán de concisión, el *carmelita* acaba aligerando la diatriba que toma prestada-, al tiempo que hace mucho hincapié en la distancia de la doctrina islámica respecto de la cristiana, comparando ambas directamente sólo cuando servirá para o bien demostrar la aceptación de la figura evangélica de Jesucristo en ambos dogmas o bien la preponderancia del cristianismo frente al islam. Pese a una evidente voluntad de incluir argumentos que puedan reflejar creencias o dogmas tomados por auténticos por la teología musulmana, es igualmente cierto que la dependencia de autores volcados en la polémica o en la apologética, muy deudores de su propio contexto, acaba por convertir

más bien en un recurso retórico la información provista. Ni siquiera el recurso a autores más cercanos en el tiempo a la publicación de la obra –cuando no directamente contemporáneos- ayuda a difuminar levemente el alto contenido polémico del libro, aunque sí sirve para delinear un plan de acción para un posible lector misionero.

#### 4. La polémica en el prólogo al libro X

El prólogo, en tanto que primer elemento dispuesto por Tomás para situar al lector, refleja de una manera muy interesante el tono general que tendrá el libro entero, explicitando, de hecho, muchas de las particularidades y preocupaciones que permean la totalidad del mismo. Se trata de una sección muy breve en relación con el resto, pero que deviene a la vez programática gracias a una exposición muy metódica de las ideas principales que se manejan, acompañada de una hábil elocuencia al servicio de enunciar mensajes claros, directos y simples.

Esta *praefatio* está distribuida en cuatro apartados diferentes. Nos disponemos a examinar cómo se articula un discurso polémico en el conjunto mediante un análisis individual de cada una de estas subsecciones, ya que su disparidad formal, pese a estar contenidos bajo un mismo paraguas, posibilita una lectura independiente. Pasaremos por alto la última de ellas, titulada *ordo servandus in Alcorani confutatione*, por ser básicamente una especie de resumen del método confutatorio que empleará Tomás de Jesús a lo largo del resto del libro.

##### 4.1. Declaración introductoria. Los motivos

Encontramos en primer lugar un apartado sin título que hace las veces de apertura para todo el libro (p. 641-643). Se trata de una sección con un enorme interés para estudiar la aproximación polémica que ofrece el carmelita baezano en su tratado, puesto que es de las pocas en las que puede leerse su voz, una de las pocas en las que no se sirva de las palabras de cualquier otra fuente autorizada para abordar la problemática planteada; quizás por ello la estructura toma una forma tan sistemática al plantear el apartado como un listado de ocho motivos que deberían servir para llamar la atención de los soberanos cristianos, en su mayoría inactivos ante los ojos de Tomás de Jesús, y movilizarlos en la consecución de la conversión de los musulmanes.

Sin embargo, el texto no comienza a exponer tales razones *in media res*, antes bien, lo encabeza un escueto párrafo, en el que se expresa la preocupación del autor por el auge de la religión islámica. Esto se debe en mayor medida al gran número de adeptos adquirido con el tiempo, aunque también toma en cuenta sus costumbres y creencias, que le parecen absolutamente censurables. Usa para ello, en primer lugar, el término *agareni*, como denominación culta de los musulmanes; a lo largo del resto del libro, no obstante, usará de manera mucho más habitual el término *sarraceni*, común en la época y presente en prácticamente todos los modelos directos conocidos de la polémica anti-islámica a los que tiene acceso el autor. Esta elección léxica no es aleatoria: más allá de las implicaciones que pueda tener para elevar el registro del texto, lo cierto es que *agareni* es una palabra que aparece ya en contexto bíblico y carga tras de sí todo un entramado polémico que toma forma a lo largo de la Edad Media y pretende emparentar a los árabes con Agar, la esclava del patriarca Abraham, con quien engendró a Ismael; éste, de acuerdo con la profecía del Génesis, engendraría una descendencia numerosísima que acabaría por ocupar Israel.

Por otro lado, si bien no tan evidente para una primera lectura, en este breve párrafo puede encontrarse uno de los paralelos más evidentes a lo largo del tratado entero. En el libro VIII, dedicado a los *haereticos*, se habla de ellos como la peor peste a la que puede enfrentarse la Iglesia Católica. La conclusión de esta larga descalificación reza: «*eo igitur magis Catholicorum Principum et maxime Apostolicorum virorum zelus urgeri ad*

*haereticorum conversionem strenue procurandum deberet*» (p. 513); entre las pocas líneas del párrafo que abre el libro X se encuentra la frase: «*Christianorum principum et virorum Apostolicorum animos ad eorum conversionem strenue procurandam permovere debeant*» (p. 641). Es, pues, evidente que en este primer párrafo los esfuerzos de Tomás de Jesús van destinados a, por un lado, presentar al objeto de conversión en unos términos que lo emparenten con la tradición polémica y, por el otro, a hacer presente la urgencia que requiere la tarea de lograr su conversión. Ambos son motivos recurrentes que están presentes también en el resto de la retórica que articula el prólogo.

La primera razón remite a la ubicuidad del pensamiento apocalíptico en las lecturas de la historia de la primera Modernidad. Tomás vincula su proclama misional a la creencia firme de vivir en un momento terminal para los éxitos musulmanes, en un giro retórico que le permite presentar una asociación entre estos y las caídas en desgracia de los enemigos de la cristiandad que los profecías anunciaban. En este sentido, retoma modelos claramente medievales, incluso en lo que respecta a su selección de vaticinios: sus referentes son, en primer y más importante lugar, la profecía del Pseudo-Methodio – cuyo fragmento tradicionalmente interpretado como referente al islam es convenientemente citado- y seguidamente Cirilo o Joaquín de Fiore, cuyas figuras vienen refrendadas por una cita al *De bello Pannonico* del humanista germano Melchior Soiter; en ella, a los ya mencionados profetas se les unen los nombres de Brígida, Alsanfredo y Torcuato, todos ellos clamando por un dominio cristiano universal. La profecía esgrimida como razón cumple, así, con la doble finalidad de aseverar la caída última de los infieles, en este caso los musulmanes más concretamente, y recordar a los líderes cristianos su deber de ambicionar la ordenación mundial bajo un paradigma católico.

A apuntalar esta doble intencionalidad en el discurso contribuyen también las menciones a viajeros como Francisco Álvares o André Thevet, cuyas relatos sobre Oriente apuntan a la existencia allí de vaticinios según los cuales la extensión del Imperio Otomano quedaría eventualmente sometida al gobierno de un monarca europeo. De ahí los versos de Battista Spagnoli, el Mantovano, que hablan precisamente de una recuperación cristiana de la opulenta Babilonia, manteniendo así un marco retórico exhortatorio mientras añade otra capa a la lectura bíblica de la historia que parece guiar este argumento.

Los motivos segundo y tercero presentan una continuidad que introduce de manera abrupta la controversia religiosa. Para empezar, Tomás de Jesús señala el principal punto en común entre cristianismo e islam, la creencia en un único dios, para postular una conversión teóricamente más sencilla: esto, junto al hecho de llevar una vida innoble –en tanto que ordenada por preceptos muy alejados del cristianismo-, provocaría que los musulmanes se percataran de ello de manera súbita ante la predicación del Evangelio por parte de cualquier misionero. Asimismo, debería percibirse esto como una oportunidad para iniciar en la fe cristiana a aquellos musulmanes que destacan por su ingenio, lo que supondría un beneficio para el cuerpo entero de creyentes. El tercer punto lleva un paso más allá este mismo razonamiento, al señalar que precisamente los más brillantes de entre los islamitas a menudo abandonan los preceptos que señala su fe, llevados por su propio raciocinio, que les descubre la excelencia de las enseñanzas de Cristo. La urgencia en la predicación es, si cabe, aún mayor, ya que permitiría aprovechar este resquicio abierto y lograrla del modo más piadoso posible.

Este binomio de razones presenta un de los temas candentes en el momento de la redacción de la obra, como es precisamente el de los conversos que habían probado su



valía a ojos cristianos. Frente a las frecuentes conversiones al islam que siglos anteriores habían ido registrando, especialmente en los territorios fronterizos, los prelados católicos disponían también de notables conversos entre sus filas que habían demostrado con creces su compromiso absoluto con la fe, al empeñarse ellos mismos en favorecer su predicación. Es ciertamente difícil saber con seguridad si Tomás pensaba en alguien en concreto al formular estas proposiciones, pero es prácticamente seguro que estos puntos simplemente sirven como instantánea de la euforia al respecto que se vivía en Roma durante estos primeros años del siglo XVII.

La cuarta razón esgrime ya uno de los motivos más repetidos a lo largo de la tradición apologética frente al islam: la presencia de Cristo en el mensaje coránico. Pese a que sea de manera incidental, despojado de cualquier condición que lo haga partícipe de la divinidad y simplemente como vehículo profético de la voluntad del dios, la familiaridad y el reconocimiento hacia su figura contribuyen a facilitar la tarea de conversión. Es un planteamiento que, como se ha visto más arriba, desarrolla con más profundidad a lo largo de la primera parte del libro, pero que se anuncia ya en el prólogo como uno de los puntos sobre los que incidir en el plano misional. De hecho, en este motivo recomienda Tomás apoyarse para llevar a cabo la tarea evangélica, ya que los musulmanes, al creer en la salvación de todos los creyentes sea cuál sea su religión, demuestran una predisposición mayor a escuchar la predicación cristiana, sin grandes reticencias.

Siguiendo esta misma premisa, el quinto motivo apunta de nuevo a una supuesta receptividad, aunque esta vez señalando otra vía que transitar para lograr convencer a los musulmanes de seguir la senda de Cristo: permitirles comparar ambas religiones para que, ante la bajeza de la ley coránica, tomen de manera autónoma tal determinación. Incide aquí Tomás, en una especie de apunte, en la supuesta prohibición de entrar en disputas teológicas con otras religiones a la que estarían sujetos los musulmanes, que únicamente son capaces de salvaguardar su fe mediante el uso de la violencia; esto mismo queda atenuado por la nota que señala otra vez la posibilidad de llevar a cabo una prédica relativamente pacífica en los territorios musulmanes, en los que el auditorio probablemente acuda más movido por la curiosidad que con un afán confrontativo. Enlaza esto con la siguiente razón listada por el carmelita: ya no es únicamente el pueblo llano quien ha mostrado interés por la doctrina cristiana, sino incluso algunos de los dirigentes musulmanes, haciendo mención explícita al Shah de Persia. Únicamente esta simpatía mostrada debería servir como acicate para lograr la movilización de recursos por parte de los príncipes católicos y poder enviar misioneros que cultivaran esta semilla a través de la predicación,

Puede observarse en esta serie de tres razones una atención especial a la realidad de los legados apostólicos desplazados, que queda en cierto modo camuflada entre los diversos tópicos retóricos e ideológicos enunciados en estas líneas. Sin necesidad de entrar en profundidad a analizar cada uno de ellos, tanto la figura de Cristo en la tradición musulmana, la primacía evidente del cristianismo en la comparación con el islam o incluso la predicación a los líderes extranjeros son cuestiones que gozarán de un desarrollo ulterior a lo largo del libro X, como herramientas discursivas para la controversia, pero que están ya presentadas en estos párrafos como un elemento más en el listado. Además, es notable la insistencia que tiene el propio autor en describir la lectura pública de un sermón como un ejercicio con una elevada incidencia en la eventual conversión, así como un ejercicio más seguro de lo que podría esperar el lector.

Finalmente tanto el punto séptimo como el octavo se arrojan por completa el tono de denuncia y recriminación que, hasta ese punto, se había ido intuyendo a través de los

apuntes dejados por Tomás de Jesús en los puntos anteriores. El séptimo sirve, en el fondo, para apuntalar la idea de dar forma a una institución centralizada que organice las misiones, pero que sobre todo se ocupe de su correcta formación y de la selección de las almas más capaces y proclives para ello; al parecer, muchos de los viajeros a las Indias Orientales hablaban de cómo los habitantes de la zona despreciaban la actividad misional en la zona, propagando esta mala percepción sin que ello importara a los legados allí presentes. ¿En qué situación deja esto no ya a estos misioneros, sino a quienes se hayan encargado de enviarlos y supervisarlos?

Este grito de indignación queda complementado a la perfección por el que se eleva a instancias aún mayores en el punto siguiente y último. Los objetivos de la queja son, de nuevo, los soberanos cristianos que han permitido la pujanza de los imperios musulmanes hasta el punto de representar una amenaza evidente para la cristiandad; en concreto, el primer responsable de revertir esta situación debería postularse como líder esta ofensiva espiritual, a causa del largo tiempo que los musulmanes habían pasado en la Península Ibérica. Tomás encuentra incluso sorprendente que ni la fe católica, ni sus devotos hayan cedido aún a la potencia islámica; la retórica usada se vuelve en este punto realmente confrontativa, cuando dibuja una amenaza que reptaba y se agranda con el paso de los días, que será capaz de acabar con Europa, si los seguidores de Mahoma obtuvieran su control. El carmelita baezano procede seguidamente a recuperar la llamada a una cruzada que se libere tanto con la espada como con las armas espirituales de las que provee la fe, una cruzada definitiva que triunfaría allí donde hubieran fracasado todos los intentos anteriores. A este respecto, el autor hace un especial hincapié por un lado en la necesidad de acompañar cualquier movimiento militar con un despliegue misionero, pero por el otro en que estos legados sean los idóneos.

#### 4.2. Los principales errores del islam

Tras esta enumeración de razones, el autor dispone un listado portando el título *de praecipuis erroribus Mahometicae doctrinae* (p. 644-645). Se trata de una relación de treintay ocho errores de carácter teológico que pueden encontrarse en la doctrina islámica, siempre por supuesto bajo la óptica cristiana. El texto hace remontar las creencias musulmanas a una amalgama de otros dogmas preexistentes, como los de los arrianos, los nestorianos o los judíos y, una vez comienza el listado, los primeros errores señalados hacen precisamente referencia directa a varias de estas doctrinas; en su mayoría, son cuestiones en las que puede identificarse una divergencia clara y que atenta directamente contra preceptos básicos del cristianismo, puesto que están relacionadas con Cristo, su condición y su rol en la Trinidad. A continuación, las críticas se orientan hacia aspectos de carácter más moral, relacionados con las obligaciones o prohibiciones que prescribe la ley coránica; también remite, en algunos de los puntos, a discusiones muy específicas relacionadas con personajes de la historia sagrada y en cómo los conciben.

Como se ha señalado en otras ocasiones, esta lista nace de la confluencia urdida por Tomás entre las enumeraciones que pueden encontrarse en las obras de Gabriel du Préau y Juan de Torquemada, autores influyentes que además proporcionan indicaciones sencillas al identificar estos errores. El autor, por otro lado, se ocupa de proveer al lector con un texto despojado de artificios y que simplemente se sirve de la causalidad o de la asociación metafórica para expresar cuán perniciosos son los musulmanes en sus diferencias con los cristianos.

Esto último se hace patente en el párrafo que cierra esta sección, el único fragmento que no aprovecha citas literales de otros autores. Sin el afán de reproducir de manera integral los errores, Tomás de Jesús menciona que son mucho más numerosos de los ahí apuntados, calificándolos además como disparates obscenos más propios de las bestias

que de los hombres. Es precisamente en este punto en el que imprime otra vez un tono abiertamente polémico a su discurso, al afirmar que sería normal que alguien lo concibiera como *lex porcorum*, retomando el tópico de origen medieval<sup>1</sup>; puede apreciarse, pues, cuán importante es la tradición polémica en este fragmento, puesto que no solo lo compone casi en su práctica totalidad, sino que, más allá de eso, también se apropia del breve discurso final del autor.

### 4.3. Referentes en el discurso contra el islam

De igual manera que con los errores, el carmelita baezano tiene a bien proceder a una operación similar para ofrecer una especie de canon de los autores considerados autoridades en la materia (p. 645-646). Que estén presentes en este largo párrafo no implica, no obstante, que el propio Tomás los haya consultado necesariamente, puesto que nos encontramos aquí ante un nuevo caso de agrupar dos referentes para conseguir un texto que responda a las necesidades de la obra.

Partiendo de las indicaciones ofrecidas por el jesuita Benito Pereira y las recomendaciones del cardenal Giulio Antonio Santorio, a lo largo de esta sección vemos desfilar nombres de gran calado en la formación del discurso polémico y apologético frente al islam que poblaría los textos de la primera Modernidad, como Dionisio Cartujano o Riccoldo da Monte di Croce. Sin embargo, un número significativo de los nombres que aparecen son autores tenidos en alta consideración en la Roma de finales del XVI, que a su vez retoman gran parte de su argumentación de la tradición tardomedieval, desarrollando únicamente las cuestiones relativas a la fe cristiana. Ello da cuenta de cuán enraizadas estaban estas concepciones del islam, si, por bien que indudablemente modificadas por las informaciones extraídas a partir del contacto con los otomanos, en el terreno teológico continuaban siendo consideradas útiles para modelar un discurso misional.

Por otro lado, algunas sentencias en el párrafo tienen un carácter claramente prescriptivo. Por un lado, las menciones explícitas a las ediciones romanas de los textos de Torquemada y Riccoldo en las que se alaba sobre todo al segundo muestran la predilección del autor por ambos textos, que además son profusamente usados a lo largo del libro X; dar una referencia tan exacta como la que se encuentra en este párrafo, con menciones a la casa editora, al año y al lugar de impresión señala la importancia que confiere a estas ediciones Tomás de Jesús en la preparación de su propio volumen (de Prado García 2023). Por otro lado, no hay lugar a dudas de que la mayor prescripción es la que ha encontrado él mismo entre los libros específicamente dedicados a la conversión de musulmanes que encontró en la biblioteca del cardenal de Santa Severina, Santorio. La obra que recomienda el carmelita, el *Rituale*, menciona todos esos tratados en posesión del cardenal italiano, así como otros de los que conoce la existencia y considera asimismo relevantes.

El resultado final, pues, es un sucinto párrafo que incorpora una sinfín de referencias a diversos autores, obras e incluso secciones concretas en las que un lector misionero hipotético podría adentrarse para encontrar modelos y estrategias diversas de articular un discurso retórico que desarme a los musulmanes. Tomás hace aquí patente la voluntad de ampliar las posibilidades de su público, al proponer su discurso controversístico –enunciado de hecho en la sección siguiente– como el que debe seguirse, pero dotándolo de un abanico de opciones para conformar este discurso que van más allá de su propio texto y recogen una variedad de autores cuya autoridad reconocen las altas jerarquías eclesiásticas.

---

<sup>1</sup> Se atribuye a Averroes el *dictum* que reza: *Lex Moysi, lex puerorum; lex Christi, lex impossibilium; lex Mahumeti, lex porcorum*.

## 5. Conclusiones

El *De procuranda salute omnium gentium* ocupa un papel central en la configuración de las misiones modernas, en tanto que originado en el contexto en el que estas tomaron forma. Por ello, y teniendo en cuenta que entre los libros que componen el tratado hay uno sobre el islam, el análisis de los métodos y estrategias apuntados en él para la conversión de los musulmanes es una tarea indudablemente fructífera para una correcta comprensión de cómo se percibía este asunto en los ambientes que originaron el pensamiento misional de Tomás de Jesús, principalmente España y la Roma de principios de siglo XVII.

En este sentido, el estudio del prólogo realizado arroja varias pistas sobre las que un estudio completo del libro podría incidir con mayor perspectiva. En primer lugar, la importancia de la *praefatio* como integrador de la voluntad primordial de la obra, la apología de la misión, en el discurso sobre el islam del libro X. Tratándose de una de los escasos fragmentos extensos en los que es el propio autor el que habla, parece relevante que articule todo el discurso a partir de la retórica misional, pese a que no se haga mención explícita de ello hasta las últimas razones de la enumeración. El uso de las referencias apocalípticas seguidas de las ligeras convergencias entre islam y cristianismo, que debieran servir para facilitar la conversión, suponen, hablan de la voluntad del carmelita de presentar este deber como ineludible, pero a la vez favorecido por Dios. A lo largo de las razones apuntadas, vemos cómo integra también en esos párrafos la crítica hacia el modo de actuación hasta el momento, la consideración de los musulmanes como un pueblo sobre el que sería posible conseguir una conversión pacífica, o una llamada a la cruzada por la vía de la palabra evangélica. Se trata de un prólogo, al menos en esta primera parte, programático para el resto del libro, puesto que orienta la lectura hacia una posición muy convencida de la urgencia y la utilidad de las misiones y de la correcta administración de las mismas.

El islam, no obstante, es ampliamente denostado a lo largo de las varias secciones contenidas en la *praefatio*. Se habla constantemente de una religión ridícula, sin fundamento alguno y que no resistiría el escrutinio más sencillo, que además proscribía la realización espiritual frente al mero disfrute carnal, permitiendo actitudes aborrecibles y bestiales entre sus seguidores. Ello queda refrendado de manera si cabe más convincente por el largo listado de errores teológicos incluido; además de probar de manera ágil y directa la futilidad de muchos de los preceptos islámicos, sirve para emparentarla con escisiones del cristianismo a los que el catolicismo ya se había sobrepuesto, logrando así ofrecer una perspectiva de victoria futura que vindica precisamente la validez del mensaje de Cristo y su resistencia, tanto teológica como histórica, ante la confrontación.

En lo que respecta a Mahoma, el *De procuranda salute omnium gentium* tampoco tiene buenas palabras para él, y también esto queda reflejado en el prólogo. Se hace poca mención a su figura, pero el tono general es de condena por ser él el fundador de esta religión que pone en jaque los cimientos del cristianismo; de hecho, la mayoría de menciones que podemos encontrar son como parte de sintagmas o bien derivados de su nombre que sirven para denominar a los musulmanes –*Mahometi cultores, mahometanos*. Como hemos dicho, parece extraerse del texto una cierta voluntad de emparentarlo con los herejes mencionados en el listado de errores, aunque Tomás aprovecha el hecho de que reconociera a Cristo como profeta para su propio discurso.

A los musulmanes, por el contrario, se los presenta como un sujeto susceptible de ser convertido porque comprenderán fácilmente la veracidad intrínseca a la religión cristiana. Evidentemente, esto requiere de una labor activa de proselitismo por parte de agentes católicos, pero el hecho de, en cierto modo, conocer algunos de sus puntos y

figuras clave facilitará este cambio. Cabe mencionar, de igual modo, que, si bien seguramente llevado por esta voluntad de debilitar la oposición que encontrarían los eventuales misioneros, Tomás les confiere una capacidad lógica tal que podrían alcanzar esta meta por ellos mismos.

Así pues, el prólogo al libro X del *De procuranda salute omnium gentium* sirve como el perfecto prolegómeno a las tres partes que ocuparán la mayoría de páginas del mismo, hasta el punto de que el mismo autor intenta servirse del método que recomienda en las páginas del prólogo. Mediante una retórica eminentemente austera y directa, Tomás vehicula todas las preocupaciones propias de la empresa que defendía y las vincula a la casuística musulmana. En la redacción de esta especie de alegato, su uso de fuentes que continúan la tradición medieval de polémica anti-islámica acaba, aunque no directo en este caso, acaba por conferir a su discurso unos tintes mucho más impetuosos cuando habla del islam como religión o del profeta, mientras que se muestra algo más amable cuando lo hace sobre los posibles objetos de conversión, es decir, los musulmanes, con especial mención a los soberanos que han mostrado ya su interés en el cristianismo. La *praefatio* cumple, así, su función de introducción al discurso más elaborado que se desarrolla en el cuerpo del libro, pero en este caso aventurando ya un discurso en el que se entremezclan una concepción del islam marcada por la tradición polémica con una concepción de sus seguidores marcada por la esperanza depositada en el proyecto de conversión.

**Obras citadas**

- Fuertes Marcuello, Julián. *Pedro de la Madre de Dios, carmelita descalzo. Una vida al servicio de la iglesia*. El Cairo: Ediciones St Thérèse – Choubrah, 1990.
- Giordano, Silvano. “Tomás de Jesús Sánchez Dávila (1564-1627). I Carmelitani Scalzi e le prospettive missionarie del papato nei primi decenni del Seicento” en Bernard Adura, Flavio Belluomini, Leonardo Sileo (eds.) *Euntes in mundum universum. IV Centenario dell’istituzione della Congregazione di Propaganda Fide - 1622-2022*. Roma: Urbaniana University Press, 2023. 61-84.
- König, Daniel G. “Medieval Western European Perceptions of the Islamic World: From ‘Active Othering’ to the ‘Voices in Between’” en David Thomas & Alexander Mallett (eds.) *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4 (1200-1350). Leiden: Brill, 2012. 17-28.
- Metzler, Joseph. “La Congregazione "de Propaganda Fide" e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XX)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 9 (2000), 145-154.
- Pammolli, Tommaso di Gesù. *Il P. Tommaso di Gesù e la sua attività missionaria all’inizio del secolo XVII*. Roma: Procura delle missioni dei Carmelitani Scalzi, 1936.
- Pizzorusso, Giovanni. “La fondazione di Propaganda. Dalla concezione alla realizzazione della Congregazione pontificia per le missioni” en Bernard Adura, Flavio Belluomini, Leonardo Sileo (eds.) *Euntes in mundum universum. IV Centenario dell’istituzione della Congregazione di Propaganda Fide - 1622-2022*. Roma: Urbaniana University Press, 2023. 41-57.
- de Prado García, Javier. “From Rome to the East: An Analysis of the Main “Roman” Anti-Islamic Sources of the *De procuranda salute omnium gentium* (1613)” en Federico Stella, Roberto Tottoli (eds.) *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Salaville, Sévérien. “Un théoricien de l’apostolat catholique au XVIIe siècle : le Carme Thomas de Jésus ou Didace Sanchez d’Avila” *Révue des études byzantines* 18 (1920), 129-152.