

EL YIHAD: VISIÓN Y RESPUESTA ANDALUSÍ A LAS CAMPAÑAS CRISTIANAS EN LA ÉPOCA DE ALFONSO X, EL SABIO ¹

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ GARCÍA

Se os prescribe el combate, aunque os sea odioso» [2²¹²]

«Quienes creen, quienes emigran y combaten en la senda de Dios, éstos pueden esperar la misericordia de Dios, pues Dios es indulgente, misericordioso» [2²¹⁵]

«¡Combatan en la senda de Dios quienes venden la vida mundanal a cambio de la última! A quienes combaten en la senda de Dios, sean matados, sean vencedores, les daremos una enorme recompensa» [4⁷⁶]

«¿Qué ocurre que no combatís en la senda de Dios y por los hombres débiles, las mujeres y los niños que dicen: «¡Señor nuestro! ¡Sácanos de este pueblo cuyas gentes son injustas! ¡Danos un jefe designado por Ti! ¡Danos un defensor designado por Ti!»?» [4⁷⁷]

«¡Competid, ligeros y pesados! Combatid con vuestras riquezas y con vuestras personas en la senda de Dios.» [9⁴¹]

«Cuando encontréis a quienes no creen, golpead sus cuellos hasta que los dejéis inertes; luego, concluid los pactos» [47⁴]

«[La Victoria]... para que Dios te perdone tus pecados, los anteriores y los posteriores...» [48²]

EL CORÁN, Traduc. J. Vernet, ed. Planeta, Barcelona, 1983.

¹ Afrontamos este capítulo documentándonos sobre las fuentes textuales árabes, a través de sus traducciones de las fuentes árabes al español, francés, inglés o italiano. Esperamos que el presente trabajo sirva de llamada de atención para que aquellos que dominan la lengua árabe lleven a cabo una investigación más profunda sobre el tema.

Desde un punto de vista cristiano se han venido estudiando las diferentes campañas que tuvieron el rango de cruzadas lanzadas contra los musulmanes en Castilla-León. Pero ¿qué opinaba ese enemigo de esas cruzadas o campañas de las que eran objeto? ¿Cómo respondió?

Remontémonos algo en el tiempo. La profesora Manuela Marín en su estudio sobre las reacciones musulmanas ante la famosa campaña de Barbastro de 1064 argumenta que éstas fueron muy parecidas a las que tuvieron los autores orientales ante la 1.^a cruzada². Marín caracteriza la reacción de al-Andalus como de extremada sorpresa, destacando la pérdida de Barbastro frente a otros reveses producidos hacia la misma fecha. El motivo era que en la toma Barbastro —y éstas son sus características— participaron o fue llevada a cabo por tropas extranjeras (*Rum, jaysh ardamaniyin*) que se distinguían por su fiera forma de combatir, su crueldad y su traición. Las fuentes orientales y occidentales coinciden en la imagen de esas tropas *Rum* (o extranjeras, carolingias), especialmente crueles y traidoras; que venían como una plaga y/o a causa de los pecados de los musulmanes. Sin embargo, para las orientales —hablando de la primera cruzada en Levante³— no parece que el hecho de que las tropas fueran francas tuviera tanta repercusión, como lo que nos parece mostrar Marín para occidente. Más bien, los musulmanes orientales estaban acostumbrados a que los bizantinos contaran con tropas mercenarias normandas entre sus filas y es a ello a lo que durante un largo tiempo atribuyeron los ataques cruzados. Por lo tanto el elemento de extranjerismo y su impacto⁴ no parece ser tan importante, en un principio, en las fuentes orientales como Marín parece decir⁵.

² M. MARÍN, «Crusades in the Muslim West and the view of the Arab writers», *The Maghreb Review*, 17 (1992): 95-102.

³ Éstas, además hacen eco de las pérdidas territoriales y humanas, y tratan de buscar de una respuesta en el *yihad* por parte de la comunidad de creyentes y sus líderes. Sobre el impacto de la 1.^a cruzada y la reacción del mundo musulmán ver: C. HILLENBRAND, *The Crusades. Islamic perspectives*. Edimburgo, 1999, pp. 31-76.

⁴ Incluso la pérdida de Jerusalén, aunque importante no fue tan significativa como se pudiera pensar en un primer momento; ya que como Sivan ha demostrado, Jerusalén sólo adquirió verdadera importancia entre los musulmanes después de la primera cruzada y básicamente como reacción a ella en un lento proceso que se consolidó en la misma época de las cruzadas y que luego no ha vuelto a perder. E. SIVAN, «The sanctity of Jerusalem in Islam», *Interpretations of Islam*, pp. 77-105. Princeton, 1987.

⁵ Ali ibn Tahir al-Sulami (1039-1106), fue el primero que escribió un tratado sobre la guerra santa *Yihad* (*Kitab al-Jihad*, 1105), después de la llegada de los Francos a Tierra Santa. Siendo una excepción entre sus contemporáneos, la mayoría de los cuales confundían a los cruzados con meras tropas bizantinas, él consideraba la expedición Franca como parte de una *yihad* cristiana de Occidente, que tenía por misión ayudar a los cristianos nativos y conquistar Jerusalén. R. IRWIN, «Islam and the Crusades, 1096-1699». *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, J. Riley-Smith, ed. Oxford, 1995, pp. 225-226.

Para opinar más fundadamente sobre los paralelismos Este-Oeste, y a lo largo de una posible evolución, haría falta un trabajo comparativo serio entre las fuentes orientales y occidentales. Sin embargo, la buena labor realizada por gente como Cahen, Gibb, Gabrieli, Sivan, Lewis, o Holt con respecto a la evolución de la historiografía medieval musulmana oriental sobre las cruzadas, en su contexto histórico-social ⁶, no se ve compensada por un trabajo de las mismas características para la historiografía de al-Andalus o el Maghreb, al menos hasta donde llega mi conocimiento ⁷. Y, aunque en principio, hasta donde yo puedo llegar, no hay por qué sospechar que esta historiografía musulmana occidental se comportara de manera sustancialmente diferente a la de sus correligionarios orientales, dicho estudio comparativo está aún por realizar.

No obstante, parece que los autores modernos se muestran de acuerdo en tres o cuatro consideraciones generales sobre la percepción mutua, o visión a través de las fuentes ⁸:

1. Los cronistas de uno y otro lado, fueran tanto cristianos como musulmanes, en el Mediterráneo oriental o en el occidental, tendían a excluirse mutuamente. Es decir, no se preocupaban por consultar las fuentes u opiniones del enemigo. Todo ello conducía a tergiversaciones más o menos conscientes de la historia, cultura y motivaciones del contrario que reforzaban la enemistad y contribuían a la autoafirmación de cada pueblo lo que, a su vez, tenía efectos políticos ⁹.

2. El obispo Guillermo de Tiro (fines s. XII), en la historiografía cristiana oriental, constituye una excepción a esa regla ¹⁰ que, por otra

⁶ Con una base documental ya establecida en *Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*, París, 1848, 1906,... que se debe seguir ampliando.

⁷ En la misma opinión abunda el trabajo de M. FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusí writings during the almoravid and almohad periods», *Israel Oriental Studies*, XVII (1997): 155-178

⁸ P. PARTNER, «Holy War, Crusade and Jihad: an attempt to define some problems», *Autour de la première croisade*. Paris, 1997, pp. 333-344 ; B. Z. KEDAR, «Croisade et jihad vis par l'ennemi: un étude des perceptions mutuelles des motivations», *Autour de la première croisade*. Paris, 1997, pp. 345-358; A.A. NASRALLA, *The Enemy Perceived: Christian and Muslim views of each other during the period of the Crusades*. Tesis, Universidad de Nueva York: 1982. E. SIVAN, *L'Islam et la Croisade, ideologie et propagande dans les reactions musulmanes aux Croisades*, París: 1968; N. DANIEL, «Crusade Propaganda», *A History of the Crusades*, 39-97, Hazard & Setton ed, Vol. VI, Wiscconsin: 1989.

⁹ Es decir, contribuían a formar la autoconcepción de cada pueblo a través de la famosa «imagen en el espejo». E. BENITO RUANO, *De la Alteridad en la Historia*. Madrid: Discurso de entrada en la Real Academia de la Historia, 1985; R. BARKAI, *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval*. Madrid: 1984.

¹⁰ Ciertamente es uno de los autores más informados sobre el mundo musulmán. Para su historia se preocupó de consultar alguna fuente árabe. Sin embargo, cuando entra a analizar los motivos de los musulmanes a la hora de enfrentarse a los cruzados occidentales, su análisis es descorazonador. No les asigna la menor motivación religiosa, sino que se limita a decir

parte, no parece tener su contrapartida en el lado musulmán oriental. A ello deberíamos añadir, y contrastar, la importante labor de Jiménez de Rada y Alfonso X, para la Castilla de mediados del s. XIII, como ya veremos más adelante.

3. A pesar de ello, las fuentes musulmanas parecen tener una percepción más exacta de las motivaciones de los cruzados, que las fuentes cristianas de las de los musulmanes.

4. En general, también se arguye que las fuentes occidentales, léase tanto cristianas como musulmanas en la Península Ibérica, parecen estar mejor informadas que las de sus semejantes orientales. Fue también por este escenario occidental por donde pasaron la mayor parte de los conocimientos musulmanes a Europa.

Es en este último punto donde yo voy a centrar mi trabajo, intentando comparar cada uno de los anteriores apartados con el caso peninsular. No obstante, de esas primeras consideraciones generales vamos a pasar a un ejemplo previo, como punto de partida, para intentar ver alguna evolución y luego comprobar las conclusiones que podamos sacar de los textos del período que realmente nos interesan.

Hemos elegido a Ibn Al-Kardabus, y su «*Historia de al-Andalus*»¹¹, por ser un autor puente entre oriente y occidente, entre el origen del período cruzado y el s. XIII¹².

«Ibn al-Kardabus, como buen musulmán, considera que la historia de la humanidad es la historia de la religión de los hombres»¹³. Es decir, tiene una concepción providencialista de la historia, no alejada del mismo providencialismo que muestran los escritores cristianos desde Orosio. Una historia donde Dios lo provoca todo, otorga las victorias

que luchan por su tierra y sus vidas, las propiedades de su familia y sus antepasados. B.Z. KEDAR, «Croisade et jihad vis par l'ennemi: un étude des perceptions mutuelles des motivations», *Autour de la premiere croisade*. Paris, 1997, pp. 345-358.

¹¹ IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Maflo, Madrid, 1986. Es una selección de su obra «*Kitab al-iktifa' fi ajbar al-julafa*» que abarca desde el 707, hasta 1130-1199. El autor, de origen muladí cordobés, se formó en Alejandría y Egipto. Murió en Touzeur (Túnez), en 1199.

¹² Otro candidato era Ibn al-Arabi (1163, Murcia-1240, Damasco). Hispano-musulmán, viajero impenitente por todo el mundo islámico. Educado en Murcia, Córdoba (donde asistiría al enterramiento de Averroes, 1198) y Sevilla. Maestro de sufismo, prolífico autor con repercusiones imperecederas en el pensamiento y la cultura musulmana. Sin embargo, el hecho que la mayor parte de ellas fueran religiosas-filosóficas y su definitivo distanciamiento de Occidente, desde 1202, hicieron desaconsejable su elección. Ver, C. ADDAS, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, ed. Murcia, 1996; IBN 'ARABI, *El secreto de los nombres de Dios*, ed. Pablo Beneito, ed. Regional de Murcia, 1997.

¹³ Introducción por Maflo Salgado de IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Maflo, Madrid, 1986, p. 31.

o las derrotas, estas últimas por los pecados del pueblo musulmán, desviado de su religión y costumbres. Podemos destacar una serie de puntos:

1. Entienden como unidad geográfica homogénea la que conquistan en un principio, o sea, la península ibérica y las costas norteafricanas.

2. Es curioso que utilice los términos *yihad*¹⁴ y *muyahidin*¹⁵ sólo desde la invasión almorávide¹⁶ aunque desde el principio se plantea una lucha de religiones —o de pueblos religiosos— por ambas partes, aunque más puramente por el lado musulmán¹⁷. Sin embargo, desde el comienzo ya se ha hablado de los voluntarios de la fe que van a combatir junto a los ejércitos musulmanes¹⁸. Por supuesto, los muertos en combate contra los cristianos son mártires (que ganarán el paraíso)¹⁹.

3. Los cristianos buscan conquista de territorio y botín, además de que, desde Alfonso VI, haya un claro proyecto de conquista de todo Al-Andalus.

4. Los cristianos son enemigos, son politeístas, idólatras y a sus líderes victoriosos se les tilda de «malditos», «falsos» y/o «tiranos». Caso del rey Ramiro de Aragón, Alfonso VI, Alvar Fañez, etc. Términos que, como veremos más tarde, también serían aplicados a Fernando III, S. Luis, Alfonso X, Nuño de Lara...²⁰.

5. Uso indistinto de los términos cristianos, *rum* o (al-)ifraný²¹.

¹⁴ «Guerra santa». Según la traducción, IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Maflo, Madrid, 1986, p. 113, 130. *Yihad* es «el esfuerzo», la guerra santa, es un deber colectivo de expansión militar del Islam o su defensa (deber individual). Sobre éste término y otros como *ribat*, *sahid*, *gazi*, *dar al-harb*, etc ver MAÍLLO, F. *Vocabulario básico de historia del Islam*. Madrid: 1996. 2.ª ed.

¹⁵ «Combatiente de la guerra santa», IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Maflo, Madrid, 1986, p. 150. En esta ocasión para referirse a las tropas musulmanas que marchan a combatir a la agresión pisano-genovesa-aragonesa a las islas baleares 1114-1116.

¹⁶ Debemos recordar su afiliación a los exitosos movimientos de renovación religiosa como los almorávides y almohades.

¹⁷ A lo largo de todo el texto. Ver, especialmente, los párrafos dedicados a Almanzor —85 a 87—, y al almorávide Abu Yusuf —154—. Donde se menciona el levantamiento de mezquitas, la destrucción de cruces, iglesias y campanarios... IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Maflo, Madrid, 1986.

¹⁸ *Ibid*, p.59

¹⁹ «Sahid». *Ibid*, p. 143.

²⁰ En realidad el uso de tiranos para designar a los dirigentes cristianos/francos es común en toda la historiografía musulmana. Ver, por ejemplo IBN KHALDUN, *Kitab al-Ibar* (refiriéndose a Alfonso X. Trad. Slane, Vol. II, p. 322), o IBN AL-JATIB, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, ed. E. Molina y J.M. Casciaro, Granada, 1998.

²¹ *Rum*: 53,65,155. (al-)ifraný: 95. F. Maflo hace notar que «el término *ifraný*, «francos», tuvo siempre un valor variado y oscilante entre los historiadores árabes. En un principio era una palabra genérica que hacía referencia a los europeos occidentales incluyendo, por supuesto, a todos los pueblos cristianos peninsulares. En época más tardía, sólo los historia-

En resumen, hay cuatro episodios claros en los que Ibn Al-Kardabus podría haber demostrado su conocimiento sobre las motivaciones cristianas: el de la toma de Barbastro (1064, cap. 32-34), la caída de Toledo ante Alfonso VI (1086, cap. 41-44), la toma de Mallorca por la flota combinada de Aragón, Pisa y Génova (1115, cap. 83), y la conquista de Zaragoza por Alfonso el batallador (1118, cap. 77-78). En todos ellos, aunque se da cuenta de la arribada, según los casos, de tropas procedentes de otras partes de la cristiandad²²; no podemos encontrar claras referencias a ningún motivo especial a que deber esos ataques, más que a las ansias de conquista y botín de los cristianos, dentro de la dialéctica de confrontación de los dos pueblos. No hay menciones específicas a nada que ver con motivos cruzados, o puramente religiosos; aunque un escritor cristiano podría deducirlo a partir de las referencias existentes y el contexto general. Todo ello contrasta, abiertamente, con las claras referencias a la guerra santa que lleva («o debería llevar»), el pueblo musulmán y sus líderes victoriosos. En las victorias cristianas, debido a los pecados musulmanes y/a su división, y la astucia de algunos cristianos, se destacan símbolos como la conversión de las mezquitas en iglesias, la cruz y el tañido de las campanas. El proceso inverso es el mismo.

Ahora bien, centrándonos en la época y los textos que nos interesan, vamos a ver primero cuál fue la visión que tenían las fuentes musulma-

dores familiarizados con las diferencias específicas de estos pueblos y con las realidades peninsulares distinguen, no siempre de manera unívoca: *yalliqi* (=gallego. Este vocablo, la mayoría de las veces, alude también a leoneses, castellanos, astures y portugueses), *baskuni* (vasco), e *ifrany* (catalán y aragonés). Estas distinciones podían ser aún más precisas llegando a diferenciar leoneses de castellanos o aragoneses de catalanes, pero eso es más bien excepcional. El término *ifrany* siguió utilizándose como genérico para designar a todos los pueblos cristianos del occidente europeo en toda época. *Ibn Jaldún*, por ejemplo, es la denominación que suele emplear cuando se refiere a cualquier pueblo cristiano peninsular». IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Mañlo, Madrid, 1986, p. 95, nº 139. En IBN AL-JATIB, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, ed. E. Molina y J.M. Casciaro, Granada, 1998, escrita hacia 1365 vemos que también usa el término «al-faranya» (francos) para designar a los cristianos de la península. Ésto no es óbice para que también los llame infieles, además de dedicar un sección al final de cada uno de sus capítulos sobre lo que había sucedido en cada uno de los reinos cristianos peninsulares desde 1185 hasta sus días, diferenciándolos perfectamente unos de otros. No obstante, el estudio más completo y actualizado sobre la visión y terminología empleada aparece en el reciente libro, al que habrá que remitirse en adelante: E. LAPIEDRA GUTIÉRREZ, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: 1997.

²² Casos de Barbastro y Mallorca. En el primero se destaca especialmente la crueldad de esas gentes procedentes de los confines del pueblo cristiano, «Castilla y la Tierra Grande» (=Francia, o europa occidental). IBN AL-KARDABUS, *Historia de al-Andalus*, ed. Felipe Mañlo, Madrid, 1986, p. 92 (De la misma opinión Ibn Hayyan, recogido por AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedan dynasties in Spain* ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres 184, .pp. 265-270).

nas del enemigo cristiano y sus motivaciones, para luego observar la respuesta musulmana. Sin embargo debemos empezar aclarando que aquí ya nos encontramos con un primer problema como es la falta de textos musulmanes contemporáneos y la escasa calidad de buena parte de ellos. Por un lado debido a que los grandes historiadores almohades ya han muerto hacia 1240, y por otro por el propio retroceso de las armas y población musulmana peninsular. En cualquier caso la cantidad y calidad de los textos escritos en la época que a nosotros más nos interesaría (1240-1300) no igualan ni en cantidad ni en calidad a las épocas que le anteceden o que le sucederán, especialmente a partir de mediados del s. XIV²³, y sobre las que, en definitiva, nos vamos a tener que basar en su mayor parte²⁴. Un segundo problema, conocido por todos los que han tratado las fuentes musulmanas, es el de la terminología, el léxico, ya que muchas veces existen discrepancias entre las diferentes traducciones de una misma obra.

1. LA VISIÓN MUSULMANA DE LAS «CRUZADAS» CRISTIANAS

Son varios los tipos de fuentes escritas que nos pueden arrojar alguna luz sobre la concepción musulmana del enemigo cristiano, como poe-

²³ La última obra donde se ve refrendada esta idea es en BENABOUD, M. «La conquista de Andalucía y de Sevilla en las fuentes árabes», *Sevilla 1248. 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a Castilla*. Sevilla: 2000, pp. 73-84. De hecho el único cronista contemporáneo a esa época es el sevillano Ibn Saïd (1213-1276), y su «Libro del Magrreb», del que no se ha conservado copia íntegra salvo la parte que recoge al-Makkari en su «Historia de las dinastías musulmanas de España» escrito en vida del primer rey narsi de Granada; caso aparte ya que desde 1240 marchó a Oriente, para finalmente acabar asentándose en Túnez. En general se le considera más conocedor de la realidad del Mediterráneo Oriental que del Occidental y, en todo caso, parece que sus obras históricas dedicadas a al-andalus se escribieron ca. 1238-40 (R. ARIÉ, *La España Musulmana, Historia de España*, Arbor, Madrid: 1989, pp. 373; AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedan dynasties in Spain* ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres 1840, pp. 307 n. 1). Sin embargo ello no es óbice para que defienda con ahínco a sus compatriotas ante ataques que les tachaban de débiles y poco predisuestos a el *yihad*, dentro de una visión globalizante del Mediterráneo. De hecho reafirmaba todo lo contrario ya que no habían sido sino ellos los que llevaban 5 siglos aguantando el empuje cristiano, no siendo extraño que la decadencia actual de al-Andalus se correspondiera también con la posesión de tierras en Siria en manos cristianas. Aparte, por supuesto, de la visión de los cristianos como infieles y arteros, destacaba la guerra civil en al-andalus como origen de los males (IBN SAÏD, *Book of the Maghrib*, en AHMED IBN MOHAMMED AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedian dynasties in Spain*, ed. P. Gayangos, Londres: 1840. I, 95-102)

²⁴ Sobre fuentes islámicas: M.J. VIGUERA MOLINS, «Cronistas de al-Andalus» *España, al-Andalus y Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. ed. M. Salgado, Salamanca, 1988, pp. 85-98; idem, *Los reinos taifas y las invasiones Magrebies (s. XI-XIII)*, Madrid, 1992, 355-358.

mas²⁵, libros de caballería (Sidat²⁶), etc. Sin embargo, una de las maneras más directas y alcanzables para los historiadores actuales de intentar descubrir qué es lo que sabían o pensaban los musulmanes de al-Andalus y el Magreb en el s. XIII sobre el fenómeno de la Reconquista²⁷, Cruzada o como se quiera llamar, es acudir a las fuentes cronísticas. Ya hemos comentado el problema de la escasez de éstas durante la segunda mitad del s. XIII (1240-1310), lo que nos va a obligar a recurrir a otras escritas a lo largo del s. XIV²⁸. Otro problema es la crítica e interpreta-

²⁵ Como el caso de IBN SAID AL-MAGRIBI, *Libro de las banderas de los campeones*, ed. E. García Gómez, Barcelona 1988. En este libro se compila toda una serie de obras de poetas andalusíes (hasta 1240) donde se puede apreciar el importante peso específico que tenía la alabanza de las teóricas virtudes militares de un líder, especialmente si luchaba contra rebeldes o infieles. Por otra parte, parece ser que es el propio Ibn Saïd quien recoge un verso dedicado por un poeta musulmán que trabajaba en la corte del rey Alfonso (VI) de Castilla: «The court of Alfonso has always the appearance of a house prepared for nuptials. And the leaving of sandals at the door would persuade thee that thou wast in Jerusalem» (AHMED IBN M. AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedan dynasties in Spain*, ed. Pascual de Gayangos, 2 vols., Londres, 1840, pp. 160).

²⁶ Como los *Sirat Deiheima*, la *Sirat Umar b. al-Numán* (sobre las guerra árabo-bizantinas) y el *Sirat Antar*. Éste último escrito a fines del s. IX en el próximo oriente, compilado en el s. X y finalmente refundido en el s. XIII. Aunque dentro de un género fantasioso como el de la novela de caballería, presenta una curiosa presentación de al-Andalus, que por otra parte denota la falta de cultura del autor, en la que el rey de al-Andalus habla franco y andaluz, «su hijo es un gran héroe y un poderoso cristiano» y envía sus mensajes por curas y monjes «pues tienen mucha importancia entre los francos» al que por supuesto nuestro héroe derrotará (J. VERNET, «Antar y España», 345-350). Con estos monjes probablemente se refiera a los integrantes de las Órdenes Militares.

²⁷ Tenemos referencia de que los musulmanes eran conscientes, al menos desde la época de Alfonso VI, de que los reinos cristianos encuadraban su expansión dentro de una especie de reconquista, en el sentido de recuperación de tierras anteriormente ocupadas por ellos y luego perdidas, como el mozárabe Sisnando confesaba a Abd Allah b. Buluggin (1073-1090): «al-Andalus originalmente perteneció a los cristianos. Entonces éstos fueron derrotados por los árabes y conducidos a las regiones más inhóspitas. Ahora que son fuertes y capaces los cristianos desean recobrar lo que han perdido por la fuerza...», cit. M. FIERRO, «Christian success and Muslim fear...», *Israel Oriental Studies* XVII (1997), n. 26. ABD ALLAH BEN BULUGGIN AL ZIRI, *The Tibyan memoirs of Abd Allah b. Buluggin the last Zirid amir of Granada*. Transl. A.T. Tibi, Leiden: 1986, pp. 90.

²⁸ IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhage*. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista, Huici Miranda, A. ed. Tetuán: 1952 (escrita ca. 1312); IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A. ed. Valencia, 1963 (escrita ca. 1326); IBN JALDUN, *Histoire des Berbères ...*, Slane ed. Paris, 1926 (vol. II escrita ca. 1380) y F. GABRIELI, *Arab historians of the Crusades*. Londres, 1984. (trad. del italiano, Roma, 1980). A ello añadiremos los fragmentos de *al-Dajura al-suniyya fu ta'ruj al-dawla al-maruniyya*, trad. parcial de J.M. CONTINENTE, «Dos poemas de Malik ibn al-Murahhal, poeta malagueño al servicio de los benimerines», en *Awraq*, 2 (1979), p. 48, así como en los libros de M.A. Manzano Rodríguez (*La invasión Benimerines*) y P. Harvey (*Islamic Spain*, p. 156). De interés parcial IBN MARZUQ: *El Musnad: Hechos memorables de Abu l-Hasan, sultán de los benimerines*, estudio, traducción, anotación e índices anotados por María Jesús Viguera, Madrid, 1977.

ción de las fuentes. Debemos tener en cuenta que todas ellas fueran escritas en el Magreb, al servicio o en detrimento de las casas o pueblos dominantes allí, y que normalmente ven la Península Ibérica como una expansión natural de su poder.

A pesar de que las fuentes musulmanas no suelen entrar en detalle sobre las motivaciones de los cristianos a la hora de efectuar sus campañas, lo que sí parece claro es que están familiarizados con el mecanismo de la «cruzada» cristiana. Esto se hace evidente, sobre todo cuando se describe el famoso episodio de Las Navas. Por ejemplo, Ibn Idari en la descripción que hace de dicho evento dice:

«al pueblo infiel, que no tiene fe ni pruebas de lo que invoca, llegó de Roma un embajador de su Dios terreno, a quien adoraban y veneran, que les mandaba ponerse de acuerdo y a algunos de ellos rechazar los pactos hechos con los Almohades...»²⁹.

Y más adelante hablando de la fortaleza de Salvatierra (de la Orden de Calatrava):

«[allí] se habían tendido las redes de la cruz y con ella era atormentado el corazón de la tierra musulmana] Estaba —la fortaleza de Salvatierra— por todas partes rodeada de tierras musulmanas y la tenían los infieles como un lugar de peregrinación y de guerra santa; servíanla sus reyes y sus frailes, sus tierras y sus dineros y la miraban todos como la defensa de sus casas y el lugar de expiación de sus pecados»³⁰.

Ibn Abi Zar también es consciente de la implicación de la cristianidad y de la religión en la batalla de Alarcos:

²⁹ En el mismo sentido: «llegaron los siervos de la Cruz [a Navarra que tenía pacto firmado con los musulmanes] pero maldijo el señor de Roma si no guerreaban al lado de su gente y se unía a los príncipes de su religión...» uniose pues a este ajército con ardor y se metió en aquel mar revuelto en el que todos invocaban la cruz». IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhage. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, Huici Miranda, A. ed. Tetuán: 1952, pp. 123

³⁰ IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhage. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, Huici Miranda, A. ed. Tetuán: 1952, p. 120. Encontramos una expresión semejante en la p. 122 de dicha traducción, en el siguiente párrafo —seguimos en el contexto de las vísperas de la batalla de las Navas de Tolosa—: «El rey de Castilla, viéndose, el año pasado, impotente para triunfar, se ocultó en su país, hasta de la vista de los hombres y se decidió a implorar el auxilio de los reyes de su religión, para que le socorriesen, a precio de dones y regalos, por ver si en ellos encontraba remedio a su impotencia. Fueron sus frailes y sacerdotes desde Portugal a Constantinopla, gritando desde el mar de los griegos hasta el mar verde: ¡Socorro, socorro; misericordia, misericordia!».

«Eran unos diez mil valientes elegidos por Alfonso con vana confianza; los obispos habían hecho sobre ellos las preces cristianas y los habían rociado con el agua bautismal para purificarlos; juraron por las cruces que no cejarían hasta no dejar un musulmán con vida, pero Dios verificó su promesa a los musulmanes...»³¹.

Y más adelante, hablando de Las Navas:

«[Alfonso VI] se dispuso a tomar venganza.. levantó sus cruces insensatas en todos los países infieles, y acudieron los reyes cristianos con sus ejércitos magníficamente equipados, llenos de fuego para combatir se le allegaron también los siervos de Sta. María, y en todos se vio un entusiasmo gentilicio»³².

Otros historiadores orientales también observaron el fenómeno religioso supranacional que suelen implicar las cruzadas, destacando en esta ocasión su vertiente económica [hablando de la cruzada de S. Luis a Túnez, 1270]:

«El rey de Francia... resolvió mover la guerra contra el reino de Túnez. Escogió un tiempo cuando una horrible hambruna arrasaba África, y envió un embajador al Papa, a quien los cristianos consideran como el vicario de el Mesías. Este pontífice le dio permiso para que tomara, en soporte de esta guerra, la riqueza de las iglesias. También envió embajadores a todos los reyes de la Cristiandad en demanda de ayuda, y les animó a que se unieran con él en esta expedición. Los reyes de Inglaterra, Escocia y de Aragón, y el Conde de Tolosa y muchos otros príncipes cristianos aceptaron su invitación»³³.

³¹ IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A, ed. Valencia, 1963, Vol. II, p. 443.

³² IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A, ed. Valencia, 1963, Vol. II, p. 461-2.

³³ MAKRISI, *Essolouk li Mariset li Muluk*, en *Chronicles of the Crusades*, ed. H.G. Bohn, New York, Londres 1848, red. New York 1969, pp. 555-556, Escrito ca. 1400. Por otra parte al-Makkari, hablando de Zalaca (citando a *Raudhu-i-mu'attar*): Alfonso llamó a todos los cristianos de su reino, como de los otros reinos peninsulares, como de más allá «these priests, bishops and monks raising everywhere their crosses and displaying their gospels (in order to engage the people in the contest). By these means he collected round him an innumerable host of Franks and Galicians...». Así mismo Alfonso VI mandó una carta al emir almorávide de Marruecos y otra a su aliado andalusi amenazando llevar la guerra a Africa (AHMED IBN M. AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedan dynasties in Spain*, ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres 1840, pp. 280-85).

Incluso otras fuentes documentales nos cuentan que los musulmanes tenían una buena noción de lo que era una «cruzada» y de si se estaban preparando para ella:

«... también el castellano [Alfonso X] ha llamado a los curas y los frailes y tiene las cruces levantadas, y éstos impulsan al pueblo para que ayuden al rey en la Cruzada...»³⁴.

Como se ve por estas muestras las fuentes musulmanas no son desconocedoras del fenómeno cruzado que se vive en el bando cristiano, o al menos de algunas de sus características o episodios³⁵, e incluso reconocen algunos elementos particularmente activos en este sentido como es el caso de las Órdenes Militares³⁶. A este respecto, además de las fuentes literarias anteriormente mencionadas, también nos gustaría llamar la atención sobre el caso de los grafities encontrados en la cueva cordobesa de Cholones y que parecen representar a un miembro de la Orden de Calatrava, siendo su autoría discutida sobre si fueron cristianos o musulmanes quienes realizaron dichos grabados³⁷. Las fuentes árabes se hacen eco de de las derrotas cristianas en Martos (1275), Algeciras (1278/9) y Moclín (1280) donde las órdenes militares de Calatrava, Sta. María y Santiago sufrieron graves pérdidas, pero nada se dice respecto de ellas. En cualquier caso, y a pesar de la escasez de referencias, parece claro que los autores musulmanes tienen

³⁴ Carta de la ciudad de Ceuta al califa almohade, (1250-60). M.C. MOSQUERA MERINO, *La señoría de Ceuta en el Siglo XIII*. Ceuta: 1994, pp. 198.

³⁵ Como nota curiosa, en el *Kitabu-l-jarafisyah*, una obra anónima compilatoria de carácter geográfico del s. VII de la hégira (1220-1320 d.c) se recoge otro tratado: *kitabul-ajayis* (*libro de las maravillas*), probablemente de Ibn Jezzar (s. XII d.c.), en el que se recoge una descripción de Santiago como un importante centro de peregrinaje, con atracción internacional, y lo compara al peregrinaje musulmán a Jerusalén. (AHMED IBN M. AL-MAKKARI: *The History of the Mohammedan dynasties in Spain*, ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres 1840, pp. 74).

³⁶ Ver P. MANGADA CAÑAS, «Las Órdenes Militares en las fuentes Islámicas», *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, Vol. I. Ciudad Real, 1996, pp. 165-172. Constituye sólo una primera aproximación, ni mucho menos completa al respecto. A ello le podríamos añadir que esa visión, o mejor dicho reconocimiento de los miembros de las Ordenes Militares también se recoge en fuentes orientales —y ahí se podría hacer un estudio comparativo—. Además tenemos el caso en el que Alfonso X (1277-8) al pedir las paces a Abu Yusuf manda al monjes y religiosos (...). Especialmente interesante es cuando el autor afirma que las condiciones pactadas con Granada para la paz serán aceptadas por Alfonso X porque si no ellos (¿los miembros de las Órdenes?) le depondrían (a Alfonso) «porque no defendía las cruces, ni guardaba las fronteras, ni aseguraba el país, sino que había dejado a sus súbditos que fuesen presa del enemigo», IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A. ed. Valencia, 1963, Vol. II, p. 616.

³⁷ Nos remitimos al último artículo al respecto: A. Ventura Villanueva; A. Moreno Rosa, «Pinturas y grafiti medievales en la cueva-sima de Cholones» en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval*. (Madrid, 1986), pp. 244.

una idea bastante clara del papel y la importancia de éstas Órdenes para Castilla, identificando a sus miembros con los términos de «freiles», «hermanos de Sta. María», o «mano derecha del rey», resaltando su papel militar y su relación con la religión cristiana.

No obstante, el reconocimiento puntual de estos hechos se mezcla con confusiones sobre los mismos, que son comunes a las concepciones erróneas o deliberadamente falsas que se tenía de los pueblos cristianos y su religión. Es común hablar de los musulmanes como el pueblo de los servidores de Dios, los guerreros de la fe frente a los cristianos, siendo estos los adoradores del crucificado, los seguidores del profeta de Roma, los politeístas e infieles, a cuyos líderes se les aplica comúnmente el epíteto de «maldito»³⁸.

Sin embargo, el tono general de las crónicas no es el de un enfrentamiento religioso puro o constante. No lo es en el sentido de que no nos presentan a ambos pueblos luchando por motivos religiosos³⁹. Sí saben lo que es cruzada (1212-1248-1260) pero prefieren, claramente, aún dentro de un marcado y determinante contexto religioso donde la diferencia entre ambos pueblos viene definida por la religión⁴⁰, otorgar otros motivos, no religiosos, a los cristianos. En general las fuentes musulmanas no se preocupan mucho por las motivaciones de aquellos y, cuando lo hacen lo suelen atribuir a la codicia cristiana, el ansia de botín y tierras⁴¹ o a la

³⁸ Las 4 obras consultadas son ricas en este tipo de calificativos y epítetos.

³⁹ Según el prof. Benaboud, se habla más bien de una guerra injusta ya que lo que quieren los cristianos, en tono peyorativo, son nuevas tierras (M. BENABOUD, «La conquista de Andalucía y Sevilla en las fuentes árabes», *Sevilla 1248*, Sevilla: 2000, pp. 73-84).

⁴⁰ De ahí la importancia de los símbolos como la cruz y las campanas de los cristianos o el grito del muecín en el campo musulmán; la construcción de nuevos templos y/o la conversión de las mezquitas en iglesias por los cristianos y a la inversa, si pueden, los musulmanes, el uso de vocabulario despectivo, etc.

⁴¹ En general se considera que desde Alfonso VI existe una política consciente por parte de los reyes cristianos de conquistar todo al-Andalus. Incluso se llega a poner en boca de Alfonso VI y Alfonso VIII la intención de llevar la guerra a África (en sus respectivas cartas de desafío antes de las batallas de Zalaca y Alarcos. IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A. ed. Valencia, 1963, pp. 432-33; IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhaga. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, Huici Miranda, A. ed. Tetuán: 1952; AHMED IBN M. AL-MAKKARI: *The History of the Mohammedan dynasties in Spain* ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres 1840, pp. 280-85). Con Fernando III también se habla de la conquista de botín y tierras, aunque también se menciona el episodio de que «Alfonso» a cambio de fortalezas diera tropas a al-Mamun para que se las llevara a Marruecos con la condición de que les construyera nueva iglesia y permitiera la conversión al cristianismo de musulmanes pero no la de cristianos al islam, introduciendo así una clara nota religiosa en el enfrentamiento (IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A. ed. Valencia, 1963 pp. 486; algo también mencionado por Ibn Jaldun). Otra referencia a la relación entre tierra y religión la encontramos en IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A. ed. Valencia, 1963, pp. 616, hablando de Alfonso X.

venganza (como en el caso de Las Navas). El celo religioso, los auténticos combatientes por la fe son los que actúan de la parte musulmana, en la forma del *yihad*⁴².

Maribel Fierro en su artículo hace un rápido repaso a la percepción musulmana de los cristianos en los s. XII-XIII. Para ella, desde el 1159, conforme van avanzando las victorias, se da un giro a la percepción de los cristianos y se llega a lo que llama ella el «fin de la convivencia»⁴³. En este punto se presenta a los cristianos como:

1. El enemigo exterior, el agresor temido.
2. Los cristianos como posibles aliados de uno de los sempiternos bandos en lucha en el mundo musulmán. Las crónicas «centralistas», cuando les convenga, usarán como propaganda el que los «rebeldes» se hayan aliado con los infieles,
3. Los musulmanes son más o menos conscientes de la superioridad cristiana militar,
4. A veces se salvan cristianos a nivel individual, o como caballeros guerreros, pero siempre queda claro su papel determinante como enemigo.
5. Todo lo cual llevará a la «demonización del enemigo» conforme al progresos de esas victorias cristianas⁴⁴.

Una de las consecuencias de esa progresiva pérdida de territorio, y la consciencia de ello, es la de preguntarse por qué pierden, qué peligros acarrea y qué se puede hacer⁴⁵. A la pregunta de por qué pierden las respuestas genéricas son dos: la división de los propios musulmanes⁴⁶

⁴² Los musulmanes luchan por su fe, aunque no se excluyen otro tipo de ganancias: «o conseguís el martirio y el paraíso o el mérito y el botín» (IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A, ed. Valencia, 1963, pp. 442, 599), nociones también repetidas en el resto de las crónicas musulmanas consultadas. El mismo Ibn Abi Zar, escribiendo al servicio de la dinastía africana también parece decir que los motivos de la intervención benimerín en la península eran más «santos» que los de los propios andalusíes en la lucha contra los cristianos y que, de hecho, el emir Yusuf, en su quinta expedición, dio el botín para Granada mientras que para los benimerines y voluntarios quedó la recompensa divina (IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A, ed. Valencia, 1963, pp. 618). Ibn Jaldún, por su parte, en la segunda mitad del s. XIV no tendrá tan claro, o al menos no pondrá tanto énfasis, en la supuesta pureza de las motivaciones benimeríes para intervenir en la península (Ibn Jaldun, recogido por AL-MAKKARI: *The History of the Mohammedan dynasties in Spain* ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres 1840, y App D. XLIX-LXXX e IBN JALDUN, *Histoire des Be-rebers...*, Slane ed., Paris, 1927).

⁴³ M. FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods», *Israel Oriental Studies* XVII (1997): 155-178, p. 163.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 155-178

⁴⁶ «se cansaron los ánimos y se pervirtió la intención con que habían emprendido la guerra santa», «... se ha realizado el juicio de Dios, se ha cumplido su voluntad y han perecido los musulmanes», IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A, ed. Valencia, 1963, Vol. II, p. 460, 466.

y por el juicio de Dios sobre los malos o impuros creyentes. Es el mismo Ibn Saïd (seguido por Ibn Jaldun y otros) quien nos ofrece un panorama más completo de los motivos: al decidido empuje de los cristianos, los diferentes reinos musulmanes no solo no responden ni se alían, sino que luchan entre sí, llamando a su vez en su ayuda a cristianos que a la vez no harán más que favorecer sus conquistas⁴⁷. Ante las derrotas, los musulmanes no sólo temen por la pérdida de territorio, sino también por su religión, es decir el miedo a la apostasía (algo ya presente en época taifa) y que favorecería la creación del «sueño de conversión» de que habla Burns⁴⁸ o «la gran ilusión», según Dufourcq⁴⁹. Por ello, «desde fines de la época almorávide y continuando en época almohade se escriben una serie de tratados polémicos contra los cristianos», que no tienen parangón en el este Mediterráneo⁵⁰ y que normalmente tendrán la forma fija de «cartas de intercambio» entre cristianos y musulmanes (normalmente ante la iniciativa cristiana de intentar convertirlos...)⁵¹. ¿Cómo se puede responder?

La nota general de las crónicas musulmanas sobre el avance cristiano en el s. XIII es bastante pesimista. Aparte del antiguo recurso de alabar las victorias de antiguos héroes y de insistir en que no se puede confiar en los cristianos⁵², los musulmanes presentan un cierto grado de resignación y previsión fatalista si las cosas no cambian. Las lamentaciones que surgieron ante la derrota de Las Navas(1212) o Alcacer do Sal(1217-8)⁵³ y la caída de importantes ciudades como Valencia (1245)⁵⁴, Córdoba (1236)⁵⁵, Jaén o Sevilla (1248) así lo prueban.

⁴⁷ IBN SAÏD, *Book of the Maghrib*, en AHMED IBN MOHAMMED AL-MAKKARI, *The History of the Mohammedian dynasties in Spain*, ed. P. Gayangos, Londres: 1840. I, 95-102.

⁴⁸ R.I. BURNS, «Christian-Islamic Confrontation in the West: the 13th Century dream of Conversion», *The American Historical Review*, 76 (1971): 1386-1434.

⁴⁹ Ch. E. DUFOURCQ, «La Couronne d'Aragon et les Hafsidés du XIII siècle», *Analecta Sacra Terraconense*, 25 (1952): p. 65.

⁵⁰ M. FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods», *Israel Oriental Studies XVII* (1997): n. 68. cit. a SIVAN. Sin embargo, uno se acuerda de la ya famosa carta de S. Luis de amenaza, «conversión» o invasión, antes de desembarcar en Damietta en la VI cruzada (MAKRISI, *Essulouk li Mariset il Muluk*, en *Chonicles of the Crusades*, ed. H.G.B., Londres, 1848. pp. 535-556).

⁵¹ M. FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods», *Israel Oriental Studies XVII* (1997): pp. 169.

⁵² M. FIERRO, «Christian success and Muslim fear in Andalusi writings during the Almoravid and Almohad periods», *Israel Oriental Studies XVII* (1997): 172-178.

⁵³ Por ejemplo: IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A, ed. Valencia, 1963, pp. 461-62, 471-72.

⁵⁴ IBN JALDUN, *Histoire des Berbèrs...*, Slane ed. Paris, 1926, también cit. en la ed. de P. Gayangos de MAKKARI, ap. D. LXXVIII

⁵⁵ Por ejemplo: IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhage. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, Huici Miranda, A. ed. Tetuán: 1952, pp. 162.

Tanto vencedor como vencido reconocieron la caída de Sevilla como la culminación de las conquistas de Fernando y el final de la historia del al-Andalus. Merece la pena citar algunos de los mejores cantos fúnebres árabes realizados por Abú-l Baqa' al-Rundi, aunque sean bien conocidos, porque su escritura sugiere un estado de ánimo de resignación más que de desesperanza:

«Es un desastre dejar a los hombres sin consuelo. Uhud se ha derrumbado por su causa y Thahlán se ha desplomado. El ojo maldito se ha fijado en el Islam, que se ha hundido, dejando países enteros vacíos.

Pregúntale a Valencia qué ha sido de Murcia, y ¿dónde está Játiva y dónde Jaén?

¿Dónde está Córdoba, la morada de todo saber, y todos los sabios que ha hecho tan grandes?

¿Dónde está Sevilla, tan elegante como era, con ese delicioso río, rebosante como la leche materna?

Estas grandes ciudades eran los pilares de la tierra. Sin ellas no puede mantenerse en pie».

Después de lamentarse del desplazamiento de los creyentes por los infieles, el poeta continúa:

«Oh, vosotros que vivís cómodamente, indiferentes a la llamada del Destino, aunque estuviéseris dormidos, la Fortuna os despertará.

¿Qué podéis hacer con el ocio de vuestra patria? ¿Puede descansar ociosamente cualquier hombre en su tierra cuando se ha perdido Sevilla?

Este golpe de la fortuna ha borrado de la memoria todo desastre previo. Y no se olvidará nunca, en tanto exista el tiempo»⁵⁶.

Se recurre a mercenarios cristianos y apenas se fían ya de la ayuda exterior⁵⁷. La salida lógica es el *yihad*, la llamada a la guerra santa; pero

⁵⁶ J.T. MONROE, *Hispano-Arabic poetry*, Berkeley, 1974. pp. 334. cit. Por L. FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Antes de Colón*, Madrid 1988. p. 69. También IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhage. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, Huici Miranda, A. ed. Tetuán: 1952, pp. 199-200.

⁵⁷ Caso de las infructuosas llamadas de auxilio de Valencia a sus correlegionarios peninsulares y sus teóricos señores la dinastía Hafsf de Túnez (ya comentado por Burns). O cuando los sevillanos vieron que a sus llamadas de auxilio sólo respondieron tímidamente tunecinos y ceutíes y que, además, entre las tropas sitiadoras se encontraban las del emir nazarí de Granada.

ante la falta de una *yihad* voluntaria peninsular (según las fuentes cronísticas africanas) al final se vuelve al remedio de siempre: confiar en las fuerzas africanas y su espíritu de *yihad*⁵⁸.

⁵⁸ Esa situación de debilidad y acoso de la comunidad musulmana en la península es la que se percibe, según las fuentes, a la hora de llamar a las tropas benimerines. Ibn Abi Zar' señala que cuando Abu Yusuf volvió de someter el Magreb Central, recibió cartas de Ibn al-Ahmar «pidiéndole que auxiliase y socorriese a al-Andalus e informándole del estado de los musulmanes, que se veían cometidos, cautivados y raziados a toda hora. Lo encontró esta carta decidido a hacer la guerra santa y dispuesto a pasar el mar; en pos de ella llegó un enviado de Ibn al-Ahmar, diciéndole: «¡Oh emir de los musulmanes! tu eres el rey de los tiempos; en ti están puestas las miradas ahora y tu deber es socorrer a los musulmanes y ayudar a los débiles; si tu no defiendes al Islam, ¿quién será su defensor?» (Rawd al-Qirtas, p. 591). Ibn Jaldun, por su parte, remonta el recuento de las desgracias de al-Andalus a las primeras intervenciones de Fernando III en 1224, enmarcándolas entre esta fecha y 1272, describiendo cómo durante ese tiempo «les musulmans espagnols eurent à subir la prise de leur forteresses, la violation de leur territoire, la perte de leurs provinces, l'occupation de leurs villes et la ruine de leurs propriétés. Leurs richesses devinrent la proie de l'ennemi, ou bien elles servirent à payer les contributions forcées et à acheter des trèves» (Histoire des Berbères, vol. IV, p. 74). El mismo argumento había sido utilizado por otras fuentes para justificar el paso de meriníes en 1263. Así, al hablar de ello, la *Dajura* indica que aquella intervención «se debía a la actitud de los cristianos —¡Dios altísimo los destruya!— quienes se lanzaban en tromba sobre las tierras de los musulmanes, bien realizando algaras, bien haciendo cautivos a los que en su mayor parte aniquilaban, bien destruyendo y asolando las ciudades de los musulmanes y por ello afligidos estaban sus congéneres (de este otro lado) por tantas desgracias cómo les aquejaban», en tanto que el poeta Malik b. al-Murahhal, para estimular la participación de los meriníes en aquella misma empresa, les recordaba que:

«Andalus se ha puesto bajo vuestra protección invocando/ los vínculos de la religión y ¡qué excelentes son estos lazos!/ Ha implorado vuestra piedad, ¡apiadaos! pues el misericordioso/ no se apiadará de quien no es misericordioso./ Andalus es un trozo de vuestra tierra, sus gentes/ son tan vuestras como vosotros de ellas./ Mas ahora se encuentran cercadas por infieles:/ el mar y los pueblos que no son árabes son sus fronteras./ ¡Ay qué desgracia, Andalus, convertido/ en infierno por los enemigos!/ Los infieles se han apoderado de sus ciudades, acto de contricción deben hacer todos los creyentes./ Córdoba, por tí cubiertas de tristeza/ lloran la Meca, al-āifā y Zamzam./ Sevilla, hermana de Bagdad, de tus días felices/ sólo quedan nostalgias y sueños./ Sitio tras sitio han ido conquistando, han asentado/ su poder, han decidido a su untojo y se han vengado./ Mataron, torturaron, hicieron cautivos, dejaron huérfanos./ Días aquellos en los que el terror, el hambre y la guerra más terrible eran sus esbirros./ Sólo ha quedado de la vida de Andalus el estertor/ de un animal agonizante reclamando por los que antes estaban sujetos por tratados».

Sobre estos dos últimos testimonios véase CONTINENTE, José Manuel: «Dos poemas de Mālik ibn al-Murahhal, poeta malagueño al servicio de los benimerines», *Awrāq*, 2 (1979), pp. 48-50. Cit. por F. GARCÍA FITZ, «Castilla y León frente al Islam», Tesis doctoral, Sevilla, 1997, n. 735. (en parte recogida: «Estrategias internacionales en el contexto de sociedades de frontera. La amenaza africana en las relaciones castellano-andalusíes, s.XI-XIII», *II Estudios de Frontera*. Jaén, 1998. pp. 269-292)

2. LA RESPUESTA MUSULMANA ⁵⁹: EL YIHAD

M. Riu hablando de un «espíritu musulmán de contracruzada» dice que: «el movimiento musulmán, renovador de la «guerra santa», trató de despertar entre los islamitas el interés por los santos lugares a través de: 1. los libros de peregrinaciones (kutub al ziyarat), 2. los libros de virtudes (kutub al-fadail) que mostraban a Palestina como una tierra genuinamente musulmana y 3. los libros de táctica militar (kutub al-jiad). Este movimiento a favor de la guerra santa no fue, ni mucho menos exclusivo de oriente. Lo hallamos también en la España musulmana como reacción frente al avance de la reconquista. Abul-feda, en su *Takaim-al-Boldan*, por ejemplo, escrito a fines del s. XIII, nos cuenta que al-Hayari compuso en Alcalá de benzaide, del reino nazarí de granada, el libro *Al-muxháb*, para Abd-al Malik, y este libro corresponde al tercer grupo de los mencionados» ⁶⁰.

En realidad, el Islam contaba ya con su propia y más antigua tradición de guerra santa, el *yihad*, al principio con un carácter expansivo, aunque luego, por las circunstancias, se aplicara también en un contexto defensivo. Dejando a un lado el problema de la posible influencia de el *yihad* en el origen de la cruzada cristiana ⁶¹; o la influencia de la jurisprudencia málíki sobre guerra santa en las leyes peninsulares cristianas ⁶², lo primero que nos interesa saber es: ¿Qué es *yihad*? ¿Existen diferentes

⁵⁹ La otra respuesta musulmana al avance cristiano sería la emigración, bien forzosa, bien voluntaria. Ver M. Marín, «Des migrations forcées: Les 'Ulama'D'al-Andalus face a la conquete Chrétienne» en *L'Occident Musulman et l'Occident Chretien au Moyen Age*. Rabat, 1995, pp. 43-59.

⁶⁰ M. RIU RIU, *Lecciones de Historia medieval*, 7 ed. Barcelona, 1985 (1969), pp. 306. Así también habla de las contracruzadas musulmanas de los s. XIV y XV.

⁶¹ Con implicaciones como que el ribat fuera el origen de las Órdenes Militares cristianas. A. NOTH, *Heileger Krieg und Heileger Kampf in Islam und Christentum: Beitrage zur vorgeschichte der Kreuzzüge*. Bon: 1966. Hay una auténtica corriente de historiadores españoles que apoyan la tesis de la influencia de el *yihad* sobre la cruzada y, especialmente, de los ribat sobre las Órdenes Militares (a través, principalmente de la Península Ibérica): J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *La época Medieval. Historia de España II*, dir. Por M. Artola. Madrid, 1988, pp. 143. Ver resumen de posturas en: M. RIVERA GARRETAS, «El origen de la idea de Orden Militar en la Historiografía reciente», *Acta Histórica et Archaeologica Medievallia*, I (1980): 77-90.

⁶² F. MAILLO SALGADO, «La guerra santa según el derecho Málíki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano», *Studia Histórica*, I (1983): 29-66. Por mi parte, considero que ambos fenómenos tienen explicación, origen y desarrollo independiente, aunque algunas veces puedan correr paralelos, se aviven mutuamente o beban de las mismas fuentes (ver: M. CANARD, «La guerre Sainte dans le monde Islamique et dans le monde Chrétien», *Revue Africaine*, 79 (1936): 605-623; o J.P. O'CALLAGHAN, *The Spanish Military Order of Calatrava and its affiliates*. Variorum, 1975).

interpretaciones entre escuelas o geográficamente? ¿Qué pasa en al-Andalus y el Magreb? ¿Se usó como instrumento político?

«El *yihad* es un deber religioso para los musulmanes, a nivel general, de propagar el Islam por las armas y convertir el mundo entero o someterlo a la ley. De numerosas fuentes se resalta la obligación y el mérito de la misma, especialmente desde los ribat... Íntimamente ligado a la idea de *yihad* está la de martirio»⁶³. «Supone un esfuerzo en el camino de Dios (sabil Allah) cuya recompensa es el Paraíso, como dice un hadiz» «... el atajo más corto en el camino del Paraíso es combatir en el camino de Dios»⁶⁴. En principio es un precepto colectivo (fard kifaya), pero se convierte en un deber individual (fard 'ayn) si se cumplen determinadas condiciones:

- a. siempre que lo ordene el imán,
- b. si el enemigo ataca algún territorio bajo el Islam,
- c. cuando se proceda a rescatar a los musulmanes cautivos de los infieles.

El individuo musulmán, púber, libre, inteligente y con capacidad económica y física está obligado a combatir en la guerra santa».

En general estos son los preceptos que seguirá la escuela de interpretación (jurisprudencia) maliki que será la preponderante en al-Andalus durante toda su historia (si exceptuamos un corto período alrededor del 1200 debido a la intransigencia y radicalidad almohade)⁶⁵. «Para los musulmanes la guerra santa (*yihad*) implicaba, entre otras cosas, la obligación de combatir a los infieles (kufur) hasta que se convirtiesen al Islam (tras previa invitación a hacerlo antes del ataque) o se sometiesen al pago de una tasa de capitación (yizya), siempre y cuando fueran gentes del libro: judíos o cristianos. A esta carga se añadía una contribución territorial (jaray) para aquel que poseyese un lote de tierra».

Como ya se ha dicho los musulmanes haciendo el *yihad* ganarán o el paraíso y martirio en el campo de batalla o el botín y la gloria del

⁶³ M. CANARD, «La guerre Sainte dans le monde Islamique et dans le monde Chrétien», *Revue Africaine*, 79 (1936):606-10

⁶⁴ «Qidwa», p. 141. Ibn Jaldun, *Histoire...*, pp. 551-3. Así mismo, para Ibn Jaldun, la guerra santa se diferencia de otras guerras, porque «está motivada por la cólera que induce a castigar a los enemigos de Dios y de su religión» (Ibn Jaldun, ib, II, 551. IBN JALDUN, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, notas de E. Trabulsee, Mexico d.f: 1997, pp. 493. Sobre las guerras, 493-503); dando así una visión más laicizante de la misma. En cualquier caso, como nos recuerda D. Urboy, parece que Ibn Jaldun estaba más interesado en analizar los mecanismos de la guerra que los preceptos, llegando a decir que cualquier guerra es un mal, inclusive el *yihad*, aunque ésta sea válida ya que es un mal necesario para enfrentarse a un mal mayor, la victoria politeísta. D. URVOY, «Sur L'Évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

⁶⁵ M. ARCAS CAMPOY, «Teoría jurídica de la guerra santa: el «Kitâb Quidwat al-Gâzi» [el modelo de Combatiente] de Ibn Abi Zamamîn», *al-Andalus. Magreb*, I (1993): 51-65. n. 18.

vencedor. Para Ibn Jaldún, en sus *Prolegómenos* (ca. 1350), existían cuatro tipos de guerra. Dos justas y dos injustas. Entre las justas, por supuesto, se encontraba la guerra por Alá, el *yihad*. Según la escuela maliki, el objetivo de la guerra santa no es sólo destruir la infidelidad, sino también destruir la potencia y recursos del enemigo⁶⁶. En relación con el *yihad* hay otros temas de la jurisprudencia que tratan el reparto del botín (y los esclavos⁶⁷) y otras leyes sobre la prohibición de mercadear con ciertos productos (especialmente comida y armas) con los cristianos; la negativa a la construcción de nuevas iglesias para ellos en tierra musulmana; el hecho de que no se pudieran establecer paces, sino treguas de hasta un máximo de 10 años; o la existencia de otras medidas tendentes al segregacionismo entre musulmanes y cristianos⁶⁸. A todo ello también hay que añadir el elemento o uso de los legados piadosos aplicados al *Yihad* o a la defensa de la frontera⁶⁹.

Las prescripciones sobre la guerra santa son parte de la ley Islámica, que aparece en el Corán. El Islam no distingue entre Estado y religión⁷⁰, por lo que «guerra santa» quizás no sea la traducción más correcta o apropiada entendiéndola desde el punto de vista occidental (que podría entender una «guerra santa» sólo por motivos religiosos). El *yihad* tiene una vertiente colectiva («obligación» de estar preparado y acometerla si lo requiere el Estado); y una personal, como acto piadoso, no obligatorio — en principio—, pero que puede llevar al paraíso como acto meritorio en sí mismo, o si encuentra la muerte en ella, convirtiéndose en mártir⁷¹.

⁶⁶ F. MAÍLLO SALGADO, «La guerra santa según el derecho Málíki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia Histórica*, I (1983): 29-35; IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A., ed. Valencia, 1963, Vol. II, pp. 438.

⁶⁷ Es decir, los prisioneros de guerra. Sobre el tema: F. VIDAL CASTRO, «El cautivo en el mundo islámico. Visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí», *II Estudios de frontera «Actividad y vida en la frontera»*. Jaén: 1998. p. 771-821.

⁶⁸ F. MAÍLLO SALGADO, «La guerra santa según el derecho Málíki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano», *Studia Histórica*, I (1983): 29-65.

⁶⁹ A. GARCÍA SANJUÁN, «Frontera, *Yihad* y legados piadosos en al-Andalus (s. X-XV)». *III Estudios de Frontera*. Jaén: 2000, pp. 317-330.

⁷⁰ Recordemos que los nazaríes de Granada basaban su autoridad en el carácter semirreligioso de sus gobernantes, quienes se nombraban «Príncipe de los musulmanes». Un título más importante era el de «Príncipe de los creyentes» que sólo en los momentos de mayor poderío almohade se atrevieron a reclamar sus dirigentes. Por otra parte conviene recordar que para las fuentes cristianas el rey benimerin era simplemente el «rey moro de Granada», o que para la cancillería mameluca era el «amo de la Alhambra». R. ARIÉ, *La España Musulmana*, Historia de España Arbor, Madrid: 1989, pp. 52

⁷¹ R. PETERS, *Yihad in Medieval and Modern Islam*, Leiden, 1977. Incluye las traducciones de Averroes (libro de la ley) «*Bidayat al-Mudyt ahid*» 1167-1187), y de Mahmud Shaltut «*Koran and Fighting*», s. XX).

Existirían varias dualidades. Una de ellas es que existen dos «clases» de *yihad*: 1. Que se mostraría físicamente, la lucha guerrera, y 2. La espiritual «la verdadera huida o *Hirajh* es la huida del diablo, y la verdadera guerra santa o *yihad* es la guerra contra las pasiones de uno mismo»⁷². Esto puede arrojar cierto paralelismo con la cruzada cristiana, ya que a nivel personal se hace por motivos espirituales —remisión de la penitencia, que exige una pureza de intenciones— y que al mismo tiempo tiene una vertiente física en la guerra. La otra dualidad es la del carácter colectivo, obligatorio, de la misma e individual, y en principio voluntario⁷³ como ya hemos mencionado.

Ahora bien, ¿cómo se aplica a la Península Ibérica? Ya hemos visto las prescripciones malikíes al respecto, preponderante en al-Andalus⁷⁴.

Además de los tipos de fuentes mencionados por M. Riu, al inicio del capítulo, donde podíamos encontrar referencia a la guerra santa, existe un género literario dedicado íntegramente al *yihad*. En la península contamos con sólo dos de esos manuales: el «Kitâb al-ghâzi» de Ibn Abi Zamamîn⁷⁵, y el «Ornamento de las armas y las divisas de los habitantes de al-Andalus» de Ibn Hudayl⁷⁶. Eso no quiere decir que no haya otros autores que hablen del tema o que incluso dedicaran algún capítulo dentro de algunas de sus obras, de contenido más general, tanto en obras historiográficas, caso de Ibn Jaldún⁷⁷; legales, como Averroes; poé-

⁷² Además se recuerda que aquellos que pasan al sexto cielo los que: oran, dan limosnas, hacen peregrinaciones, la guerra santa y el ayuno. *The Faith and Pactice of Al-Ghazâlî [1058-1111]*, siria, trad. W. Montgomery Watt, Oxford, 1953-1994 [los dos párrafos extraídos de la trad. del texto árabe «The Beguinning of Guidance», pp.145 y 165].

⁷³ Salvo los casos particulares mencionados (orden del iman, invasión de la tierra), que afectan directamente a las zonas fronterizas como el al-andalus del s. XIII.

⁷⁴ Claro que, según Arié, parece que las condiciones especiales de la guerra en la península hizo que, la por otra parte, ortodoxa escuela maliki que se practicaba aquí se adaptase y cediera en algunos puntos como en el comercio de mercancías, o las treguas. R. ARIÉ, *La España Musulmana*, Historia de España Arbor, Madrid: 1989, pp. 338, 357-358

⁷⁵ M. ARCAS CAMPOY, «Teoría jurídica de la guerra santa: el «Kitâb Quidwat al-Gâzi» [el modelo de Combatiente] de Ibn Abi Zamamîn», *AL-Andalus. Magreb*, 1 (1993): 51-65 (ed. de A. Sulaymânî, Beirut, 1989). Jurista malikí de fines del s. X, de Elvira, (es decir, la época de Almanzor). La teoría jurídica de la guerra santa se basa en tres puntos fundamentales: 1. concepto y normativa del *yihad*, 2. el combate, 3. el botín.

⁷⁶ Ibn HUDAYL, *L'Ornement des armes et la divise des habitants del Andalus: traite de guerra sainte islamique*, ed. L. Mercier, Paris, 1939. La edición de la prof. M. J. Viguera, es la refundición de la segunda obra de Ibn Hudayl (fines s. XIV), que es básicamente un tratado de hipología (*Gala de Caballeros. Blason de paladines*. Seix Barral, Marid, 1977).

⁷⁷ Ya hemos mencionado los casos de Ibn Jaldun (s. XIV) o Ibn al-Kardabus (s. XII). Por su parte, Ibn al-Jatib (s. XIV, Granada), tiene claro que lo que ellos llevan a cabo es una guerra santa, luchando en la frontera los zegríes, llamen o no a los voluntarios norteafricanos. En principio no es partidario de treguas o paces con los cristianos salvo que conlleven una gran ventaja para los musulmanes y, por supuesto, nunca aliarse con ellos para pelear entre sí (pp.

ticas, como Ibn Saïd ⁷⁸; filosóficas, como en el caso de la futuwa ⁷⁹; o didáctico-morales, como la de al-Turtusi ⁸⁰.

Está claro que los musulmanes llegaron a la península en un impulso de el *yihad*, aunque no haya que menospreciar otros motivos, tanto económicos (botín), como sociales (uso de las inquietas y recién convertidas tribus beréberes). El *yihad*, en el precepto maliki, debía ser llevado a cabo al menos una vez al año contra los infieles. Se puede decir que quien llevó a sus últimas consecuencias esta política fue Almanzor ⁸¹. Sin embargo, Almanzor no sólo cumplía un precepto religioso; sino que hizo un uso activo, y amplio, del *yihad* como elemento cohesionador alrededor de su figura que reforzara su prestigio arrojando su papel de líder del estado ⁸².

«En tanto que deber colectivo (fard kifaya), el *yihad* dependía en primer lugar de las decisiones del poder central. Por lo tanto uno comprende que en época de las taifas asistamos a un eclipse casi completo a no ser para la simple defensa contra tal o cual ataque. Aquí ya tenemos las primeras tensiones entre la población y los príncipes, que no dudan en aliarse con los cristianos por cuestiones de interés, ante lo que la masa se escandaliza. Sólo la región de Zaragoza conoce una comunión de perspectivas entre el pueblo y los soberanos, encabezados por al-Bagi, quien se consagrará a intentar la unión de los musulmanes contra los cristianos, sin llegar a ser un fanático de la guerra santa» ⁸³.

77). En algunas ocasiones usa el termino *ribat* al querer decir que había dejado una guarnición en una fortaleza peligrosa (1295, pp. 50). Alaba las victorias musulmanas pero no es partidario de las matanzas indiscriminadas de cristianos (mujeres y niños, pp. 91, 1325). IBN AL-JATIB, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, ed. E. Molina y J.M. Casciaro, Univ. Granada: 1998.

⁷⁸ IBN SAID AL-MAGRIBI, *Libro de la bandera de los campeones*, ed. Emilio García Gómez, Barcelona, 1978.

⁷⁹ Sobre el camino de la Futuwa, derivado de la escuela sufi, ver: AL-SULAMI, *Futuwa. Un tratado de caballería sufi*, ed. Barcelona, 1991. Aunque en la península ibérica no parece que tuviera mucho éxito.

⁸⁰ AL-TURTUSI, *Lámpara de los Príncipes*. Trad. Maximiliano Alarcón, Madrid, 1931. De principios del s. XII.

⁸¹ D. URVOY, «Sur l'Évolution de la notion de Jihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371; F. MAÍLLO SALGADO, «La guerra santa según el derecho Málíki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano», *Studia Histórica*, I (1983): 29-35.

⁸² El último e importante trabajo sobre esta figura es el de L. BARIANI, *La Dinastia degli Amiridi secondo le Cronache Arabo-Andaluse*, tesis doctoral, Instituto Universitario Orientale, Napoli, 1996. Agradezco a la doctora Bariani el que me permitiera consultar su tesis.

⁸³ D. URVOY, «Sur l'Évolution de la notion de Jihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): pp. 339. Urvoy realizó en su día un pionero trabajo sobre el *yihad* en al-Andalus que aún hoy es muy tenido en cuenta. Sobre el *yihad* en Zaragoza: M.J. VIGUERA MOLINS, *El Islam en Aragón*, Zaragoza, 1995, pp. 94-99.

A partir de este momento, es decir cuando los taifas se ven incapaces de frenar a los cristianos, el *yihad* se va a convertir en un elemento fundamental a la hora de justificar o denostar a los diferentes gobiernos. A ello hay que unirle que además de la lucha a alto nivel, entre distintas dinastías o líderes que se proclaman los verdaderos defensores del Islam, se produce otra tensión interna entre la noción o práctica de *yihad* de una élite y del común autóctono de al-Andalus. Para Urvoy, desde los Almorávides el *yihad* se usa como arma arrojada, acompañada de otro importante factor: la intolerancia. Intolerancia en el sentido de que estas dinastías africanas dudarán poco en utilizar la justificación del *yihad* para atacar militarmente a sus enemigos musulmanes, a los considerados rebeldes. Para Urvoy no es una vuelta a los orígenes, sino una perversión de la noción de *yihad*⁸⁴. Los almohades seguirán la misma tónica, acusando a los reyes de impiedad, de no cumplir el deber de la victoriosa *yihad* como razón suficiente para intervenir. Para Urvoy los almohades continúan en este proceso de radicalización y perversión del *yihad* al tiempo que la disociación con las bases sociales de al-Andalus. Radicalización que también atacaría a la escuela malikí, suprimiéndola legalmente, aunque producirían justamente todo lo contrario: un reforzamiento de grupos que apoyan al mahdí (jefe, guía religioso) local. Lo cual llevaría al «definitivo divorcio entre la perspectiva de la masa y la de los diversos intereses políticos».

«... pero la guerra santa [real] no será mas que un movimiento de la exasperación de las poblaciones conquistadas y tomará un aspecto de espontaneidad más característico, en abierta y absoluta oposición con la falta de convicción de la llamada al *yihad* de los Merínies de Marruecos o los nazaríes de Granada. Aun así, son más exitosas las rebeliones populares (Murcia, mudéjares... que impiden que Castilla se centre en África) que los esfuerzos oficiales»⁸⁵.

Pero el *yihad*, como instrumento arrojado, es un arma de doble filo. Por un lado va a legitimar los nuevos poderes (almorávides, almohades,

⁸⁴ No obstante, los almorávides, siguiendo con el perfil aglutinador del *yihad*, tenderán a la unidad del mundo musulmán. D. URVOY, «Sur L'Évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

⁸⁵ «..., que repercuten en la disminución de la moral de los creyentes. Aquellos se daban cuenta de que las repetidas expediciones de los Merínies no tenían más que un fin político: sostener Granada para obtener su apoyo contra los enemigos musulmanes del este (IBN JALDUN, *Berébers.*), o al menos volver contra España su agresividad». D. URVOY, «Sur L'Évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

benimerines, etc.) que se presentan como los verdaderos muhaidines, los guerreros de la fe, por oposición al, hasta ese momento, grupo dominante. Pero ello mismo provocará su caída al no poder detener el avance cristiano y no cumplimentar así su razón de superioridad. Además de este uso político, legitimador de la dinastía y ensalzador del líder victorioso⁸⁶, tendrá usos o consecuencias sociales ya que «las mismas expediciones servirán, con sus movimientos de población, a arreglar problemas políticos internos más que a apresar cristianos y, a veces, los ataques contra éstos pueden tener relación con apoyos por uno u otro partido. Sobre todo no se trata tanto de enrolar a voluntarios de la fe, sino solamente de reunir plata para mantener al ejército regular»⁸⁷. El papel legitimizador del *yihad* también será clave en la entronización de la dinastía nasrí de Granada⁸⁸. Especialmente interesante para nosotros es el caso de los benimerines. Estos, con Abu Yusuf como figura del líder victorioso en el *yihad* por excelencia, que vuelve a arroparse con la guerra santa como justificante básico de su dinastía y poder, llegarán a desarrollar auténticos mecanismos políticos y sociales entorno al *yihad*. Las crónicas, escritas por súbditos suyos, se encargarán de destacar este papel y figura del líder y pueblo benimerin, muchas veces en contraste con andalusíes y otros pueblos africanos⁸⁹. Pero además, los benimerines lograron una complicada instrumentación del grupo de los voluntarios (los guza, existentes desde el principio) y de otros grupos, en este caso desafectos al régimen o que podían jugar un papel peligroso si se les mantenía en el solar africano cerca de sus bases de poder, en el *yihad*; conformando auténticos grupos militares «exiliados», que se llegaron a institucionalizar y a jugar un papel importante en la política del reino

⁸⁶ *Yihad* como elemento aglutinador. Pero no es un caso exclusivo del occidente musulmán, con Almanzor y las distintas dinastías africanas, o el intento de reavivarlo bajo los nasrís (de ahí la obra de Ibn Hudayl). También lo encontramos presente en Oriente en la figura de Saladino o en la creación del reino mameluco o el de los turcos gashules.

⁸⁷ D. URVOY, «Sur L'Évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

⁸⁸ F. VIDAL CASTRO, «Frontera, genealogía y religión en la gestación y nacimiento del reino nazarí de Granada. En torno a Ibn al-Ahmar». *III Estudios de Frontera*, 793-810. Jaén: 2000. Otra cosa, desde el punto de vista de la legalidad musulmana, es cómo justificar el apoyo Granadino a Castilla en la toma de Sevilla o cómo legitimizar los pactos de los Ibn Hud con Alfonso X en Murcia.

⁸⁹ Normalmente estas crónicas suelen poner énfasis en el espíritu de *yihad* que anima las intervenciones de almohades y benimerines en la Península persuadidos por las llamadas de auxilio de los andalusíes. Como ya hemos visto IBN IDARI, *Crónica anónima de Madrid y Copenhague*. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista, Huici Miranda, A., ed. Tetuán: 1952, pp. 591,618 (escrita ca. 1312); IBI ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A., ed. Valencia, 1963 (escrita ca. 1326).

nasrí de Granada⁹⁰. Aunque en todo este proceso debemos tener en cuenta que para las dinastías magrebíes el solar básico de actuación es África, la Península es una expansión natural y siempre deseada de su poder, pero siempre tendrán como prioritario solucionar los asuntos africanos antes que los peninsulares. El caso de los voluntarios, ya mencionados, es muy interesante. Parte de esos «voluntarios» que formaban el ejército lo eran por motivos religiosos, respondiendo al deseo de cumplir con el *yihad*. No es infrecuente la aparición de la figura del sabio-mártir-héroe que acompaña a los ejércitos, y que es altamente alabado. No obstante, se puede apreciar una creciente instrumentalización de parte de esos llamados «voluntarios», bien al no ser tan voluntarios o bien al redirigir sus esfuerzos.

Resumiendo. Para Urvoy sí asistimos a una evolución de la noción de *yihad* en la Península Ibérica. Así, solo los movimientos políticos hicieron pasar a el *yihad* por estados evolutivos sucesivos:

1. Movimiento de integración de los nuevos territorios a un imperio único.
2. Defensa de las posiciones adquiridas, dificultada por la independencia local.
3. Al desaparecer de forma efectiva aquellos (reyes), la noción subsiste como algo que debe servir para sustentar la restauración de la unidad.
4. Ante un nuevo poder exterior, el *yihad* se convierte en elemento discriminatorio entre buenos y malos musulmanes.
5. Este reagrupamiento por eliminación de elementos y no por su integración, hará que se convierta en instrumento político de un cierto grupo social.
6. La laicización absoluta del término en unión a un grupo social dominante, hará que cuando éste desaparezca por el dominio cristiano, deje de existir como fuerza.
7. Recuerdo en la religión ya vaciada y sin apoyo político; el *yihad* queda como término popular con carácter de agresividad.

El *yihad*, como deber colectivo, fracasará ante la inexistencia de un poder fuerte, cohesionado, de un gobierno que la habilite; y, como individual, no llegó a ser funcional⁹¹.

Pero claro, el *yihad*, como la cruzada, se debe propagar, predicar. De hecho, el *yihad* es uno de los tres temas más frecuentes en las predica-

⁹⁰ M.A. MANZANO RODRÍGUEZ, *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*, CSIC, Madrid, 1992, pp. 319-372; idem, «Del trasfondo religioso en la última invasión norteafricana en la península: valoración y síntesis», *Creencias y culturas*, 129-146, Salamanca, 1998.

⁹¹ D. URVOY, «Sur l'Évolution de la notion de Jihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

ciones en el palacio. Ibn Hudayl también nos informo de cómo se debe predicar. El predicador se sitúa sobre una doble vertiente: la base religiosa y la categoría mundana, digamos política. Los temas puramente musulmanes se mezclan estrechamente con otros mucho más laicos: propaganda popular, llamada a la solidaridad y al espíritu de clan, odio al enemigo»⁹².

¿Existió una evolución diferencial entre ambas cuencas del Mediterráneo? Para la prof. Viguera, «La teorización sobre el *yihad* estuvo, por su lado, siempre presente en los numerosos tratados jurídicos de al-Andalus, como en el resto del ámbito islámico, con sus variables más o menos conocidas, y en concreto tal doctrina se repite en los tratados jurídicos compuestos o copiados en la marca superior de al-Andalus, en el territorio andalusí, luego aragonés, como muestran, en su etapa final, los manuscritos aljamiados procedentes de Aragón»⁹³.

Urvoy tiene una opinión más dura⁹⁴. Según él, la evolución entre Oriente y Occidente fue distinta, ya que después de un período inicial

⁹² Ibn Hudayl: «Il convient que l'orateur emploie... des terms explicites faciles à saisir par la généralité de ses contemporains et compatriotes, dont la masse ouisse goûter le charme, tout en ausant à bon escient des terms de la loi religieuse propres à inspirer le désir de l'autre vie, la dévotion ci-bas, à fortifier les coeurs, rendre l'énergie aux âmes, réveiller la force de la conviction, faire tendre au plus haut degré du sacrifice, demander l'excellence du martyr, éveiller les plus hautes pensées, implanter le courage dans les coeurs, faire naître l'horreur de la honte, enseigner l'humilité devant les Très Haut, faire saisir qu'Il est Présent, jamais Absent. Le tenir jamais en défaut. C'est Lui qui contrôle toute les âmes, qui surveille toutes les actions... Il doit rappeler ce que la fuite entraîne de châtements immédiats et à venir, ce que la fermeté amène de gloire durable et éternelle... Que les gens qui professent la même foi sont comme un seul corps. Evoquer la puissance du musulmán, anemé de l'esprit de famille. Lors de la mêlée et l'avilissement de l'infidèle lorsqu'Il est au corps à corps avec son adversaire [croyant]». *Tuhfat alánfus wa-si'ar sukkan al-Andalus*, s. XIV (cit. por V. Lagardère, *Le Vendredi de Zallaqa, 23 Oct. 1086*. Paris, 1989, 12 y 39). Cit. M.J. VIGUERA, «Los Predicadores de la corte». Simposio de Granada, «Saber religioso y poder político». 15/8/91. Donde también hace referencia a la predicación según Alain de Lille (d. 1203, *Ars Predicandi*) y a la definición de ella dada por Jean Longere. Según la prof. Viguera los 3 temas más comunes en la predicación se pueden clasificar en: 1. el encomio del poder establecido, o la posibilidad de sustituirlo; 2. el *yihad*; 3. el consuelo ante una calamidad (Además de que puedan presentarse mezclados, como en la arenga ante las tropas, etc).

⁹³ M.J. VIGUERA MOLINS, *El Islam en Aragón*, Zaragoza, 1995, pp. 94-99. Se basa en parte en: A. MORABIA, *La Gihad dans l'Islam Médiéval*, introd. R. Arnáldez, París, 1993.

⁹⁴ «En cualquier caso parece que los pensadores del al-Andalus se mostraron incapaces de reinterpretar o repensar la idea de el *yihad*. O bien aceptaron la óptica malikita fijada por los grandes; o bien como Ibn Hazm adoptan una actitud rigorista volviendo a los orígenes, ahora más anacrónica; o bien como Ibn Rusd no cambian su posición más que para adaptarse a la perspectiva de los amos del momento (almorávides).. la literatura de exhortación se supo mostrar más adaptada a los tiempos (caso de Ibn Hudayl)» D. URVOY, «Sur L'Évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

en ambos extremos (omeya o Califato andalusí), Siria va a conocer una renovación del ideal que tendría éxito basándose en estados poderosos; no como en occidente, donde se malogran las bases comunes y los objetivos. Aunque reconoce que en Oriente también se usó políticamente, el caso es que se supo revitalizar en la comunión de los líderes y el pueblo, mientras que en Occidente fracasaría la fusión entre la restauración de la ortodoxia y la guerra santa⁹⁵. Sin embargo puede que la explicación de Urvoy sobre el éxito o fracaso en una vertiente u otra no sea tan sencilla. Hillenbrand y otros, estudiando el caso oriental, también han puesto de manifiesto el uso que se hizo del *yihad* no sólo como reacción frente al invasor franco sino como elemento cohesionador entre los diferentes reinos. Sus líderes, al igual que lo que ocurría con los emires magribíes, se presentaban como líderes del mundo musulmán. Son los casos prototípicos de Nuraldin y Saladino (y posteriormente Baybars), que también hicieron un amplio uso del *yihad* en su beneficio y el de su reino, presentando a Egipto como la cabeza del pueblo árabe⁹⁶. Y sobre la «perversión» del *yihad* a la que hace referencia Urvoy cuando habla del uso que se hizo de ésta contra los musulmanes rebeldes en el Magreb o en al-Andalus, lo cierto es que Nuraldin, el antecesor de Saladino, hizo exactamente lo mismo en oriente. Aunque fue criticado, su éxito, y el de su sucesor Saladino, justificaron el uso de este método. Si bien los cristianos no fueron completamente derrotados, se consiguió, momentáneamente, la unión del mundo musulmán oriental. Luego tendríamos que pasar al Egipto mameluco para volver a presenciar a el *yihad* como figura central de la política y conformación de un Estado⁹⁷.

Quizás un tema central a la hora de entender el *yihad* en el Magreb y al-Andalus sea cerciorarnos del carácter fronterizo de la península. Dentro de las obras dedicadas al Al-Andalus, destaca la coincidencia en citar «hadits» (dichos apócrifos del profeta) como:

«El que viva en Al-Andalus vivirá feliz y el que allí muera será mártir»,

Junto a un montón de derivados con la misma idea:

⁹⁵ D. URVOY, «Sur L'Évolution de la notion de Jihad dans l'Espagne musulmane», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 9 (1973): 335-371.

⁹⁶ Por cierto, algo de lo que aún queda reminiscencias hoy en día y que es el por qué de la abundante historiografía y producción cinematográfica egipcia al respecto.

⁹⁷ Sobre ello y sobre la evolución de el *yihad* en oriente, versó una conferencia de HILLENBRAND, C. «Jihad: «Ideal and Reality»», *Denys Hay's seminar conferences*, Universidad de Edimburgo, 1991. Actualmente, ver su libro ya citado, *The Crusades. Islamic Perspectives*. Edimburgo: 1999.

«... un sólo día de Ribat allí será más meritorio que dos años en cualquier otro lugar fronterizo. El que viva allí vivirá en continuo Ribat y el que muera morirá mártir».

«... su dominio sobre ella se conservará y su ribat será siempre aceptado como válido; el que perezca el combate de sus habitantes será considerado señor de todos los mártires y el que muera en su lecho se le asignará la misma recompensa que al que muera en ribat...».

«... sus habitantes harán el ribat en sus propias casas y serán mártires en sus lechos; un solo día de ribat en sus fronteras será mejor que setenta años de culto; serán mártires y santos».

Todos refuerzan la condición de zona fronteriza de Al-Andalus, líder de la guerra santa al verse expuesta directamente a los enemigos de la fe y el pueblo musulmán, y que gozaron de una gran predicación en al-Andalus y norte de Africa⁹⁸.

Partner —centrándose en Oriente— destaca que, en realidad, el *yihad* después de los primeros tiempos de expansión dejó de jugar un papel central en la política de los reinos. Reconoce el uso propagandístico de la misma pero lo atribuye más bien a un fenómeno relacionado con la frontera, ya que «el *yihad* es practicada y predicada mucho menos en los reinos interiores que en los fronterizos» (léase turcos ghazules, la Siria de Saladino, o los mamelucos, todos ellos en zonas de frontera)⁹⁹.

En cualquier caso, el *yihad*, su uso, se convierte en un instrumento fundamental de la política en al-Andalus y el Magreb (íntimamente relacionados). El *yihad* no es sólo reacción a la ofensiva cristiana, aunque sea la principal respuesta del mundo musulmán. Ante este panorama de uso de la guerra santa como fuerza motora y legitimadora, ante el conocimiento por parte de las fuentes musulmanas de los procesos de avance cristianos no obstante intentando obviar los motivos y tendentes a una

⁹⁸ Recogidas en *Una descripción anónima de Al-Andalus*, compilador fines s. XIV (XV)], ed. Luis Molina, CSIC, t. II, Madrid: 1983, pp. 22-27. También IBN HUDAYL, *Kitab...* (120), cit. R. ARIÉ, *La España Musulmana*, Historia de España Arbor, Madrid: 1989, pp. 130.

⁹⁹ P. PARTNER, «Holy war, Crusade and Jihad: an attempt to define some problems», 333-344. *Autor de la première Croisade*, ed. M. Balard, París, 1996. Además, el autor, también nos comenta que las fuentes orientales eran conscientes del ímpetu religioso de los cruzados, así como de sus llamadas a Roma para pedir asistencia y refuerzos. Sin embargo, al igual que ocurre en Occidente, en ningún momento igualan esos sentimientos francos con los suyos, es decir, con los que animan su *yihad*, llegando el caso, como en Occidente, de proclamar otros hechos o *yihads* (como contra los mongoles) más urgentes que las acciones contra los francos.

demonización del enemigo cristiano, será a lo que se tenga que enfrentar Alfonso X a la hora de tratar con los poderes musulmanes presentes en la Península.

SOBRE LOS EJÉRCITOS DEL *YIHAD*

El ejército musulmán andalusí de los dos cuartos centrales del s. XIII está tremendamente influenciado por las armas y costumbres cristianas de hacer la guerra. La «aculturación» en este sentido ha sido profunda. Después de varios lustros de campañas victoriosas cristianas, todas las fuentes, tanto cristianas como musulmanas, coinciden en que el ejército andalusí estaba conformado a imagen del cristiano, aunque conservara una organización y jerarquización propia ¹⁰⁰.

La llegada de los voluntarios zenetas y los benimerines, sobre todo a partir de la década de los 70 del s. XIII, supondrá un cambio sustancial en la forma de combatir del ejército musulmán, apoyándose esta vez, mucho más, en las clásicas cualidades beréberes: caballería ligera, arqueros montados, etc. Evidentemente las fuentes cronísticas, que por otra parte no dudan en resaltar las superiores cualidades guerreras de estas dinastías africanas, también son conscientes de que al principio se exigía un período de entrenamiento en que las nuevas tropas empleadas se debían familiarizar con los usos y costumbres cristianos ¹⁰¹. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es la composición del ejército musulmán por excelencia, aquel que marcha bajo las banderas del *yihad*. En todos los casos vemos como el núcleo de esas tropas está conformado por tres grupos bien diferenciados: los voluntarios, el ejército principal de la dinastía que toque, y las tropas andalusíes ¹⁰². A ellos se podrán añadir otras tropas pertenecientes a las diferentes cábilas norteafricanas que hayan acudido a la llamada de la guerra santa promulgada por los líderes afri-

¹⁰⁰ Por ejemplo Ibn al-Katib e Ibn Said, citados por IBN M. AL-MAKKARI: *The History of the Mohammedan dynasties in Spain* (Nafh-t-tib min ghosni-l-andalusi-r-ratib wa tarikh lisanu-d-din ibni-l-khatib) ed. Pascual de Gayangos. 2 vols. Londres, 1840, pp. 117; ARIÉ, R., *La España Musulmana*, Historia de España Arbor, Madrid: 1989, pp. 122-168; C. TORRES DELGADO, «Formación del ejército Nazari», *Cuadernos de Estudios Medievales*, 1 (1973): 3-8; A. SOLER DEL CAMPO, *La evolución del armamento medieval en el reino castellano-leones y en al-andalus*, Madrid, 1993.

¹⁰¹ Por ejemplo, antes de la batalla de Alarcos el emir almohade pide especial consejo a los andaluces « (porque el resto a pesar de ser más valerosos)... no conocen la manera de guerrear de los cristianos». IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A., ed. Valencia, 1963, pp. 436.

¹⁰² Existen diversas descripciones de este tipo de ejército; por ejemplo IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A., ed. Valencia, 1963, pp. 421, o la expedición de 1264.

canos ¹⁰³, y otros mercenarios al servicio de africanos o andalusíes. A ese conjunto de tropas, y algunas veces confundidas entre los voluntarios y siempre al mando de oficiales leales a la dinastía en el poder, se podrán incluir otros elementos, más o menos peligrosos o rebeldes, al gobierno y que prefiere emplear en la guerra en la frontera andalusí ¹⁰⁴. Normalmente la gloria de las batallas se la llevará ese grupo principal, según las fuentes cronísticas africanas, compuesto por los voluntarios ¹⁰⁵ y el núcleo del ejército de la dinastía dominante.

Teniendo en cuenta esa relación amor/necesidad Vs desconfianza/temor que presidía las relaciones entre nasrís y benimerines ¹⁰⁶, ¿se puede hablar de una diferente percepción o entendimiento del *yihad* entre ambos? Es difícil de discernir ya que las tres fuentes principales que disponemos son de carácter «africanista» ¹⁰⁷. Por supuesto, como ya hemos visto, éstas crónicas tienden a sobrevalorar el impacto del motivo religioso a la hora de hacer la guerra —el *yihad*— especialmente entre las tropas africanas (llegando a minusvalorar el aporte y las motivaciones andalusíes). Recordemos cómo Ibn Jaldun, al tiempo que su contemporáneo Ibn Hudayl escribía un manual sobre la guerra santa en la tradición más clásica, tenía una visión algo más laica de la guerra en la península y ciertamente de los motivos africanos. Incluso las *Cantigas de Sta. María* podrían dar una pista sobre lo mismo, cuando se contrasta la violencia de los africanos (al mando de Yusuf) con el gesto del emir granadino de enviarle una imagen de la Virgen al rey sabio ¹⁰⁸: ¿Era esto un gesto con-

¹⁰³ Cuando se habla de la tercera expedición (1275) del emir benimerín a al-Andalus ya se menciona que no contaba con tanto entusiasmo de las cábilas de al-Magreb para hacer la guerra santa, lo que le obligó a pasar tan sólo con los suyos. IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A., ed. Valencia, 1963, pp. 609.

¹⁰⁴ M.A. MANZANO RODRÍGUEZ, *La intervención de los Benimerines en la península Ibérica*, Madrid: 1992.

¹⁰⁵ Por ejemplo, IBN ABI ZAR, *Rawd al-Qirtas*, Huici Miranda, A., ed. Valencia, 1963, pp. 439, 416. Los voluntarios serán principalmente del norte de África, aunque también se pueden encontrar provenientes de otras partes del mundo islámico e inclusive del mismo al-Andalus. Sin embargo, en este último caso, debemos recordar que según el derecho malikí toda persona afectada por una invasión en su área tiene el deber de hacer el *yihad* y, aunque goce de sus recompensas, no se le puede considerar «voluntario» en el sentido estricto.

¹⁰⁶ MANZANO RODRÍGUEZ, M.A. *La intervención de los Benimerines en la península Ibérica*, Madrid: 1992, p. 193.

¹⁰⁷ Dejando a un lado el ya mencionado caso de Ibn Said al-magrubí. Por otra parte también conviene que tengamos presente que tanto Ibn Jaldún como Ibn Hudayl escriben en el momento de apogeo nasrí, aunque la obra de Ibn Hudayl pretenda claramente animar a la lucha y quizás indique ya un cierto desánimo en ciertos sectores del reino. También se puede consultar la obra de Ibn al-Jatib ya referida y que da una visión más andalusí.

¹⁰⁸ ALFONSO X, *Las Cantigas de Santa María*, Wettman, W. ed. Madrid: 1986. Cant. 215 y estudio en J. MONTOYA MARTÍNEZ, «Incidentes fronterizos en las Cantigas de Sta. María», *II Estudios de Frontera*, Jaén, 1998. pp. 603-618. Algo ya mencionado por Ballesteros-Bereta

ciliador desmarcándose de la política africanista, e intentando atraerse un aliado frente a los mismos benimerines? ¿Era un intento de distraer la atención sobre los verdaderos objetivos de la campaña? ¿O representaba, ciertamente, una distinta aproximación al significado y uso del *yihad*?

Otra cuestión es qué animaba a esos voluntarios o tropas que acudían a la llamada del *yihad*. Ya hemos visto que como deber colectivo, el pueblo debe obedecer a sus gobernantes cuando predicaran el *yihad*: éste sería el caso del núcleo de las tropas dinásticas. Por otra parte, todas las fuerzas de las zonas en peligro tenían tanto el deber colectivo como individual de hacer lo propio —lo que en teoría afectaría a las fuerzas y pueblo andalusí—; a lo que se añadiría aquellas tropas de voluntarios que harían el *yihad* bien desde los famosos ribats en la frontera (especialmente durante los ss. IX-XI-XII) como los que se unirían a las diferentes expediciones organizadas (más los mercenarios).

¿Motivos? Habría de varios tipos, aunque no sería raro pensar que se pudiera citar toda una serie de razones políticas, sociales, económicas y, evidentemente, religiosas que animaran en distinta forma y medida a las diferentes personas individuales y sectores participantes. Aunque si hay una cosa clara a nivel «institucional» es que todas las nuevas dinastías, tanto africanas como peninsulares, usaron el argumento de ser los verdaderos defensores del pueblo musulmán y el *yihad* a la hora de justificarse.

Para la misma profesora Viguera, en al-Andalus se habló mucho del *yihad* a nivel teórico, quizás demasiado (en comparación con la práctica), lo que contrastaría con una sociedad, como la andalusí, no preparada para la guerra ¹⁰⁹.

en su estudio clásico sobre Alfonso X. A ello se le podría añadir el gesto de la devolución de la cabeza de don Nuño de Lara a Alfonso X (IBN ABI ZAR, *Rawd al-qirtas*, p. 602).

¹⁰⁹ M.J. VIGUERA MOLINS, «La organización militar en el al-Andalus», *Conquistar y defender: los recursos militares en la Edad Media Hispánica*. Ed. M. Ladero Quesada, IHCM. Madrid: en prensa. Incluirá una completa bibliografía sobre el tema.