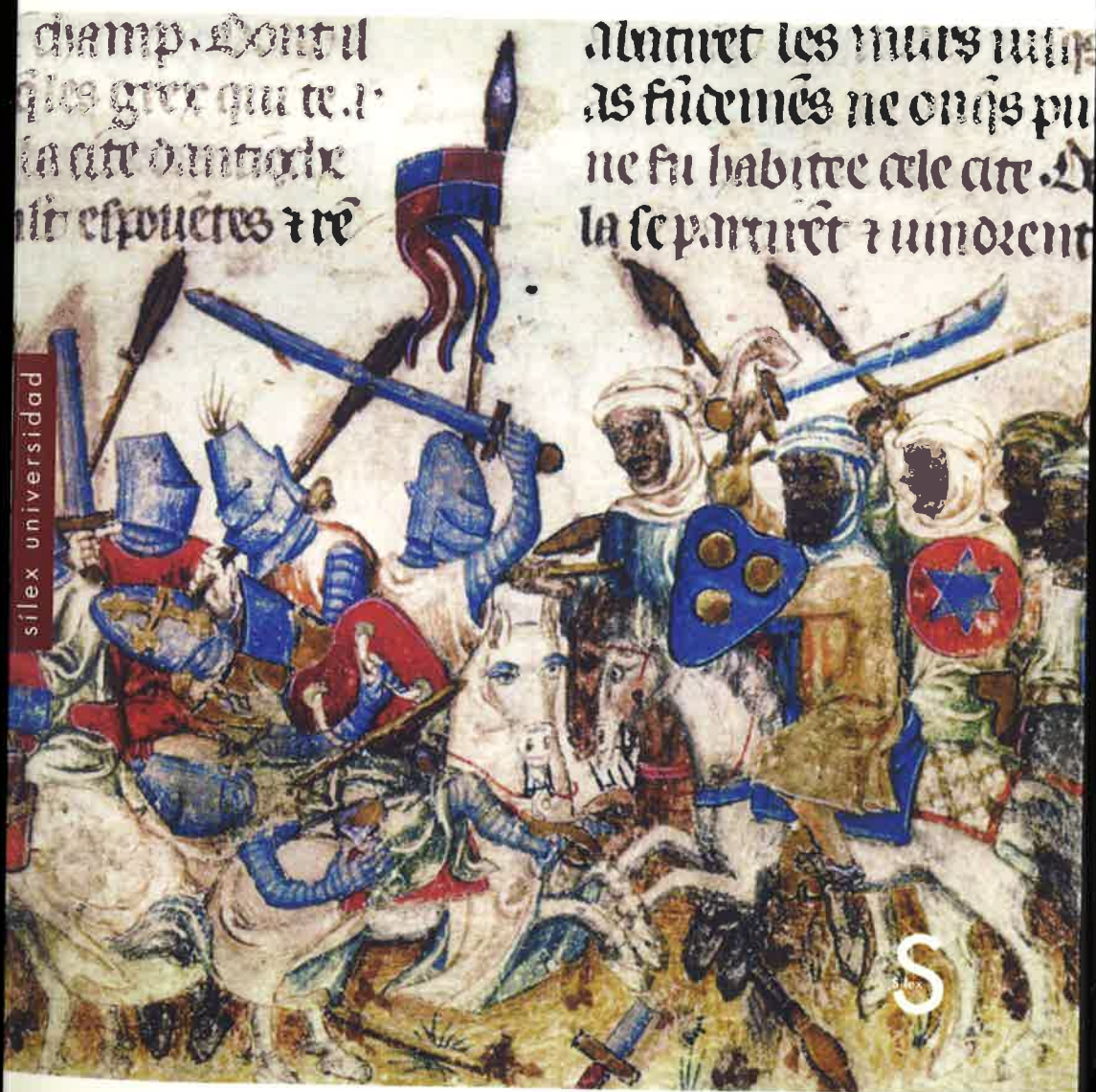


GUERRA SANTA Y CRUZADA EN EL ESTRECHO

EL OCCIDENTE PENINSULAR EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIV

Carlos de Ayala Martínez
J. Santiago Palacios Ontalva
Martín Ríos Saloma (eds.)



Este libro ha sido publicado gracias al proyecto I+D *Génesis y desarrollo de la guerra santa cristiana en la edad Media del Occidente peninsular (ss. x-xiv)*, financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad, referencia: HAR2012-32790, y gestionado por la Universidad Autónoma de Madrid.

© Carlos de Ayala Martínez, J. Santiago Palacios Ontalva y Martín F. Ríos Saloma (eds.), 2016

© De la cubierta: Ramiro Domínguez Hernanz, 2016

© Sílex[®] ediciones S.L., 2016

C/ Alcalá, n.º 202, 1.º C. 28028 Madrid

silex@silexediciones.com

www.silexediciones.com

ISBN: 978-84-7737-657-6

Depósito Legal: M-42920-2016

Colección: Sílex Universidad

Fotomecánica e impresión: Nemas Comunicación, S.L.

(Printed in Spain)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 372 04 97)

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	13
I	
GUERRA E IDEOLOGÍA EN LA ÉPOCA DE ALFONSO XI	
GUERRA SANTA Y SECULARIZACIÓN.	
EL IDEAL CABALLERESCO DE ALFONSO XI DE CASTILLA	
CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ	
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID	23
“EN SERVICIO DE DIOS E NUESTRO”.	
COMPLEMENTARIEDAD Y TENSIÓN ENTRE RECONQUISTA Y CRUZADA	
DURANTE EL REINADO DE ALFONSO XI (1312-1350)	
FERNANDO ARIAS GUILLÉN	
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO UPV/EHU	65
ETHOS ARISTOCRATIQUE ET GUERRE SAINTE	
CHEZ DON JUAN MANUEL	
PATRICK HENRIET	
ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, PARIS	89
GUERRA SANTA Y CRUZADA EN EL CONTEXTO	
DEL ‘MOLINISMO’ CULTURAL	
FRANCISCO GARCÍA FITZ Y DAVID PORRINAS GONZÁLEZ	
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA	103
LOS SANTOS COMBATIENTES: HAGIOGRAFÍA Y LUCHA CONTRA	
EL MUSULMÁN EN LA ESPAÑA BAJOMEDIEVAL	
ARIEL GUILANCE	
CONICET – UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA	131

II

LA GUERRA: ESTRATEGIAS Y PROYECTOS

Visión geoestratégica y práctica naval. El Estrecho en el contexto cruzado 1300-1325 José Manuel Rodríguez García UNED	159
---	-----

LA GUERRA DE ASEDIO EN EL CONTEXTO DE LA BATALLA DEL ESTRECHO. CLAVES TÁCTICAS Y ARQUITECTURA MILITAR” J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID	181
---	-----

FELIPE III DE NAVARRA Y EL VIAJE DE GRANADA FERMÍN MIRANDA GARCÍA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID	223
--	-----

III

LAS ÓRDENES MILITARES

LAS ÓRDENES MILITARES Y LA GUERRA DEL ESTRECHO (RESUMEN) ENRIQUE RODRÍGUEZ-PICAVEA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID	245
---	-----

LA PARTICIPACIÓN DE LA ORDEN DEL HOSPITAL EN LA BATALLA DEL ESTRECHO DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIV CARLOS BARQUERO GÓÑI (UNED)	253
--	-----

DA DEFESA DA PRONTEIRA À GUERRA NO MAR: A COROA E AS ORDENS MILITARES Luís Filipe Oliveira UNIVERSIDADE DO ALGARVE / I.E.M.	275
---	-----

O RECRUESCIMENTO DA GUERRA SANTA E A ARQUITECTURA DE INICIATIVA RÉGIA E DAS ORDENS MILITARES EM PORTUGAL (PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIV) Isabel Cristina Ferreira Fernandes GABINETE DE ESTUDOS SOBRE A ORDEM DE SANTIAGO (PALMEIRA) E CIDHEUS - UNIVERSIDADE DE ÉVORA	297
---	-----

IV

LA PERSPECTIVA ISLÁMICA

LOS MERINÍES Y SU ACTUACIÓN EN LA PENÍNSULA IBÉRICA YĤĤAD Y POLÍTICA EN EL BAJO MEDIEVO MIGUEL Á. MANZANO UNIVERSIDAD DE SALAMANCA	319
---	-----

LA RETÓRICA EN LOS DISCURSOS Y SERMONES DE YĤĤAD EN LA ÉPOCA DE LA GUERRA SANTA EN EL ESTRECHO LINDA G. JONES UNIVERSITAT POMPEU FABRA	339
---	-----

LA NOCIÓN DE YĤĤAD EN ÉPOCA NAZARÍ: EL TRATADO DE IBN HUDAYL ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN UNIVERSIDAD DE HUELVA	369
--	-----

GUERRA SANTA Y CRISTIANISMO: UNA LECTURA DE IBN JALDÚN JAVIER ALBARRÁN IRUELA ILC-CSIC	399
--	-----

V

HISTORIOGRAFÍA Y MEMORIA

LA GUERRA DEL ESTRECHO EN LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA MARTÍN F. RÍOS SALOMA IIH-UNAM	423
--	-----

JACQUES DE MOLAY, ACTEUR HISPANIQUE ? AU CARREFOUR DES REPRÉSENTATIONS, DE LA MÉMOIRE ET DE L'HISTOIRE Philippe Josserand UNIVERSITÉ DE NANTES	443
---	-----

personajes de las primeras generaciones de musulmanes. La intención de estas historias es ilustrativa y moralizante, ya que, al ser sus protagonistas los mejores musulmanes, permiten ejemplificar cada uno de los aspectos que el autor pretende exponer.

Ibn Hudayl orienta esta tradición en función de las necesidades de su momento, de su contexto histórico. A ello podría obedecer la relevancia que parece atribuir a los aspectos defensivos del yihad, como la práctica del *ribāṭ* y la defensa de las fronteras. La apelación a elementos emocionales, tales como la importancia de la predicación y la incitación a la participación en el yihad o la valentía y la audacia, se combina con otros aspectos, como la escasa confianza en la capacidad combativa de los contingentes militares en su época, una idea que aparece expresada en distintos momentos de la historia de al-Andalus, por autores andalusíes y foráneos. Se trata de elementos que, en su conjunto, nos remiten al contexto de una sociedad en retroceso, atemorizada por las amenazas que representaban los reinos cristianos en la Península y las dinastías beréberes desde el Magreb.

Javier Albarrán Iruela
ILC-CSIC¹

La vida de Ibn Jaldūn (m. 1406), protagonista de este estudio, transcurrió entre sus deberes políticos y sus tareas intelectuales, todo ello condicionado por el cambiante contexto norteafricano en el que se desarrolló.² Su biografía, bien conocida a través de su obra, sobre todo de su relato autobiográfico, el *Ta'rif*, menciona que su linaje, de origen sevillano, se trasladó a Ceuta y después a Túnez tras la conquista cristiana de la ciudad hispalense en 1248. En el sultanato hafsi³ su familia alcanzó cargos políticos de cierta relevancia, desempeño que continuará nuestro autor. Asimismo, Ibn Jaldūn también ocupó importantes funciones en la corte meriní de Fez y en el reino nazarí de Granada, donde fue embajador de Muḥammad V ante Pedro I en Sevilla. Entre tanto, y deseoso de poder dedicarse en cuerpo y alma a sus quehaceres científicos y a la redacción de su obra, realizó dos retiros intelectuales, uno al *ribāṭ* del *walī* Abū Maydan en al-'Ubbād, cerca de Tremecén, y otro a la región de los Awlad 'Arif alojándose en la Qal'at Ibn Salāma, donde inició la escritura de su

¹ La investigación que ha llevado a estos resultados ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación en virtud del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013)/ ERC Grant Agreement number 323316, CORP1 "Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond." PI: Mercedes García-Arenal. Agradezco encarecidamente al prof. Miguel Ángel Manzano sus comentarios y sugerencias, que sin duda han ayudado a enriquecer este texto.

² Para una excelente síntesis biográfica de Ibn Jaldūn véase Miguel Ángel Manzano Rodríguez, "Abd al-Rahmān Ibn Jaldūn" en *Biblioteca de al-Andalus*, vol. III, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004, pp. 578-597. Véase también Allen J. Fromherz, *Ibn Khaldūn, Life and Times*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010.

³ Una buena traducción es la publicada por Abdessalam Cheddadi: *Le Livre des Exemples. T. I: Autobiographie, Muqaddima*, París, Gallimard, 2002.

⁴ Véase Hasna Trabelsi, "Los zayyaníes de Tremecén y los hafsiíes de Túnez", en María Jesús Viguera (coord.), *Ibn Jaldūn, el Mediterráneo en el siglo XIV, auge y declive de los imperios*, Granada-Sevilla, Fundación El Legado Andalusi, 2006, pp. 82-89.

por el sultán hafsi Abū al-'Abbād para su participación en varias campañas militares, Ibn Jaldūn puso rumbo a Egipto tomando como excusa la peregrinación a la Meca, dando comienzo así a una nueva etapa de su vida en la que mantuvo una estrecha relación con Egipto y el Oriente islámico. Su prestigio le proporcionó una munífica acogida por parte del sultán zāhir Barqūq, lo que le permitió ocupar numerosos cargos: profesor en la gran mezquita de al-Azhar; docente en la madrasa al-Qamhiya; gran cadí malikí de Egipto; ocupando este cargo en la madrasa al-Sālihiya; profesor de derecho malikí en la madrasa al-Zāhiriya, y profesor de hadiz en la madrasa Šulḡatmišiya. Con la llegada de los ejércitos de Tīmūr Lang, Ibn Jaldūn acompañó al sultán egipcio Faray en sendas campañas defensivas, lo que le permitió vivir el último gran episodio de su trayectoria: una entrevista con el gran conquistador timúrida, en la que este le anuncia sus intenciones de conquistar el norte de África.

Como hemos visto, a lo largo de su vida Ibn Jaldūn, además de sus tareas políticas e intelectuales, tuvo numerosos contactos con la guerra, ya fuese durante el ejercicio de sus cargos en la corte de las dinastías norteafricanas, sobre todo con los hafsiés, o en las campañas del sultán egipcio Faray para frenar a Tamerlán. En este trabajo estudiaremos un aspecto muy concreto de ese mundo bélico y de la concepción que el autor tunecino tenía de él en su obra: intentaremos dilucidar si Ibn Jaldūn concebía o no la posibilidad de que los cristianos llevasen a cabo y se sintiesen obligados a realizar la guerra santa, entendida esta como una guerra religiosa, una expansión de la religión por las armas. Para ello analizaremos el *Kiṭāb al-'Ibar* así como su introducción, la *Muqaddima*. En un primer lugar veremos cómo Ibn Jaldūn conceptualiza y teoriza sobre la guerra y su vinculación con distintas religiones, atendiendo principalmente a la

⁵ La primera edición íntegra del *Kiṭāb al-'Ibar* es del siglo XIX, realizada por Naṣr al-Hurini (Bulaq, 1867-1868, 7 vols.). La primera edición moderna es la de Joseph A. Daghir (Beirut, 1956-1959, 7 vols.). En este trabajo utilizaremos la siguiente edición: Ibn Jaldūn, *Kiṭāb al-'Ibar*, Jalil Šahāda (ed.), Beirut, Dār al-Fikr, 1988, 8 vols.

⁶ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)*, Francisco Ruiz Girela (trad.), Córdoba, Almuzara, 2008.

⁷ Ben Sliman Ferid ya realizó una breve introducción a la concepción jalduní de la guerra: "Ibn Jaldūn et la guerre", *Les Cahiers de Tunisie*, 169-170 (1995), pp. 179-185.

guerra santa cristiana en el *Kiṭāb al-'Ibar*. Es decir, pasaremos de la "teoría historiográfica" a la "práctica historiográfica" y veremos qué problemática conlleva esta relación.

LA "TEORÍA HISTORIOGRÁFICA": LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA GUERRA SANTA POR IBN JALDŪN

En la *Muqaddima*, Ibn Jaldūn conceptualiza la guerra como algo consustancial a la especie humana de lo que ninguna nación ni generación ha escapado⁵. Para él esta tiene lugar cuando una facción busca vengarse y otra defenderse. La causa de este deseo de venganza es, en términos generales, y según los casos: el amor propio o la rivalidad, la hostilidad, el celo en la defensa de Dios y de su religión, o el deseo ardiente de alcanzar el poder y la aspiración de establecerlo.

A partir de este postulado, el pensador norteafricano establece cuatro tipos de guerra. Un primer tipo es el que se produce entre tribus vecinas o grupos familiares rivales. El segundo tiene lugar generalmente entre pueblos salvajes que, dice Ibn Jaldūn, habitan en zonas áridas y obtienen su sustento con las armas. El tercero es la llamada de la ley divina (*šarī'a*) a la guerra santa (*ḡihād*), la guerra por la religión, la expansión religiosa por las armas. Y el cuarto, continúa nuestro autor, es el emprendido por las dinastías contra quienes intentan independizarse de ellas y no acatan su obediencia. Dentro de esta tipología califica Ibn Jaldūn a los dos primeros tipos como guerras injustas y de revuelta (*baḡi wa fitna*), mientras que los dos últimos como guerras justas (*'adil*) y en defensa de la religión⁶. Aunque en estas líneas Ibn Jaldūn se refiere a todas las religiones, vemos cómo utiliza un discurso y un vocabulario (*šarī'a*, *ḡihād* o *fitna*, por ejemplo) que pronto se identificará con el islam.

La religión, además, facilita el triunfo. "Cuando un sentimiento religioso despertado por la misión profética o la santidad —dice Ibn Jaldūn— se instala en ellos, elimina el carácter arrogante y la rivalidad, y

⁸ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., p. 475.

⁹ Ibidem, pp. 475 y ss.

facilita la sumisión y la unión. Esto es consecuencia de su aceptación de la religión, que hace desaparecer la rudeza y la soberbia, y sofrena la envidia y la rivalidad. Cuando surge entre ellos un profeta o un santo que los insta a seguir los mandatos de Dios, haciendo que eviten las acciones condenables y practiquen las loables, y conforma sus opiniones para que expresen la verdad, se produce su unión perfecta y así alcanzan dominio y soberanía¹⁰. Es decir, con el establecimiento de la religión y la cohesión que esta produce, se logra la superioridad y la victoria¹¹. Para el intelectual tunecino la impregnación religiosa hace que desaparezcan las diferencias dentro de los miembros del grupo a través de la unificación de sus opiniones. "El sentimiento —dice Ibn Jaldūn— pasa a ser unánime y el deseo solo uno. Por él están dispuestos a morir, mientras que el pueblo con el que se enfrentan, aunque ellos sean más débiles, tienen diversas aspiraciones, que es lo propio de la falsedad, y tienden a no apoyarse los unos a los otros porque el miedo a la muerte los domina"¹². Esta idea la ejemplifica nuestro autor mediante dos casos históricos, el de las batallas de al-Qāḍisiya y Yarmūk, en la primera expansión del islam, y el del triunfo almohade. En el primer ejemplo, Ibn Jaldūn explica cómo, gracias a la cohesión religiosa y al empuje que esta otorga, los árabes del primer califato fueron capaces de derrotar a ejércitos mucho más numerosos y mejor preparados¹³. Respecto al caso almohade, dice el norteafricano que la predicación religiosa para que siguieran al *mahdī* Ibn Tūmart acogida por los *maṣmūda* multiplicó la fuerza de su cohesión posibilitando su victoria contra tribus que, en un principio, eran de condición más bravia¹⁴.

En resumen, vemos que la guerra por la religión no solo es justa sino que, gracias a la cohesión y al empuje que la propia predicación religiosa otorga, tiene más posibilidades de victoria. Asimismo, es también reseñable el papel que para Ibn Jaldūn desempeñan en este proceso las figuras carismáticas. Son los profetas o los santos quienes despiertan el sentimiento religioso que otorga cohesión y que facilita el triunfo en la

contienda, como en el caso del *mahdī* Ibn Tūmart, que le sirve de ejemplo el norteafricano. Son estas figuras las que ponen en marcha la tercera de las tipologías de guerra que tratábamos, ya que son los que predicán la llamada de la ley divina a la guerra santa.

Analicemos ahora cómo Ibn Jaldūn concreta esa vinculación entre guerra y religión en el islam y en el cristianismo. Dice el tunecino que en el islam la guerra santa, el *yihād*, es de obligación divina, para así llevar a todos los hombres a abrazar esta religión por consentimiento o por fuerza¹⁵. En este sentido no hace sino seguir la concepción islámica clásica del mundo, por el que este quedaba dividido en dos zonas: por un lado, la tierra del islam (*dār al-islām*) donde los musulmanes poseían la supremacía político-religiosa; por el otro, el ámbito de la infidelidad (*dār al-kuffī*), donde el islam todavía no se había extendido y que por tanto era un territorio susceptible de ser atacado —convirtiéndose así en *dār al-ḥarb*, el lugar de la guerra— y conquistado¹⁶. Para poder llevar a cabo esa expansión del islam por las armas, dice Ibn Jaldūn, se estableció entre los musulmanes una soberanía espiritual y otra temporal subordinada a la primera¹⁷. Es decir, vincula la obligación y la capacidad de llevar a cabo la guerra de expansión religiosa al modelo de autoridad. Por el contrario, afirma el norteafricano que en las otras religiones, por no estar destinadas a la totalidad de los hombres, no se les impone ninguna obligación de combatir a los demás, salvo caso de legítima defensa¹⁸. Por este motivo el poder temporal está desvinculado del espiritual. Sus miembros no tienen

¹⁵ Como ya explicó, en mi opinión de forma correcta, Alejandro García Sanjuán, no debemos entender este pasaje como una apología a la conversión forzosa de los no musulmanes sino como la obligatoriedad de extender el dominio territorial del islam por todos los rincones del mundo. Alejandro García Sanjuán, "Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)", *Clio & Crimen*, 6 (2009), pp. 243-277 (véase especialmente nota nº 76).

¹⁶ Véase, por ejemplo, Noor Mohammad, "The Doctrine of Jihad: An Introduction", *Journal of Law and Religion*, 3/2 (1988), pp. 381-397; Roy Parviz Mottahedeh y Ridwan al-Sayid, "The Idea of the Jihad in Islam before the Crusades", en Angeliki E. Laiou y Roy Parviz Mottahedeh (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, pp. 23-29; Diego Melo, "El concepto de yihad en el islam clásico y sus etapas de aplicación", *Temas Medievales*, 13 (2005), pp. 157-172, y Michael Bonnet, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pp. 92-93.

¹⁷ Ignacio Saadé, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*, Madrid, CSIC, 1973, p. 217 y Walter Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt. His Public Functions and his Historical research*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 135.

¹⁸ Abdelssalam Cheddadi, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 347 y ss.

¹⁰ *Ibidem*, p. 258.

¹¹ *Ibidem*, p. 269. La cohesión religiosa (*al-iyimā' al-dīnī*) es superior a la *ʿasabiya*. Abdelssalam Cheddadi, *Ibn Khaldūn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, París, Gallimard, p. 303 y ss.

¹² Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., p. 270.

¹³ *Ibidem*, p. 270.

¹⁴ *Ibidem*, p. 271.

obligación de conquistar otros pueblos en nombre de la religión, como es el caso de la comunidad musulmana, sino que simplemente están instados a mantener su religión dentro de su propio territorio¹⁹.

Ese poder espiritual en el cristianismo, desvinculado del temporal, dice Ibn Jaldūn que está en manos del llamado patriarca, quien dirige esta religión y se encarga de sus prescripciones. Es, además, sucesor del Mesías, *jālifā al-masīh* –algo por otra parte cercano, incluso idéntico, a la idea del papa de Roma como vicario de Cristo– y quien envía a sus representantes y delegados a las más remotas regiones de dominio cristiano²⁰. Tras la división de la cristiandad, continúa el norteafricano, cada región escogió un patriarca, siendo llamado el de Roma papa²¹. Lo describe, además, como seguidor del rito melquita, lo que evidencia que para Ibn Jaldūn, al igual que para casi todos los autores musulmanes medievales, el cisma doctrinal entre Oriente y Occidente no se había producido. Es curioso observar cómo el propio término melquita había sido desprovisto de su significado original, ya que se acuñó para evidenciar una realidad de unión entre el poder espiritual y temporal en Constantinopla.

Lo cierto es que entre los autores islámicos la figura del papa fue cobrando importancia con el paso de los siglos, sobre todo a raíz de la expansión latina iniciada en el siglo xi. Hasta ese momento, autores como Ibn Rustah (m. 913) le habían descrito como el rey local de la ciudad de Roma. Ya en el siglo xiii, Yāqūt (m. 1229) e Ibn Wāṣil (m. 1298) definieron al papa como un líder religioso cuya autoridad excedía ampliamente las fronteras de la urbe pontificia. Y más adelante, el egipcio al-Qalqashandī (m. 1418), contemporáneo de Ibn Jaldūn, le comparó con el califa, describiéndole como el que entrona a los reyes de la cristiandad²².

En cuanto al papel político que desempeña el papa, para Ibn Jaldūn parece ser mínimo cuando afirma que Roma pertenece a los francos²³, y

¹⁹ Ignacio Saadé, *El pensamiento religioso*, op. cit., p. 217.

²⁰ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., p. 410.

²¹ *Ibidem*, p. 412.

²² Daniel König, "Arabic-Islamic Historiographers on the Emergence of Latin-Christian Europe", en Clemens Gantner, Richard Payne y Walter Pohl (eds.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 427-445.

²³ Sobre este término en las fuentes árabes véase Daniel König, "L'Europe des Francs et l'émergence de la France. Le terme 'Franc' et son évolution sémantique dans les sources arabo-musulmanes médiévales", en Magali Coumert, Marie-Céline Isiaïa, Klaus Krönert y

su rey es el que domina esta región²⁴. Por tanto, parece que los francos ostentarían el poder temporal mientras que el espiritual, desvinculado del anterior, estaría a cargo del pontífice. Sin duda, el periodo cruzado parece haber reforzado la noción de una unidad europea bajo el apelativo de francos, algo que ya se podía apreciar en autores anteriores como al-Mas'ūdī. Las descripciones del auge de un poder franco fuerte como sustituto del imperio romano o bizantino, que vemos en obras como las de Ibn al-Aṭīr (m. 1233), pueden ser una respuesta a la necesidad de explicar el expansionismo europeo. Sin embargo, no siempre ambos poderes, el temporal y el espiritual, aparecen del todo inconexos. El propio al-Mas'ūdī afirma que todos los pueblos francos, incluyendo los gallegos, los alemanes, los búlgaros o los eslavos, reconocen la autoridad de Roma, que desde entonces ha sido su capital²⁵. Más aún, también Ibn Jaldūn fija una cierta conexión entre ambos poderes a través de la figura del emperador. Dice el autor magrebí que el papa tiene por norma animar a los cristianos a que acepten el poder de un rey y que, en sus diferencias y sus avenencias, se sometan a él, para evitar así la desunión²⁶. A este rey –continúa– le llaman emperador, y es el mismo papa quien le coloca personalmente la corona sobre su cabeza para impetrar la bendición sobre él²⁷. Vemos cómo el poder espiritual no solo se vincula al temporal sino que lo legitima y bendice, siendo de nuevo la religión motivo de cohesión.

Por tanto, a modo de recapitulación, frente al caso islámico, donde según Ibn Jaldūn el *ṣihāb* es una obligación para conseguir la expansión del islam por todo el mundo y se hace posible gracias a la subordinación del poder temporal al espiritual, en el cristianismo la guerra de expansión religiosa no es posible, no cabe la legitimación y justificación del acto bélico

Sumi Shimabara (dir.), *Rerum Gestarum Scriptior: Histoire et Historiographie au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012, pp. 669-677.

²⁴ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., p. 412.

²⁵ Daniel König, "Arabic-Islamic Historiographers", op. cit., pp. 427-445.

²⁶ Esta idea recuerda a la obsesión de los juristas y teóricos musulmanes por evitar la guerra civil, la *fitna*, y el caos que para la *Umma* conlleva.

²⁷ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., p. 412. El término "emperador" no es equivalente al de los antiguos emperadores romanos, *qaysar* en árabe. Parece que es un término creado en el contexto cruzado y que suele aparecer como representante de los francos. Autores como Ibn Sa'īd al-Magribī (m. 1286), Ibn Wāṣil o Abū al-Fidā' (m. 1331) lo describen como el gobernador de los alemanes, el rey de los francos, el gobernador de príncipes, el sultán a la cabeza de cuarenta príncipes, y lo traducen como rey de reyes. Daniel König, "Arabic-Islamic Historiographers", op. cit., pp. 427-445.

a través de la religión, y no es factible esa argumentación discursiva. La desvinculación entre el poder espiritual y el temporal lo impide, aunque, como hemos visto, el autor magrebí sí describe una cierta relación entre el pontificado y el imperio.

LA "PRÁCTICA HISTORIOGRÁFICA": LA NARRACIÓN DE LA GUERRA SANTA CRISTIANA

Tras haber analizado cómo Ibn Jaldūn conceptualiza y teoriza sobre la guerra y su relación con la religión como medio de expansión de una fe, veamos ahora, a lo largo del *Kirāb al-'Iḥar*, cómo describe y narra varios episodios que sabemos que los cristianos concebían como guerra santa, expandiendo su fe a través de las armas. En concreto, nos centraremos en dos sucesos: uno de ellos por su importancia histórica y simbólica en el desarrollo de la guerra santa cristiana, la conquista cruzada de Jerusalén, y otro, por su interés para este volumen, dedicado a la llamada guerra del Estrecho, la batalla del Salado.

El relato de la conquista de Jerusalén a raíz de la primera cruzada es narrado de forma detallada por Ibn Jaldūn en dos secciones de su extensa obra: la que dedica a los selyuquíes y la que trata sobre los fatimíes²⁸. El tunecino comienza su relato haciendo referencia a que el frente de expansión de los francos no solo se extendía por Tierra Santa, sino también por otras regiones del Mediterráneo como Sicilia²⁹. Asimismo, menciona cómo los cruzados recibieron ayuda del emperador bizantino para cruzar el golfo de Constantinopla y cómo, tras pasar por Acre, asediaron la ciudad de Jerusalén durante cuarenta días hasta entrar por la parte norte³⁰, saqueando (violando, profanando) la ciudad durante una semana. Sus habitantes buscaron protección en el *mihrāb* de David –posiblemente la

²⁸ Ibn Jaldūn, *Kirāb al-'Iḥar*, op. cit., vol. 5, p. 23-25. (parte en la que habla de los selyuquíes) y vol. 4, pp. 85-86 (parte en la que habla de los fatimíes). Existe una traducción al latín de los episodios relativos a las cruzadas en el *Kirāb al-'Iḥar* realizada en 1840 por Johannes Tornberg (*Ibn Khaldūni. Narratio: De Expeditionibus Francorum internas Islamismo Subjertas*, Upsala, Leffler et Sebell).

²⁹ Gabriel Martínez-Gros, "Ibn Jaldun y la expansión franca", en María Jesús Viguera (coord.), *Ibn Jaldun, el Mediterráneo en el siglo XI*, op. cit., pp. 142-145.

³⁰ La versión correspondiente al capítulo sobre los fatimíes menciona la construcción de torres de asedio.

ciudadela– y permanecieron allí tres días, hasta que los conquistadores les ofrecieron protección hasta Ascalón. En la [explanada de la] mezquita –continúa– asesinaron a 70000 vecinos o más, entre los que había ulemas, ascetas y gentes piadosas, y se apoderaron de incontables riquezas. El clamor de socorro –cuenta Ibn Jaldūn– llegó hasta Bagdad, donde el califa ordenó al sultán Barkiyārāq³¹ realizar el *ḡhād* para recuperar Jerusalén, pero las diferencias que este mantenía con sus hermanos, descritas por el magrebí como *fitna*, como guerra injusta siguiendo su tipología teórica, se lo impidieron. La falta de cohesión, por tanto, facilitó la derrota. Por su parte, los francos, que por el contrario sí se mostraban cohesionados, le otorgaron el gobierno –dice Ibn Jaldūn– a Godofredo de entre sus reyes.

Ibn Jaldūn está siguiendo muy de cerca el mismo relato que investigadores recientes han denominado la "narrativa islámica sobre la conquista de Jerusalén"³², que populariza y hace hegemónico Ibn al-Aṭīr³³, y que tiene tres elementos principales en el discurso: la gran masacre de 70000 musulmanes, el saqueo de al-Aqṣā y la Cúpula de la Roca, y la petición de ayuda a Bagdad. Al igual que as-Sulamī (m. 1106), precursor de ese relato, e Ibn al-Aṭīr, nuestro autor, como hemos visto, también hace referencia a un frente franco de amplitud mediterránea y a la cohesión cruzada frente a la desunión de los musulmanes como una de las causas de su derrota para estos autores³⁴. As-Sulamī e Ibn al-Aṭīr tachan también la campaña cruzada de *ḡhād*³⁵, en el caso de Ibn al-Aṭīr de un *ḡhād* algo deslegitimado por el pillaje. Es decir, describen la ofensiva cristiana como

³¹ A través de varios eminentes ulemas, según la versión "fatimí".

³² Esta tradición discursiva tiene sus orígenes en los historiadores iraquíes como Ibn al-Jawzī. Konrad Hirschler, "The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: From Regional Plurality to Islamic Narrative", *Crusades*, 13 (2014), pp. 37-76. Véase también Paul E. Chevedden, "The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades", *Der Islam*, 83 (2006), pp. 90-136.

³³ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-Tārij*, vol. 10, Dar Beyrouth, Beirut, 1966, pp. 272 y ss., traducción: *The Chronicle of Ibn Al-Athir for the Crusading Period from Al-Kamil Fī al-Tārikh*, D. S. Richards (trad.), vol. 1, Aldershot, Ashgate, 2010, pp. 21-22.

³⁴ Emmanuel Sivan, "La genèse de la Contre-Croisade: Un traité damasquin du début du XII siècle", *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 197-224; Niall Christie y Deborah Gerish, "Parallel Preachings: Urban II and al-Sulamī", *al-Masaq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 15/2 (2003), pp. 139-148; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, op. cit., vol. 10, pp. 272-273, traducción: *The Chronicle of Ibn Al-Athir*, op. cit., vol. 1, pp. 13-14. Se ha publicado recientemente una nueva edición del texto de as-Sulamī: Niall Christie, *The Book of the ḡhād of 'Alī ibn Tāhir al-Sulamī* (d. 1106): *Text, Translation and Commentary*, Aldershot, Ashgate, 2015.

³⁵ As-Sulamī: "De hecho, condujeron aun con celo el *ḡhād* contra los musulmanes". Emmanuel Sivan, "La genèse de la Contre-Croisade", op. cit., pp. 197-224; Ibn al-Aṭīr: "Roger le dice al enviado de Balduino: «si estás determinado a hacer el *ḡhād* a los musulmanes,

una guerra de expansión religiosa, al igual que lo hizo un poeta anónimo, citado más tarde por el historiador Ibn Taghri Birdi (m. 1470), que habla de la campaña franca como un intento de propagar una forma impura de cristianismo por la fuerza³⁶; o Saladino en unas cartas transmitidas por Abū Šāma, que no habría hablado de *ḡhād* pero sí de *ḡhād*, del esfuerzo y sacrificio de los francos para defender su religión³⁷.

Ibn Jaldūn, sin embargo, lejos de mostrar la campaña cruzada como una guerra de expansión religiosa, es decir, como una guerra santa, la describe como una guerra impla, un episodio en el que se profanó y se violó una ciudad santa. En este sentido, utiliza el verbo *istibāḥ* al hablar de las acciones cruzadas tras la entrada en la ciudad, que no solo hace referencia a saquear sino también a profanar, mancillar el honor. Otros autores anteriores tampoco habían descrito este episodio como guerra de religión: al-ʿAzīmī dice que fue una campaña en venganza del impedimento que supuestamente se impuso a los peregrinos cristianos para visitar Jerusalén y, por su parte, Usāma b. Munqid̄ creía que el único objetivo de los cruzados era el de incrementar sus riquezas³⁸.

En cuanto a la batalla del Salado, librada en octubre de 1340 entre las fuerzas castellano-portuguesas y las meriníes-granadinas en el contexto de la guerra del Estrecho, nos consta que el papa Benedicto XII se involucró de forma notable dotando el 7 de marzo de 1340 a la campaña de una bula, *Exaltamus in te*, que elevó el acontecimiento a la categoría de cruzada y otorgó a los participantes numerosos beneficios espirituales y económicos³⁹. Más de cien documentos relacionados directa o indirectamente con la batalla del Salado se encuentran en los archivos vaticanos, buena prueba del gran interés y apoyo que brindó el pontífice en la lucha contra los benimerines, movido por “la victoria contra los enemigos de

entonces el mejor modo es conquistar Jerusalén”. Ibn al-ʿAṣr, *al-Kāmil*, op. cit., vol. 10, pp. 272-273, traducción: *The Chronicle of Ibn al-ʿAṣr*, op. cit., vol. 1, pp. 13.

³⁶ Niall Christie, *Muslims and crusaders. Christianities wars in the Middle East, 1095-1382, from the Islamic sources*, Nueva York, Routledge, 2014, p. 22.

³⁷ Daniel König, “Arabic-Islamic perceptions of Western Europe in the Middle Ages”, en David Thomas (ed.), *Christian-Muslim Relations 600-1500*, Brill Online, 2016 [en línea] http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations-ii/arabic-islamic-perceptions-of-western-europe-in-the-middle-ages-COM_25756 [consulta: 4 enero de 2016].

³⁸ Niall Christie y Deborah Gerish, “Parallel Preachings”, op. cit., pp. 139-148.

³⁹ Joseph F. O’Callaghan, *The Gibraltar Crusade. Castile and the Battle for the Strait*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 173 y ss. José Gofí Gatzambide, *Historia de la bula de cruzada en España*, Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, pp. 282-289.

la fe católica, la guerra planteada con la finalidad de salvar, librar y defender la iglesia y extender el culto a Cristo en los territorios ocupados”⁴⁰. Además, realizó gestiones para conseguir la paz entre los reinos cristianos peninsulares y posibilitar así una gran alianza contra el infiel: intervino en las diferentes disputas que Castilla tenía con navarros y aragoneses y, sobre todo, con portugueses, y se dirigió también a la ciudad de Génova para que enviasen galeras a Castilla y retirasen su apoyo a los meriníes, aunque la flota genovesa llegó tarde a la batalla⁴¹.

A pesar de que Ibn Jaldūn señala que el rey castellano —al que llama repetidas veces tirano— se reunió con las naciones cristianas (*umam al-naṣrāniya*)⁴² antes de la batalla, en concreto con el señor (*sāhib*) de Lisboa y de al-Andalus occidental, nada menciona de la intervención papal ni de una posible motivación religiosa para la campaña, y el vocabulario que utiliza para hablar del avance y ataque cristiano tampoco nos aproxima a una guerra de religión. Por su parte, la actuación meriní es, como no podía ser de otra manera, calificada de *ḡhād*⁴³ y dice que el sultán Abū al-Ḥasan estaba convencido de que a pesar de las derrotas, al final Dios les premiaría con la victoria, apoyándose en la aleya C. 61:8: “Quisieran apagar de un soplo la Luz de Alá, pero Alá hará que resplandezca, a despecho de los infieles”⁴⁴. La definición de la actuación meriní como *ḡhād* concuerda con la descripción de al-Andalus que el tuncino había realizado en un breve resumen de la historia andalusí al comenzar la sección sobre los benimerines, explicada esta como un constante conflicto entre cristianos y musulmanes⁴⁵. La tierra de al-Andalus aparece representada como una frontera (*ṣaghar li-l-muslimīn*), un lugar de *ḡhād*, de *ribāʿ* y de martirio y felicidad para los musulmanes (*madāriy ṣahādathim wa*

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 282-289. Véase también Rogelio Pérez Bustamante, “Benedicto XII y la cruzada del Salado”, en *Homenaje a fray Pérez de Urbel*, vol. 2, Silos, Ediciones de la Abadía de Silos, 1977, pp. 177-203.

⁴¹ Wenceslao Segura González, “El desarrollo de la Batalla del Salado (año 1340)”, *al-Qanṭir. Monografías y documentos sobre la Historia de Tarifa*, 9 (2010), pp. 1-44.

⁴² Ibn Jaldūn, *Kiṭāb al-ʿIbar*, op. cit., vol. 7, p. 347, traducción: *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, William MacGuckin de Slane (trad.), vol. 4, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1956, p. 234.

⁴³ Ibn Jaldūn, *Kiṭāb al-ʿIbar*, op. cit., vol. 7, p. 347, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, p. 234.

⁴⁴ Ibn Jaldūn, *Kiṭāb al-ʿIbar*, op. cit., vol. 7, p. 348, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, p. 236.

⁴⁵ Ibn Jaldūn, *Kiṭāb al-ʿIbar*, op. cit., vol. 7, p. 250, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, p. 71.

sabīl sa ʿādātihim), asemejada a una constante brasa de fuego, donde los creyentes se encontraban entre las garras y las fauces de los leones de la infidelidad. Ibn Jaldūn está siguiendo una tradición ya asentada —y muy difundida sobre todo a partir del siglo XIII debido al avance cristiano— originada en ciertos hadices del Profeta, donde al-Andalus es descrita como la última tierra en la que se propagará la religión musulmana y también como la primera de la que desaparecerá. Estos textos reflejan el “sentimiento de precariedad” de la presencia musulmana en la Península Ibérica, la idea de que dicho dominio está abocado a terminar tarde o temprano debido a los peligros acechantes, principalmente el de los cristianos. Por ello quedó también al-Andalus en el imaginario musulmán —como vemos en el texto de Ibn Jaldūn— configurada desde tiempos muy tempranos como tierra de *ribāʿ*⁴⁶, es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinan la oración, y otros actos de religiosidad, con la lucha contra los infieles⁴⁷.

Tras analizar estos dos ejemplos, a priori parece que la práctica historiográfica puesta en marcha por Ibn Jaldūn en el *Kirāb al-ʿIbar* concuerda con la teorización en torno a la vinculación entre guerra y religión en el cristianismo que antes el tunecino había expuesto en su introducción, la *Muqaddima*, y que todos los autores modernos han señalado⁴⁸. Es decir, no existía en el mundo cristiano la justificación religiosa de la expansión por las armas, no había cabida para la guerra por la religión, para la guerra santa según Ibn Jaldūn la entendía. Pero, si atendemos a otros pasajes de esta extensa obra, ¿puede seguir esta conclusión vigente? No tardamos en descubrir que no. Al hablar, por ejemplo, de los francos y su origen, Ibn Jaldūn señala que son los herederos del poder del imperio romano, y que

⁴⁶ El Profeta habría dicho: “Me ha informado Gabriel que en la parte más remota del Magrib hay una isla llamada al-Andalus que será conquistada por mi gente (*Umma*) a mi muerte y que en ella habitarán unos hombres que, cuando mueran, morirán mártires, pero que, mientras vivan, vivirán en un continuo y feliz *ribāʿ*; a estos reunirán las nubes para conducirlos a la Asamblea (*māḥṣar*) el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*)”. *Dikr bilād al-Andalus*, Luis Molina (ed. y trad.), 2 vols., Madrid, CSIC, 1983, pp. 10-II del texto árabe/pp. 22-23 de la traducción.

⁴⁷ Maribel Fierro, “Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Cristianidad e Islam en la Edad Media hispánica: XVIII Seminario de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 31-80.

⁴⁸ Véase por ejemplo Walter Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., p. 135 e Ignacio Saadé, *El pensamiento religioso*, op. cit., p. 217.

estos antes habían adoptado la fe de los nazarenos incitando a las naciones vecinas a adherirse bien de buena gana o a la fuerza⁴⁹. Más aún, a lo largo de la obra podemos encontrar evidencias de que Ibn Jaldūn quizá sí concibiese, al menos de forma indirecta, los episodios de Jerusalén y del Salado como campañas de expansión religiosa, como guerras de religión.

En la propia *Muqaddima*, en la sección en la que el tunecino habla del poder naval, menciona cómo, tras el decaimiento de las dinastías fatimí y omeya, los cristianos comenzaron un frente de ataque —que nos recuerda al ya mencionado de la narrativa islámica popularizada por Ibn al-Aʿīr— sobre islas como Sicilia, Creta y Malta, y se apoderaron de ellas. Después —continúa— presionaron las costas sirias y conquistaron Trípoli, Ascalón, Tiro y Acre, apoderándose de todos los puntos estratégicos, para finalizar tomando Jerusalén y construyendo en ella una iglesia como manifestación de su religión y su creencia⁵⁰. Es decir, Ibn Jaldūn conduce al lector por un discurso que parece querer señalar que el objetivo final de la campaña era la conquista de Jerusalén y el establecimiento allí de la religión cristiana mediante la edificación de una iglesia. Esta idea se ve refrendada en otro pasaje muy similar de la *Muqaddima*, donde además se especifica que la iglesia, que veneraban con mucha devoción y de la que se sentían muy orgullosos, había sido erigida sobre la Sagrada Roca⁵¹, que se sentían muy orgullosos, había sido erigida sobre la Sagrada Roca⁵², la mezquita de al-Aqṣā en otro pasaje del *Kirāb al-ʿIbar* donde resume la historia de los francos⁵³. Esa construcción eclesial representaba por tanto el triunfo del cristianismo sobre el islam, y su bien elegida ubicación así parecía confirmarlo. Y es que las descripciones de los esfuerzos reconquistadores de Saladino apuntan a una estrategia similar. Al tomar de nuevo la ciudad tras Hattin, el sultán procedió —narra Ibn Jaldūn— a demoler la iglesia y reconstruir la mezquita, purificando al-Aqṣā de las falsas doctrinas de los infieles (*ṭahhara al-maṣyīd al-Aqṣā min ifkihīm wa kufrihīm*)⁵⁴. El elemento purificador en las acciones bélicas contra

⁴⁹ Abdessalam Cheddadi, *Peuples et nations du monde. Extraits des ʿIbar*, vol. 2, París, Sindbad, 1986, p. 229.

⁵⁰ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., p. 446.

⁵¹ Ibídem, p. 643.

⁵² Ibn Jaldūn, *Kirāb al-ʿIbar*, op. cit., vol. 6, p. 425, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 2, p. 360.

⁵³ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., pp. 447-448 y 643; Ibídem, *Kirāb al-ʿIbar*, op. cit., vol. 6, p. 425, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 2, p. 360.

los cristianos está siempre muy presente en toda la cronística islámica, incidiendo así en el carácter religioso de esas campañas. Sin duda, las iglesias desempeñaban un importante papel en estas tareas de expurgo. Un ejemplo claro de este discurso de conquista y purificación se puede ver en las crónicas que narran las campañas almohades, donde tras la toma de una población siempre tiene lugar la transformación de su iglesia en mezquita o su derribo⁵⁴.

En el contexto más próximo a la batalla del Salado es complicado encontrar este tipo de evidencias de guerras de expansión religiosa cristianas, aunque resulta más sencillo si ampliamos el foco a toda la llamada guerra del Estrecho. Varios versos de una poesía que Ibn Jaldūn cita y que habría sido recitada por el secretario del sultán granadino Muḥammad II al sultán benimerín Abū Yūsuf Ya'qūb en el año 1275-1276, parecen buscar la ayuda meriní frente al avance cristiano. En ellos subyace la idea de que las campañas cristianas tenían como primera consecuencia la expansión de esta religión a costa del islam y que ese afán religioso se transformaba en una cohesión que hacía que se ayudasen entre correligionarios, entre hermanos de religión, una virtud solidaria que por el contrario los musulmanes habían perdido: "Que las mezquitas de esta tierra se han convertido en iglesias. Muero de dolor. No seáis insensibles / Se ve al sacerdote y a la campana en lo alto del alminar, y el vino y el cerdo en el medio de la mezquita / ¡Hermanos! ¿Vuestros corazones no se hienden de dolor viéndonos diezmados por la muerte y la apostasía? / ¿No es cierto que los cristianos (*rum*) ayudan a sus hermanos? / ¿Por qué en este país los musulmanes están divididos y los cristianos viven en una unión perfecta?"⁵⁵ Es más, según Ibn Jaldūn, para los reyes cristianos todo

⁵⁴ "Salió el príncipe de los creyentes en persona hasta ir a Calatrava, cuyos habitantes ya la habían abandonado. Entró en ella y mandó transformar su iglesia en mezquita; rezaron en ella los musulmanes y se apoderó de los castillos alrededor de Toledo". 'Abd al-Wāḥid al-Marrākūṣī, *Kitāb al-Mu'yib fi Talāṣiṣ Ajbār al-Magrib*, Tetuán, Editora Marroquí, 1955, p. 236. "Quedaron estupefactos, y no permaneció sobre sus muros un infiel. Dejaron de defenderla, encastillándose en la alcazaba [...] Se derribó su iglesia y se cogieron en ella siete campanas, que defendieron los infieles, hasta que fueron muertos junto a sus clérigos". Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, Valencia, ed. Anubar, 1969, p. 210. "Después de irse ellos (de Salvatierra), purificó Dios el castillo de las inmundicias y cambió las campanas por los almuédanos y se tornó la iglesia en mezquita para honrar y agradecer a Dios". Ibn 'Iḍārī al-Marrākūṣī, *Al-Bayān al-mugrib fi ijtihād ajbār muluk al-andalus wa al-Magrib*, vol. 1, Tetuán, Editora Marroquí, 1953, p. 268.

⁵⁵ Ibn Jaldūn, *Kitāb al-Iḥār*, op. cit., vol. 7, pp. 263-264, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, pp. 92-96.

lo que no fuese continuar la guerra contra los musulmanes era humillante, deshonesto e injusto para su religión: Sancho IV habría enviado una embajada para negociar la paz con los musulmanes a pesar de ser algo "humillante, deshonesto e injusto para su religión (*al-jasf wa al-ḥaḍima li-dīnīhi*)"⁵⁶. Parece, por tanto, que el cristianismo necesitaba de ese enfrentamiento, convertido, como en el caso islámico, en obligación.

Pero, sin duda, el relato en el que más se evidencia que nuestro autor quizá sí concibiese la posibilidad de una guerra santa cristiana, de una expansión de esta religión por las armas en términos similares al del *ḡihād*, es el que sigue al resumen de la historia de los francos que antes citábamos en relación a la conquista de Jerusalén y a su recuperación por parte de Saladino. Este narra la Octava Cruzada, segunda en la hoja de servicios del rey Luis IX de Francia y campaña con la que en 1270 este intentó conquistar Túnez para, supuestamente, establecer allí una base de operaciones desde la que atacar Egipto y Tierra Santa⁵⁷. Veamos la narración, que es realmente interesante: "El rey de los francos, San Luis Ibn Luis —dice Ibn Jaldūn— envió a todos los reyes cristianos una invitación para participar en esta expedición (a Túnez). También transmitió un mensaje al papa, personaje que los cristianos ven como el vicario del Mesías, y este dignatario motivó a todos los otros reyes a secundar los esfuerzos del rey franco. Incluso permitió tomar el dinero de las iglesias (*amwāl al-kanā'is*) que fuese necesario. Estas noticias se extendieron por toda la cristiandad y muchos de sus príncipes respondieron a la llamada"⁵⁸.

Son numerosas las cuestiones que merece la pena analizar con detalle en este fragmento. Como vemos, aparece aquí, al igual que en el relato del Salado, una unión de reyes cristianos para combatir a los musulmanes. Sin embargo, a diferencia del caso peninsular, aquí entra en juego de forma directa el papa, quien busca, motiva y consigue esa alianza, e incluso se detallan, algo poco usual en la cronística islámica, los beneficios

⁵⁶ Ibn Jaldūn, *Kitāb al-Iḥār*, op. cit., vol. 7, p. 276, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, p. 116.

⁵⁷ Sobre Luis IX, la cruzada y las fuentes árabes véase Claude Cahen, "Saint Louis et l'Islam", *Journal Asiatique*, 257 (1970), pp. 3-12, y Anne-Marie Eddé, "Saint Louis et la Septième Croisade vue par les auteurs arabes", *Croisades et idées de croisade à la fin du Moyen Age, Cahiers de Recherches Méditerranéennes (XIIe-XIVe s.)*, 1 (1996), pp. 65-92.

⁵⁸ Ibn Jaldūn, *Kitāb al-Iḥār*, op. cit., vol. 6, p. 426, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 2, pp. 361-362.

que el papa entregaba a cambio de la participación en la campaña. Es decir, parece que la falta de vinculación entre el poder espiritual y el temporal que en la *Muqaddima* justificaba la no existencia de la guerra santa cristiana aquí desaparece. Pero, sobre todo, merece la pena señalar el término que Ibn Jaldūn utiliza para referirse a esta campaña, que no es otro que el de *gazwa*. Pocas líneas antes el tuncino había utilizado esta palabra junto a la de *ḡhāz* para describir la campaña de Saladino para recuperar Jerusalén⁶⁰, combinación a la que recurre nuestro autor en más de una ocasión⁶¹. Lo cierto es que cuando Ibn Jaldūn utiliza este término lo hace en la mayoría de las ocasiones para referirse a conquistas de territorios cristianos por parte de musulmanes, muchas veces con un uso similar o sustitutivo de *ḡhāz*⁶². También lo utiliza al referirse a la conquista islámica de al-Andalus como sinónimo de *fath*⁶³, término, que como demostró Alejandro García Sanjuán, posee claras connotaciones religiosas de apertura de un territorio al islam⁶⁴.

A pesar de que este término originalmente no hacía referencia más que a una incursión hostil⁶⁵, con el tiempo se fue dotando de un significado religioso y, sobre todo, designaba a ataques contra no creyentes⁶⁶. No podemos olvidar que, por ejemplo, las campañas realizadas por el Profeta se denominaron *magāzī*, palabra derivada de la misma raíz. De hecho, la única vez que aparece un derivado en el Corán es en la aleya 3: 156, que critica a los que reniegan de los combatientes (*ghuzā*) que salen en una incursión en el camino de Dios y mueren en ella. Este versículo se refiere

⁶⁰ Ibn Jaldūn, *Kiṣāb al-ḡhāz*, op. cit., vol. 6, p. 425, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 2, pp. 360.

⁶¹ Por ejemplo en Ibn Jaldūn, *Kiṣāb al-ḡhāz*, op. cit., vol. 4, p. 211 o en el contexto meriní: *Ibid*, *Kiṣāb al-ḡhāz*, op. cit., vol. 7, p. 344, traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, p. 229.

⁶² Por ejemplo, cuando habla de las campañas de Zenkī, Nūr ad-Dīn y Saladino. Véase Ibn Jaldūn, *Kiṣāb al-ḡhāz*, op. cit., vol. 5, pp. 215, 266, 341 y 345.

⁶³ *Ibidem*, vol. 6, p. 281.

⁶⁴ Alejandro García Sanjuán, "La noción de 'fath' en las fuentes árabes andalusíes y magrebíes, siglos VIII a XIII", en C. de Ayala, P. Henriët y S. Palacios, *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016, pp. 31-50.

⁶⁵ John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Korān. With copious grammatical references and explanations of the text*, Delhi, Adam Publishers and Distributors, p. 104; El Said M. Badawi y Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English. Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden, Brill, 2008, p. 665 y David B. Cook, "Ghazw", *Encyclopaedia of Islam, III* [en línea] http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ghazw-COM_27455 [consulta: 6 enero de 2016].

⁶⁶ Alexios Savvides, "Notes on the ghazi warriors of the Muslim faith in the Middle Ages", *Journal of Oriental and African Studies*, II (2003), pp. 211-214.

claramente a la guerra santa, al camino de Alá⁶⁶. Por tanto, el término *ḡhāzī* quedó reservado para aquellos que tomaban parte en una *gazwa*, entendida esta como incursión contra el infiel. El poeta turco Ahmedī, contemporáneo de Ibn Jaldūn, dio la siguiente definición de *ḡhāzī*: "es un instrumento de Dios, un sirviente de Dios que limpia la Tierra de la deshonra del politeísmo. Es la espada de Dios, es el protector del refugio de los creyentes. Si se convierte en un mártir mientras sigue el camino de Dios, no penséis en él muerto, ya que él está vivo con Dios como uno de los bendecidos. Él posee la vida eterna"⁶⁷.

La evolución en el Occidente islámico es similar, y ya a principios del siglo XI comenzó a aplicarse el término para designar al conjunto de soldados que, originarios del Norte de África y más concretamente del Magreb occidental, vinieron a la Península Ibérica para hacer el *ḡhāz*⁶⁸. Pero es que, además, en el contexto meriní en el que desarrolló parte de su actividad Ibn Jaldūn existía una institución, un cuerpo militar, el de los *Ṣuyūḡ al-Guzā al-Muḡāhidīn*, los jeques de los combatientes del *ḡhāz*, que potenciaba ese significado cercano a la guerra santa. Se trataba de la llegada a al-Andalus de soldados magrebíes, *ghuzā*, que venían a engrosar las filas del ejército granadino. Con autoridad sobre ellos llegaba un miembro habitualmente disidente de la familia real benimerín —descendiente del emir 'Abd al-Ḥaqq Ibn Maḥyū, fundador de la dinastía se-gún los cronistas meriníes— al que se consideraba como *ṣayy al-guzā*⁶⁹. Los sultanes de Fez delegaban así la obligación de intervenir al otro lado del Estrecho en elementos cuya afinidad con la dinastía era puramente nominal y, además, de ese modo, aliviaban tensiones y potenciales revueltas en su territorio⁷⁰. Esta institución parece tener su origen en la época del

⁶⁶ "Vosotros que creéis! No seáis como aquellos que renegaron y decían de sus hermanos cuando estos salían de expedición por la tierra o hacían incursiones (*ghuzā*): Si se hubieran quedado con nosotros no habrían muerto ni los habrían matado. (Lo decían) y Alá hacía de ello una angustia para sus corazones. Alá da la vida y da la muerte. Alá ve lo que hacéis (C. 3:156) / Y si os matan en el camino de Alá o morís... El perdón de Alá y Su misericordia es mejor que lo que vosotros atesoráis. (C. 3:157).

⁶⁷ Irene Mélikoff, "ḡhāzī" *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* [en línea] http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ghazi-SIM_2489 [consulta: 6 enero de 2016].

⁶⁸ Miguel Ángel Manzano Rodríguez, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, CSIC, 1992, p. 323.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 325.

⁷⁰ Miguel Ángel Manzano Rodríguez, "Apuntes sobre una institución representativa del sultano nazarí: el *ṣayy al-guzā*", *al-Qanāra*, 13/2 (1992), pp. 305-322.

sultán meriní Abū Yā'qūb Yūsuf (m. 1307)⁷¹, bajo cuyo gobierno se vivió una etapa de debilidad benimerín en al-Andalus y el Magreb que podía encajar perfectamente con la creación de la *šīrāja*, ya que la captación y utilización de elementos disidentes y levantiscos podía ser una eficaz herramienta política nazarí contra la dinastía norteafricana rival. A pesar de este interés granadino, destaca la especial autonomía e independencia política que llegó a adquirir en el seno de la monarquía nazarí esta institución, por no mencionar las ventajas fiscales y económicas que llegó a poseer. En el plano teórico, el soberano nazarí tenía autoridad absoluta sobre su ejército, pero en la práctica era el *šay' al-guzā* quien movilizaba sus tropas, lo que le otorgaba un alto grado de poder con el que presionar al sultán a favor de sus propios intereses⁷². En cuanto a su función hipotética y su vinculación con la guerra santa —lo que aquí más nos interesa—, el propio Ibn Jaldūn los describe como los encargados de hacer el *ḡihād* junto a los nazaríes de Ibn al-Ahmar, y dice que al-Andalus “hubiera conocido débiles condiciones de no ser por la inspiración divina de estos *zanāta* a hacer el *ḡihād*”⁷³.

Por tanto, el hecho de que utilice el término *gazawa* para referirse a la cruzada tunecina de san Luis no deja de ser significativo, más aún si tenemos en cuenta los comentarios que, como hemos visto, sobre la intervención papal hace el historiador magrebí: el papa pidió a los reyes cristianos que apoyasen al monarca francés e incluso les otorgó beneficios económicos. Sin duda concebía esta campaña como una guerra por la religión. El hecho de que esa caracterización como guerra de expansión religiosa se haga de forma tan explícita, mientras que en otras campañas anteriores se realice con mayor sutileza, puede tener que ver con su relación con los hafíes. Esta dinastía, víctima de la Octava Cruzada, estuvo siempre muy próxima a los Banū Jaldūn⁷⁴. Además, el norteafricano pudo tener mayor acceso a fuentes y testimonios de este episodio en Túnez, y, sobre todo, esta iniciativa tuvo una mayor repercusión en el Mediterráneo, al compararla por ejemplo con el Salado. No olvidemos que la campaña de

⁷¹ Ibidem, pp. 305-322.

⁷² Ibidem, pp. 305-322.

⁷³ Ibn Jaldūn, *Kiṭāb al-'Ibar*, op. cit., vol. 7, p. 485; traducción: *Histoire des Berbères*, op. cit., vol. 4, p. 459.

⁷⁴ Miguel Ángel Manzano Rodríguez, “Abd al-Rahmān Ibn Jaldūn”, op. cit., pp. 578-597.

predicación de esta cruzada fue muy activa⁷⁵, a pesar de que solo el hijo mayor del rey inglés tomó la cruz junto a los Capetos, y que la propia reputación de rey tremendamente piadoso y devoto que tenía Luis IX probablemente añadió sacralidad a la campaña a los ojos de muchos de sus contemporáneos⁷⁶. Pocos días después de su muerte en Túnez el cadáver del rey francés ya realizaba milagros y 27 años después fue canonizado⁷⁷, apareciendo ya en el *Kiṭāb al-'Ibar*, como hemos visto, como san Luis.

CONCLUSIONES: LEY DIVINA, AUTORIDAD Y EL MONOPOLIO DE LA LEGITIMACIÓN RELIGIOSA DE LA VIOLENCIA

Tras este análisis de la obra de Ibn Jaldūn, podemos apuntar varias conclusiones que nos lleven a intentar explicar la aparente incoherencia entre lo que hemos denominado “teoría y práctica historiográfica”:

—Tres son los elementos principales que subyacen a la vinculación de la guerra con la religión que realiza el tunecino en la *Muqaddima*: la cohesión que otorga la religión, que incrementa la capacidad de victoria; la obligación de expansión de la religión por la fuerza; y la posibilidad y capacidad de llevar a cabo esta expansión a través del mecanismo de autoridad, es decir, de la relación entre el poder espiritual y el temporal.

—En cuanto al primer elemento, vemos que se haya presente en los ejemplos que hemos analizado. En Tierra Santa la cohesión de los cruzados permitió su victoria frente a unos musulmanes que no pudieron llevar a cabo el *ḡihād* por encontrarse en estado de *fitna*; en la batalla del Salado y en la octava cruzada Ibn Jaldūn nos narra la unión de los reyes cristianos; y, además, el poema del secretario nazarí alaba la ayuda que los cristianos daban a sus hermanos de religión.

—El segundo elemento, a pesar de la opinión que vierte el magrebí en su introducción, también aparece en los fragmentos seleccionados. La construcción de una iglesia en el *Ḥarām aš-Šarīf*, la expansión por tanto del cristianismo, aparece representada como el objetivo de la conquista de

⁷⁵ Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009, p. 222.

⁷⁶ Ibidem, pp. 609 y ss.

⁷⁷ Ibidem, pp. 223-231.

Jerusalén, algo que llenaba de orgullo y devoción a los cruzados, así como también la finalidad de todo el frente mediterráneo de expansión franca. Pero, además, el hecho de evitar ese enfrentamiento con los musulmanes era entendido por los cristianos, según Ibn Jaldūn en el episodio referido a Sancho IV, como una humillación hacia el cristianismo. Es decir, la religión cristiana recomendaba, veía con buenos ojos, la guerra contra el infiel.

—Por último, la estrecha vinculación entre el poder espiritual y el temporal, que facilitaría esa expansión religiosa por las armas, no solo se intuye al describir la relación entre el papa y el emperador en la *Muqaddima*, sino que se hace evidente con la intervención del pontífice a favor de los planes de Luis IX en la narración sobre la Octava Cruzada. Más aún, también aparece aquí otro elemento al que Ibn Jaldūn concedió importancia a la hora de vincular guerra con religión en la *Muqaddima*: el de las figuras carismáticas. No olvidemos que eran estas —profetas o santos decía el tunecino— las que imbuían a los hombres del sentimiento religioso necesario para alcanzar la cohesión y así la victoria. Pues bien, ese liderazgo religioso, esa dominación carismática es la que ejercen en el episodio de la Octava Cruzada el papa, descrito —recordemos— como sucesor del Mesías (*jaltifa al-masīh*), y Luis IX, caracterizado ya como santo en el *Kitāb al-ʿIbar*.

Por tanto, analizados estos elementos a lo largo del *Kitāb al-ʿIbar*, podemos concluir que Ibn Jaldūn sí consideraba, incluso dentro de sus propios límites conceptuales, la posibilidad, obligación y existencia de una guerra santa cristiana, de un discurso religioso de justificación de la expansión del cristianismo por las armas. Entonces, ¿por qué lo niega en su introducción? La respuesta es evidente. Admitir la existencia de una guerra santa cristiana era afirmar que la guerra que desarrollaban los infieles contra los musulmanes y la expansión religiosa que estos podían conseguir a costa de tierras del islam era una guerra justa. Por ello Ibn Jaldūn, aunque luego en el desarrollo de su práctica historiográfica acabase admitiendo tal realidad, en su teorización negaba esta posibilidad. En teoría, el proselitismo armado, ese tipo de guerra justa, era un privilegio exclusivo del islam y de su estatus de religión perfecta, algo que —según Ibn Jaldūn— los propios fundadores del cristianismo, los apóstoles,

habían rechazado, intentando evangelizar tan solo a través de la palabra⁷⁶. Algo similar argumentó Ibn Taymīya en la carta que entre abril de 1303 y mayo de 1304 envió a un cruzado chipriota para solicitar el buen trato a los prisioneros musulmanes, probablemente capturados en alguna de las incursiones cruzadas⁷⁷ en las costas del Levante oriental durante las campañas sirias de Gāzān Jān de 1299, 1300 y 1303. La carta, que iba acompañada de una larga exposición de la historia de las religiones con el objeto de convencer a su interlocutor de la supremacía del islam, afirmaba que Jesús y los apóstoles se habían opuesto al proselitismo armado y que, por tanto, en el cristianismo no existía tal posibilidad, mientras que Dios sí se lo había ordenado a los musulmanes a través del Profeta⁷⁸. Es decir, en el islam existía ese modelo de guerra justa y lícita, que Ibn Jaldūn había tipificado en la *Muqaddima*⁷⁹, ya que había una llamada de la ley divina a la guerra santa tras la revelación del Muḥammad, mientras que en el cristianismo tal realidad, tal legitimación de la violencia, no podía existir debido a la oposición de Jesús.

La legitimación religiosa de la violencia como algo exclusivo del islam se vincula también de forma evidente a la idea de poder y a la teoría de ciclos que Ibn Jaldūn expone en su obra. El último de los ciclos de desarrollo histórico que describe el tunecino, de implicaciones éticas, postula que el poder (*mulk*) es al principio un hecho natural que emana de pulsiones

⁷⁶ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., pp. 408-409.

⁷⁷ El rey Pedro I de Chipre (m. 1369) había llevado a cabo una cruzada, poco antes de la llegada a Egipto de Ibn Jaldūn, en la que, a pesar de salir derrotado, debastó Alejandría. Véase Peter W. Edbury, *The kingdom of Cyprus and the Crusades, 1101-1374*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 151 y ss. y Vassilios Christides, "Chipre entre Oriente y Occidente. El reino francés de los Lusignan, apéndice del Reino Latino frente a los mamelucos", en María Jesús Viguera (coord.), *Ibn Jaldūn, el Mediterráneo en el siglo XIV*, op. cit., pp. 98-105.

⁷⁸ Dice la carta: "Dios y Su mensajero ordenaron combatir contra tales personas hasta que entren en la religión de Dios o paguen la capitación. Esta es la religión de Muḥammad, Dios le proteja y salve. Ni el Mesías ni los apóstoles después de él ordenaron el combate, especialmente el combate contra la nación (C. 44:54) que sigue el culto puro. ¿Cómo, pues, oh soberano, consideráis lícito derramar sangre, capturar las mujeres y apoderarse de los bienes sin una justificación de Dios o de Sus mensajeros?". Diego Sarrió Cucarella, "Carta de Ibn Taymīya a un cruzado en Chipre", *Collectanea Christiana Orientalia*, 8 (2011), pp. 109-164. Ibn Jaldūn, influido por el contexto de amenaza que el mundo islámico oriental vivía debido sobre todo al expansionismo mongol, dedicó parte de su obra a intentar revitalizar el *yihad* y a incidir en la necesidad de la realización de este —también contra otros musulmanes— y en su obligatoriedad coránica, describiéndolo como uno de los pilares del islam. Ibn Taymīya, *The Religious and Moral Doctrine of Jihad*, Birmingham, Maktabah al-Ansari Publications, 2001, pp. 24-25. Véase también Richard Bonney, *Jihad. From Qurʾān to bin Laden*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 111-121.

⁷⁹ Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, op. cit., pp. 475 y ss.

inherentes al hombre y necesarias para su supervivencia. Cuando la civilización reemplaza a la barbarie, el poder se racionaliza, dándose como fin, no ya la satisfacción de los deseos individuales, sino la utilidad general. En una tercera fase, la verdad racional es iluminada por la Revelación, alcanzando entonces la política un estadio de legitimación perfecta. La autoridad es de ese modo plenamente legítima⁸². En esta tercera fase el poder corresponde a un modelo de estado (*dawla*): el califato, el estado fundado por un profeta. Las otras fases, por su parte, atañen a un estado bárbaro y a un estado civilizado, respectivamente⁸³. El califato⁸⁴ guía a los hombres según la *šarīʿa*, la ley divina, tomando en consideración su interés en el más allá y lo que en este mundo tiene relación con ello, pues el legislador no ve los asuntos terrenos más que desde la perspectiva del otro mundo⁸⁵. La autoridad en este modelo, que es el que en teoría debe reinar en el mundo islámico, es plenamente legítima y aún soberanía espiritual y temporal, subordinando la segunda a la primera. Y es ese modelo político, justificado por el hecho de la revelación coránica, el que permite la existencia de la expansión religiosa por las armas, de esa legitimación de la violencia que por tanto monopoliza el islam.

V

HISTORIOGRAFÍA Y MEMORIA

⁸² Abdallah Laroui, *El islam árabe y sus problemas*, Barcelona, Península, 1984, pp. 100 y ss.

⁸³ Abdeissalam Cheddadi, *Jon Khaldūn, op. cit.*, p. 338 y ss.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 342 y ss.

⁸⁵ Abdallah Laroui, *El islam árabe, op. cit.*, pp. 29 y ss.