

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



A GUERRA

VOLUME 30, 2009

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**EN EL NOMBRE DE DIOS. LA IDEOLOGÍA DE LA GUERRA
EN LA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL. SIGLOS XI-XIII****

A mediados del siglo XIII, Alfonso X rememoraba "las mercedes" que Dios le había concedido a Fernando III, incluyendo entre ellas a los extensos territorios que éste había ganado a los musulmanes a lo largo de su vida. Desde el punto de vista de Alfonso el Sabio, tanto las conquistas como los trabajos de organización y repoblación que siguieron a estas empresas militares fueran hechas por su progenitor con la intención de "servir a Dios", razón por la cual Éste le recompensó con un "buen galardón e buena çima a su ffecho", permitiéndole tomar la ciudad de Sevilla, "porque él [el rey Fernando] acreçentaua la ssu fe e ensalçaua el su santo nonbre"⁽¹⁾.

Aproximadamente un siglo antes, en 1172, ante la falta de combatividad del ejército musulmán que se había concentrado frente a las murallas de Huete, un predicador se dirigía a los contingentes "excitándolos a combatir con los cristianos y dándoles a conocer el deber, que les imponía Dios, de la guerra santa". Con idea de aguijonear el escaso espíritu bélico que habían demostrado en los días anteriores, les recordaba que al comienzo de la campaña todos habían manifestado con entusiasmo el ánimo de

* Universidad de Extremadura (Cáceres).

** Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2006-09270 de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia sobre "El discurso militar en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento II".

⁽¹⁾ Alfonso X, *Setenario*, ed. Kenneth H. Vanderford, Barcelona, 1985, p. 16.

hacer "la guerra santa para Dios" y de esforzarse en ella, mientras que ahora, que estaban frente al enemigo, faltaban a su obligación, retrocedían y Lo traicionaban. La acusación final que les lanzaba era gravísima: "no sois vosotros creyentes ni almohades, cuando oís las campañas que doblan [en el interior de Huete] y veis a los infieles, y no rechazáis lo prohibido". El califa almohade, concluía el predicador, se negaba a verlos "por vuestra negligencia por la causa de Dios en la guerra santa", y los exhortaba al arrepentimiento por su conducta⁽²⁾.

Las dos situaciones anteriores se insertan en contextos muy distintos: la primera es una reflexión de orden político-moral realizada por un monarca cristiano, mientras que la segunda es el testimonio de un cronista musulmán que previsiblemente estuvo presente en el momento de la alocución; en la primera se ensalza a un gobernante católico por la intencionalidad de sus hechos y se propone su comportamiento político-militar como modelo de actuación de la monarquía; en la segunda se recrimina a determinados combatientes porque sus actos no se corresponden con el espíritu del proyecto que los había reunido. Entre una y otra hay casi un siglo de distancia, y responden a dos tradiciones políticas y culturales, dos géneros literarios y dos objetivos muy diferentes.

Sin embargo, no puede negarse que entre ambas hay un aire de familia, un fondo común que permite entenderlas como si formaran parte de un mismo escenario: en los dos casos los autores de aquellas expresiones están hablando de guerras, de manifestaciones violentas organizadas por el poder político; en los dos, Dios se presenta como inspirador o como beneficiario de la acción militar; tanto en un caso como en otro la acción bélica se enjuicia a partir de lo que se considera como la voluntad divina puesto que, a la postre, en los dos se entiende que los protagonistas de sus relatos actúan, se mueven y luchan - o deberían actuar, moverse y luchar - "en el nombre de Dios" o "a Su servicio".

En definitiva, tanto Alfonso X como el predicador almohade, a la hora de emitir un juicio de valor sobre el comportamiento de los personajes a los que aluden, están contrastándolo con los marcos de referencia ideológicos vigentes en las sociedades en las que se generaron sus

⁽²⁾ Ibn Sahib al-Sala, *Al-Mann Bil-Imama*, ed. Ambrosio Huici Miranda, Valencia, 1969, p. 214.

textos, y en particular con las referencias ideológicas que las sociedades cristianas y musulmanas de la Edad Media fueron forjando en torno a la actividad militar.

Estas dos comunidades se dotaron desde muy pronto con una serie de argumentos que les permitía fundamentar la guerra en razones que resultaban no sólo convincentes e irrefutables, sino también estimulantes y gratificantes para los individuos y conjuntos sociales que podían verse involucrados en ella: quienes promovían los conflictos tenían que movilizar a los suyos, incentivar su valor y exculpar los horrores que causaran convenciéndolos de que el sacrificio que se les exigía estaba justificado y respondía a una causa legítima y trascendente, mientras que quienes se arriesgaban a sufrir o a morir de manera violenta necesitaban creer, siquiera para conjurar el miedo, que su esfuerzo y sus padecimientos serían meritorios y recompensados, tanto social como moral o espiritualmente.

Como es bien conocido, en época medieval fue frecuente que se recurriese a razones de índole religiosa para configurar este tipo de ideologías bélicas. Desde luego, así lo fue en las comunidades que frontalmente chocaron en el solar hispánico: de una parte, las sociedades cristianas peninsulares plenomedievales dispusieron a tal efecto de las nociones de "guerra santa", "cruzada" y "reconquista"; de otra, la idea de *yihad* - al menos en alguna de sus acepciones - vino a desarrollar un papel similar en las islámicas. No cabe entrar aquí en un análisis detallado de ellos, pero resulta necesario siquiera esbozar brevemente sus líneas generales.

Por lo que respecta a las primeras, quizás convenga recordar que desde muy pronto - al menos desde el siglo IX -, los reinos cristianos del norte Peninsular elaboraron un coherente sistema ideológico que estaría vigente sin solución de continuidad hasta finales del siglo XV. En el mismo, los hispano-cristianos se presentaban como herederos legítimos de los visigodos, y como tales se sentían con el derecho y la obligación de recuperar lo que los musulmanes, en el momento de la invasión del siglo VIII, habían arrebatado injustamente a sus antepasados. De esta forma, la guerra contra el Islam adquiría un tinte claramente irredentista, fundamentándose en razones históricas y jurídicas que engarzan perfectamente con el concepto de "guerra justa". No obstante, desde sus más tempranas formulaciones este ideal vindicativo estuvo

cargado de connotaciones religiosas, puesto que lo que se había "perdido" no era sólo la "patria" de los godos, sino también la Iglesia católica. En consecuencia, la recuperación política y territorial a la que se aspiraba iba inextricablemente unida a la restauración de la vida eclesiástica y, consecuentemente, a la defensa y ampliación de la Cristiandad. Todo ello, además, envuelto en la concepción providencialista que caracteriza a la mentalidad de la época, que convertía a Dios en verdadero inspirador e impulsor de las acciones de los hombres, y por tanto de sus proyectos bélicos. La *Reconquista*, que es el término habitualmente empleado para aludir a esta propuesta ideológica, se presentaba entonces como una empresa militar cuyos fundamentos teóricos esenciales eran no sólo jurídico-políticos sino también religiosos⁽³⁾.

En contra de lo sostenido habitualmente por un sector importante de la historiografía, no hay que esperar a que se produjera el impacto de la reforma gregoriana, de la espiritualidad cluniacense o de la idea de cruzada en las sociedades hispánicas - durante la segunda mitad del siglo XI y la primera del XII -, para que la guerra que los reinos cristianos ibéricos protagonizaban contra sus vecinos musulmanes del sur fuera interpretada en términos de confrontación confesional. Por supuesto, todas estas ideas foráneas afianzaron la vertiente religiosa que ya estaba presente en la antigua propuesta ideológica hispánica, de modo que los argumentos "reformistas", cluniacenses o "cruzadistas" acabaron sumándose a los "reconquistadores", aunque unos y otros tuvieran orígenes y matices propios que nunca llegaron a perder.

Como resultado de esta confluencia de nociones, la guerra contra el Islam que protagonizaron los reinos cristianos peninsulares de los siglos XI al XIII se presenta en las fuentes contemporáneas bajo del manto de una ideología religiosa con un cariz marcadamente militante, en la cual Dios aparece como inspirador y actor en aquel conflicto, de modo que su inicio, desarrollo y resultado dependen en todo momento de Su voluntad: por ejemplo, Alfonso VI consideraba que pudo conquistar Toledo gracias a que fue inspirado por Dios y pudo contar con la ayuda

(3) La formulación clásica de estas ideas aparece en la crónica asturiana del siglo IX, *Crónicas Asturianas*, eds. J. Gil, J. L. Moraleja y J. I. Ruiz de la Peña, Oviedo, 1985. Para los conceptos de *reconquista* y cruzada, remitimos a la bibliografía actualizada recogida en Francisco García Fitz, "La Reconquista: estado de la cuestión", *Clío & Crimen*, vol. 6, 2009.

de Su gracia, mientras un cronista contemporáneo entendía que la victoria de Alfonso Vili en la batalla de Las Navas de Tolosa fue debida a que "el Espíritu del Señor irrumpió en el rey glorioso y lo revistió de la fortaleza de lo alto". En consecuencia, la derrota y la victoria no eran sino expresiones de la providencia divina, porque, como le recordaron sus súbditos a Alfonso VII, la fortuna militar de la que disfrutaba no era sino una concesión de Dios⁽⁴⁾.

A veces los autores presentan una implicación divina todavía más directa en los combates contra los musulmanes: según un cronista castellano, durante la conquista de Córdoba de 1236 "la indignación de nuestro Señor Jesucristo y su poder" oprimió a los moros impidiéndoles reaccionar, en tanto que, en palabras de Inocencio III, fue "la espada de Dios", y no la de los hombres, la que "devoró a los enemigos de la cruz del Señor" durante la batalla de Las Navas de Tolosa, fue Él quien "los entregó al pillaje y al botín", "derramando su ira sobre los gentiles", humillando su arrogancia y su soberbia: "no fue tu excelsa mano - le advertía el Papa a Alfonso VIII después de la batalla -, sino el Señor quien hizo estas cosas"⁽⁵⁾.

Otras veces la ayuda de Dios a las huestes cristianas se materializa a través de la Virgen, a la que frecuentemente se le presenta amparando a sus fieles y dando cobertura a sus acciones bélicas, o de algunos santos que llegaron a adquirir una marcada función militar en el ámbito hispánico - Santiago, San Jorge, San Millán o San Isidoro - y que intervienen "físicamente" en los conflictos, espada en mano, bien solos, bien acaudillando a legiones de seres celestiales⁽⁶⁾.

(4) Andrés Gamba, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio*. T. II: *Colección Diplomática*, León, 1998, doc. 86, p. 227; *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, ed. Luis Charlo Brea, Cádiz, 1984, p. 23; *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. A. Maya Sánchez, in *Chronica Hispana Saeculi XII. Pars 7*, eds. E. Falqué, J. Gil y A. Maya, Turnholt, 1990, Lib. II, 91, p. 238.

(5) *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, p. 93; Demetrio Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma, 1955, doc. 488, pp. 519-521.

(6) Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, ed. Walter Mettmann, 3 vols., Madrid, 1986-1989, *cantigas* 99,181,185,205,271 y 374; Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los Hechos de España*, ed. y trad. Juan Fernández Vaiverde, Madrid, 1989, Lib. IV, cap. XIII; *Poema de Fernán González*, Burgos, 1989, estrofas 556-558; Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla*, ed. B. Dutton, 2ª ed., Londres, 1984, estrofas 437-441; *Llibre deis fets del rei En Jaume*, ed. Jordi Bruguera, Barcelona,

Esta visión de la lucha contra los musulmanes se enriquece, además, con una serie de rasgos que fortalecen la percepción sacralizada de la guerra con los vecinos del sur. Así, por lo que respecta a su objetivo, los cristianos combaten en unos casos para "defender la Cristiandad"; en otros, para vengar los daños padecidos por la Iglesia; otras veces, "para dilatar los términos de la Santa Iglesia"; en ocasiones, para "exterminar a los enemigos del nombre cristiano" de las fronteras de la Cristiandad. En consecuencia, las empresas militares eran consideradas como un "servicio a Dios", que los guerreros cristianos hacían en exaltación del nombre de Cristo, en honor y honra de la fe, de Dios y de la Cristiandad⁽⁷⁾.

Se entiende, pues, que estos guerreros tuviesen una consideración elevada y trascendente: formaban parte del ejército de Dios, eran "miles Christi" que combatían no ya contra un adversario corriente, terrenal, "político", sino contra los enemigos de la fe, de la cruz y de Cristo. Guerreaban contra los aliados del diablo⁽⁸⁾.

En un conflicto de dimensiones teológicas, como el que plantean las fuentes de la época, la participación armada de los fieles constituye una acción meritoria y purificadora, de la que se derivaban importantes beneficios espirituales, tales como la absolución de las penitencias, el perdón de los pecados o, más trascendente aún, la palma de martirio y la salvación eterna a los caídos en combate. Es posible que algunas de estas ideas estuvieran ya presentes en el ámbito hispano antes de que a finales del siglo XI llegaran las nociones "cruzadistas", pero en todo caso no puede negarse que fue a raíz de la recepción de estas últimas, y en particular a partir de que el Papado comenzara a conferir la consideración de cruzada a no pocas campañas ibéricas, cuando se plantearan de manera sistemática y coherente, entrando a formar parte del bagaje mental de los guerreros cristianos.

1991, vol. II, 84, p. 97; Lucas de Tuy, *Crónica de España*, ed. Julio Puyol, Madrid, 1926, cap. LXXIX, pp. 393-396.

⁽⁷⁾ *Cantigas de Santa María*, 205 y 348; *Primera Crónica General*, caps. 998, 1000, 1020, 1046; *Llibre deis fets*, 48, pp. 59 y 57, p. 69; Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. José Manuel Blecua, *Obras Completas*, vol. II, Madrid, 1983, ejemplo XXXIII, p. 277; *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, pp. 36 y 94; Lucas de Tuy, *Crónica de España*, pp. 413 y 419.

⁽⁸⁾ *Primera Crónica General*, caps. 999, 1000, 1013, 1019; *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, pp. 64 y 69; Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los Hechos de España*, Lib. VII, cap. XXVII; *Poema de Fernán González* (1989), estrofas 475-478.

Además, estas guerras contaban no sólo con el patronazgo de la Iglesia - caso de las campañas consideradas como "cruzadas" -, sino también con la participación activa y directa del clero: la figura del obispo-guerrero que recluta, organiza y acaudilla a ejércitos, que se integra en las huestes reales con sus propios contingentes y que se involucra personalmente en las acciones armadas, portando armas y derramando sangre, resulta muy familiar en el ámbito hispánico. Baste recordar, a modo de ejemplo, el testimonio de los autores de la *Historia Compostelana* cuando afirmaban que "los pontífices de Santiago protegidos con armas militares, acostumbraban a marchar a la guerra y a reprimir duramente la audacia de los sarracenos, por lo que entre los gallegos surgió este refrán: 'Obispo de Santiago, báculo y ballesta'"⁽⁹⁾.

Seguramente, a los ojos de los combatientes la mera presencia de las autoridades eclesiásticas en una campaña militar actuaría como refrendo y legitimación religiosa de la misma: ellas se encargaban de hacer patente la carga religiosa del combate, celebraban las misas cada día de campaña, dirigían al cielo las peticiones de ayuda, confesaban los pecados de los combatientes y repartían absoluciones, portaban cruces y otras imágenes sagradas, animaban a los guerreros con las promesas de la vida eterna. En fin, está claro que todos estos símbolos, gestos, palabras, rituales e invocaciones conformaban toda una puesta en escena que contribuía a la creación de la atmósfera sacra que caracterizaba a muchas de las operaciones bélicas que se emprendían contra los musulmanes, y que a la postre reforzaban la idea de que aquella guerra era una acción santa y bendita.

En paralelo a todo este panorama, las sociedades andalusíes y magrebíes que se enfrentaron a las cristianas peninsulares entre los siglos XI y XIII contaron a su vez con su propia ideología de la guerra, y para su conformación también utilizaron argumentos de orden religioso, que en este caso son aquellos sobre los que se fundamenta la noción de *yihad* que se desarrolla en el *Corán* y en la *Sunna*. Aunque en las lenguas occidentales suele ser traducido como "guerra santa", lo cierto es que su significado resulta mucho más complejo, por cuanto alude, textualmente,

⁽⁹⁾ *Historia Compostelana*, trad. Emma Falqué, Madrid, 1994, Lib. II, cap. I, p. 297.

al "esfuerzo en el camino de Dios", y este esfuerzo tiene una importante vertiente personal, moral, espiritual o interior - en todo caso, no violenta - que impulsa al creyente a la purificación de su alma, a la lucha contra las pasiones y las tentaciones materiales mediante la renuncia y el sacrificio. Sin embargo, no puede negarse que, junto a este significado de orden moral, el *yihad* tiene otra acepción claramente militarista que se refiere a un tipo de actividad guerrera justificada por la religión y bendecida como una acción meritoria⁽¹⁰⁾ 11.

Lo primero que hay que resaltar, por lo que respecta a la caracterización del *yihad* como doctrina legitimadora de la violencia, es que la guerra contra los infieles se entiende como un mandato directo de Dios a los creyentes. No obstante, la Revelación no presenta una consideración estática de este mandato, sino que sus rasgos evolucionan al hilo de los cambios históricos experimentados por la propia comunidad musulmana. Así, algunas *aley as* del Corán revelan una noción claramente defensiva del uso de la violencia, en virtud de la cual la acción armada de los musulmanes contra los infieles se circunscribe a una reacción frente a la agresión previa de sus enemigos. Quizás el testimonio más claro a este respecto es el que encontramos en *Corán* II, 190-191: "Combatid por Dios contra quienes combatan contra vosotros, pero no os excedáis ['pero no seáis los agresores' se lee en otras traducciones]. Dios no ama a los que se exceden ['Dios no ama a agresores', en otras traducciones]. Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar [se refiere a tentar para que los musulmanes apostaten]. No combatáis contra ellos junto a la Mezquita Sagrada, a no ser que os ataquen allí. Así que, si combaten contra vosotros, matadles: esa es la retribución de los infieles"⁽¹¹⁾.

Por el contrario, con posterioridad - seguramente cuando la comunidad ya había consolidado su posición en Medina y comenzaba su expansión por Arabia - las *aley as* relativas al *yihad* comienzan a presentar una

⁽¹⁰⁾ Alfred Morabia, *Le Gihad dans l'Islam médiéval. Le "combat sacré" des origines au XII^e siècle*, París, 1993; Jean Flori, *Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, Granada-Valencia, 2004; Alejandro García Sanjuán, "Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)", *Cl'io & Crimen*, vol. 5, 2009.

⁽¹¹⁾ *Corán*, trad. de Julio Cortés, Barcelona, 1999. En el mismo sentido: *Corán* II, 193, IX, 12,13 y XXII, 39.

vocación mucho más ofensiva que ya no responde a la necesidad de hacer frente a los ataques foráneos, sino a los deseos de extender e imponer el dominio del Islam a otras comunidades. Baste recordar una *aley*a clave para esta interpretación: "¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último día, no prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente" (Corán, IX, 29)⁽¹²⁾ 13.

Basándose en el sentido de estas *aley*as, diversos *hadices* de la tradición profética difundieron la idea de que los musulmanes tenían la misión de extender el Islam sobre todas las tierras y pueblos, en un combate contra los infieles que habría de durar hasta que todo el mundo estuviera bajo dominio islámico: "He recibido la orden - dice Mahoma en un hadiz - de combatir a la gente hasta que digan que no hay más dios que Dios. Aquel que diga que no hay más dios que Dios, será protegido por mí en su persona y sus bienes.⁽¹³⁾ A su vez, algunas escuelas jurídicas se fundamentaron en estas revelaciones y testimonios para elaborar lo que ha venido en conocerse como "la ley de naciones" islámica - *siyar* -, esto es, un conjunto de principios jurídico-políticos sobre los que teóricamente tendrían que organizarse las relaciones entre los estados musulmanes y los no musulmanes y que ofrece una visión del mundo dicotómica y conflictiva: de una parte se encontraría el territorio donde el Islam está vigente y se vive en un estado de paz interior - el *dar al-Islam* de otro, unas tierras y reinos en los que no se aplica la ley islámica, y que son considerados como el "territorio de la guerra" (*dar al-Harb*). Entre uno y otro la relación natural es de hostilidad y confrontación armada, puesto que si bien cabe la posibilidad circunstancial y temporal de que pudiera haber treguas entre ambas partes, la obligación de los musulmanes es la de combatir a los *harbies* hasta conseguir que todo el mundo se integrara en el *dar al-Islam*⁽¹⁴⁾.

Ni en los supuestos defensivos ni en los ofensivos el *yihad* aspira a aniquilar físicamente al adversario ni a imponerles el Islam por la fuerza: la violencia contra los infieles habrá de cesar en cuanto pidan la paz y muestren su voluntad de someterse a los musulmanes mediante el pago

(12) En el mismo sentido: *Corán* VIII, 59-61, IX, 5, 73 y 123.

(13) Al-Bujari, *Le Sahib*, Beirut, 2002, 2946.

(14) M. Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybânî's Siyar*, Baltimore, 1966, pp. 10-19.

del tributo, mientras la conversión a la religión musulmana es una opción que se les ofrece a los vencidos - en tal supuesto también concluirá la guerra -, pero en ningún caso es una obligación. En definitiva, el *yihad* no se concibe ni como una empresa de exterminio de los infieles ni como una acción armada de proselitismo religioso, sino como una herramienta al servicio del fortalecimiento y de la expansión política del Islam.

Aunque para el creyente participar personalmente en estas campañas no representaba una obligación legal - el *yihad* no es uno de los pilares del Islam -, lo cierto es que en el *Corán* el guerrero que tomara parte en las mismas recibía una consideración superior al no combatiente. Por el contrario, quienes se negaban a hacerlo eran amenazados incluso con el fuego del infierno⁽¹⁵⁾. En la *Sunna* se le confiere a esta actividad armada un lugar preeminente entre las obras que podía hacer el creyente de cara a su salvación eterna, hasta el punto de que en determinados *hadices* su cumplimiento se valora incluso por encima de determinadas obligaciones canónicas, como el ayuno, la oración o la peregrinación⁽¹⁶⁾. Con todo, algunas escuelas jurídicas - en particular la *mālikí*, que fue la predominante en al-Andalus -, lo consideraron como una obligación colectiva, en la que el cumplimiento por parte de algunos eximía al conjunto de la Comunidad. En la práctica, según esta interpretación, es el Estado quien debía hacerse cargo de su aplicación, que habría de efectuar cada año, con una fuerza militar suficiente y contra el lado más expuesto del enemigo⁽¹⁷⁾.

El combatiente que luchaba siguiendo el mandato divino contaba con el auxilio de Dios que le protegía y le apoyaba no sólo confiriéndole fortaleza moral y espiritual, sino también, llegado el caso, interviniendo directamente en la guerra con Su gracia o indirectamente a través de enviados Suyos⁽¹⁸⁾. Y es que, como también ocurre en la visión sacralizada de la guerra de los cristianos, este ejército no se enfrentaba únicamente a un adversario político, sino a un contrincante de naturaleza trascendente

⁽¹⁵⁾ *Corán*, II, 216; IV, 77 y 95; IX, 20, 38-39, 41-45, 81-82, 86-93.

⁽¹⁶⁾ Al-Bujari, *Le Sahib*, 2785, 2786, 2808, 2810, 2828, 2850-2852.

⁽¹⁷⁾ Felipe Maíllo Salgado, "La Guerra Santa según el derecho maliki. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medioevo hispano", *Studia Historica*, vol. I, 2, 1983, pp. 29-66.

⁽¹⁸⁾ En algunas aleyas se recoge la intervención de legiones de ángeles ayudando a los musulmanes durante el combate: *Corán*, IX, 25-26.

y universal: a los enemigos de Dios, a "los amigos del Demonio", a los que no creen y "combaten por los taguts" (*Corán* IV, 76).

Tal como cabe suponer, una guerra de estas características era meritoria para el combatiente, que podía esperar la riqueza material en caso de que sobreviviese, o la salvación eterna, la bienaventuranza y el paraíso en caso de que muriese⁽¹⁹⁾. Las tradiciones proféticas prestaron una especial atención a estos detalles, tanto a lo referido al reparto del botín como a los beneficios espirituales, privilegios y placeres eternos de los que gozaría el creyente en el Paraíso si muriese luchando "en el camino de Dios", todo ello consecuencia de su consideración de mártires⁽²⁰⁾. Más aún, según algunas tradiciones no sólo el que moría, sino también el combatiente que regresaba vivo del *yihad* alcanzaba los méritos necesarios para librarse del fuego del infierno⁽²¹⁾.

Pues bien, los musulmanes encontraron en la Península Ibérica un ámbito especialmente propicio para aplicar todas estas ideas en los conflictos contra las sociedades cristianas: por una parte, tanto la conquista del siglo VIII como las campañas contra los reinos cristianos del norte durante la época emiral y califal - especialmente en tiempos de Almanzor -, podían ser justificadas en términos de *yihad*, en la medida en que con ellas se extendía el *dar al-Islam* y los musulmanes daban cumplimiento al mandato divino⁽²²⁾.

Por otra, el incremento de la presión militar de los cristianos en las fronteras y el consiguiente retroceso territorial del Islam peninsular a partir del siglo XI provocó un creciente interés por el *yihad* entre algunos sectores de la sociedad andalusí, que se vio incrementado a raíz de la llegada a la Península de pueblos beréberes norteafricanos portadores de un mensaje religioso muy militante - almorávides y almohades. No puede olvidarse, a este respecto, que tanto los gobernantes almorávides como los almohades hicieron del *yihad* un instrumento ideológico y propagandístico esencial

⁽¹⁹⁾ *Corán*, II, 218,243; III, 142,169-171; IV, 74; IX, 21-22,111; XLVII, 4-7; XLVIII, 18-20; LXI, 10-12.

⁽²⁰⁾ Al-Bujari, *Le Sahib*, 2787, 2790, 2816, 2826.

⁽²¹⁾ Ibn Abi Zamanin, *Kitab Qudwat al-ghazi*, cit. por M. Arcas Campoy, "La escatología de la guerra santa", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, vol. 29,1993, p. 173.

⁽²²⁾ Dominique Urvoy, "Sur l'évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, vol. IX, 1973, pp. 337-338.

para implantar y expandir sus reformas religiosas, para legitimar sus proyectos políticos y su expansión militar, y para justificar la guerra contra todos sus enemigos, tanto musulmanes como cristianos. En relación a estos últimos, hay que subrayar que los dos grandes estados beréberes apelaron a la necesidad de defender al Islam en al-Andalus y de recuperar "la morada del Islam" como argumento fundamental para cruzar el Estrecho, imponerse sobre los andalusíes y dedicarse de manera intensa a la guerra contra los reinos cristianos del norte⁽²³⁾.

En consonancia con la naturaleza y el objetivo de la guerra que se emprendía contra los cristianos, las campañas musulmanas aparecen en muchas ocasiones envueltas en una "atmósfera de guerra santa", en la que los predicadores y dirigentes imploraban frecuentemente la ayuda de Dios para la empresa, recordaban a los guerreros las razones superiores por las que luchaban, la necesidad de cumplir con el mandato divino, los premios espirituales que esperaban a los que muriesen o los castigos eternos que sufrirían los que huyesen. A las fuerzas congregadas se les instaba a pedir perdón y a purificar sus intenciones, los comandantes o sus "pregoneros" esforzaban a los suyos recitando aleyas del *Corán* que aludían al sacrificio que debía realizar el creyente para conseguir el auxilio divino y alcanzar la victoria, a la necesidad de resistir en las filas y de ofrecer la intención y las obras a Dios, a la idea de que ellos eran "el pueblo de Dios", y sus adversarios "los enemigos de Dios". Desde luego, el recordatorio del premio final - el martirio, el paraíso, el botín - era una constante antes y durante los combates⁽²⁴⁾.

En definitiva, igual que sus vecinos del norte, los dirigentes musulmanes contaban con un poderoso recurso ideológico-religioso para justificar la guerra contra los cristianos: en el sistema de representaciones mentales islámico, estos últimos eran *harbies* a los que había que guerrear y conquistar *en nombre de Dios*. Que esto no siempre fuera posible, que en muchas ocasiones se impusiera la necesidad de pactar, de pagarles

(23) Vincent Lagardère, "Évolution de la notion de *djihad* à l'époque almoravide (1039-1147)", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 41, 1998, pp. 3-4; Francisco Garcia Fitz, *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, 2005, pp. 441-473.

(24) Ibn Idari al-Marrakusi, *Al-Bayan al-mugrib fi ijtisar ajbar muluk al-Andalus wa al-Magrib*, ed. Ambrosio Huici Miranda, Tetuán, 1953, tomo I, pp. 39, 50, 186 y 188; Ibn Abi Zar, *Rawd al-qirtas*, ed. Ambrosio Huici Miranda, Valencia, 1964, pp. 441-442.

tributo, de establecer alianzas militares con ellos, no significa que el enfrentamiento radical de fondo desapareciera.

Vistos los rasgos de la ideología bélica de los dos bandos, el historiador tiene todavía por delante la complicada tarea de establecer la función social que cumplían y evaluar hasta qué punto lo ideológico determinaba la acción militar o era, simplemente, una máscara propagandística que ocultaba las motivaciones reales. Los especialistas no están de acuerdo a la hora de responder a esta cuestión, y pueden señalarse al menos dos posturas claramente marcadas: de un lado, la historiografía más tradicional ha dado plena credibilidad a las razones de orden religioso para explicar la guerra entre cristianos y musulmanes, entendiendo que constituyen un motor de primer orden en las relaciones bélicas⁽²⁵⁾. En el extremo opuesto, otras corrientes historiográficas han apelado a las dinámicas socioeconómicas o políticas internas de cada sociedad para explicar la confrontación, dejando reducidas las motivaciones religiosas a una posición poco relevante como factor explicativo del conflicto⁽²⁶⁾.

Desde nuestro punto de vista, la cuestión no es tan simple y requiere no pocas matizaciones⁽²⁷⁾. En primer lugar, consideramos que la guerra entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica responde a un amplio abanico de motivaciones, tanto económicas como sociales, políticas e incluso culturales, que no pueden reducirse a una única razón. Así las cosas, habrá ocasiones en las que el móvil religioso esté completamente ausente, mientras que en otras concurrirá junto a las motivaciones anteriores. A su vez, en estos últimos casos encontraremos situaciones en las que su presencia no sea determinante para la acción bélica, pero también habrá otras en las que la carga ideológico-religiosa sea omnipresente y envuelva a todos los testimonios que nos han llegado de determinados hechos de armas.

⁽²⁵⁾ Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la Historia*, Madrid, 1991, p. 114.

⁽²⁶⁾ Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1988; Reyna Pastor, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona, 1975; Pierre Guichard, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Valencia, 2001.

⁽²⁷⁾ Recogemos aquí algunas de las reflexiones que tuvimos ocasión de expresar a propósito de la ideología de la *Reconquista* - "La *Reconquista*: estado de la cuestión" -, cuya aplicación a la ideología bélica en general nos parecen pertinentes.

En segundo lugar, resulta evidente que cuando las argumentaciones religiosas se hacen patentes, aquellas no siempre tienen porqué haber sido la causa ni la justificación real del hecho militar. Por el contrario, puede ocurrir que el argumento se aplique *a posteriori* para explicar la confrontación en términos aceptables para el autor de la información, aunque dicho argumento tuviera poco que ver con las motivaciones reales de los protagonistas del hecho narrado.

En tercer lugar, es lógico pensar que ni todos los participantes en la guerra abrazaron los ideales bélicos sacralizados con el mismo entusiasmo, ni se recurrió a ellos con la misma intensidad en todo momento: la complacencia y coherencia con aquellos fue muy variable de un contexto a otro, de un grupo social a otro y de un individuo a otro.

Teniendo muy en cuenta todas estas matizaciones, creemos no obstante que no se puede menospreciar el papel de la ideología bélica de base religiosa, ni siquiera cuando aparece en momentos o en fuentes en los que claramente se utiliza para manipular la realidad histórica con fines interesados o propagandísticos. Por muy artificiosa que sea su utilización en un momento dado, parece evidente que, en la medida en que aquellos ideales se formulan explícita y reiteradamente, pasan a ocupar un lugar en el orden social y contribuyen a forjar la imagen que la sociedad tiene de sí misma y de sus actos. A este respecto deben tenerse en cuenta algunas consideraciones que a nuestro juicio aclaran su función social.

En primer lugar, cualquier ideología se caracteriza por su capacidad para ofrecer a la sociedad que la construye una representación global de su devenir histórico, integrando pasado, presente y futuro en una dinámica y evolución coherente⁽²⁸⁾. Pues bien, creemos que tanto el concepto de "guerra santa" como el de *yihad* cumplen perfectamente con este papel. En el caso de las sociedades hispano-cristianas, el ideal *reconquistador* se atiene estrechamente a este propósito: partiendo de la representación de su pasado - el antiguo reino visigodo y el predominio de la Iglesia católica -, del que habían sido injusta y violentamente desposeídos a raíz de la invasión islámica, cada generación tenía que cumplir en el presente con la misión de luchar por la restauración de la

⁽²⁸⁾ Para las siguientes consideraciones cf. Georges Duby, "Historia social e ideologías de las sociedades", in J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Hacer la Historia*, Barcelona, 1978, vol. I, pp. 159-164.

herencia perdida, de modo que cuando en el futuro los conculcadores fueran expulsados, se recuperaría la plenitud del reino y de la Iglesia. Aunque con matices, algo similar encontramos en las sociedades musulmanas: andalusíes, almorávides y almohades tenían en el pasado emiral y califal el recuerdo de un Islam poderoso y de un al-Andalus que extendía su dominio por toda la Península Ibérica; en el presente - siglos XI al XIII -, unos poderes cristianos en expansión iban ocupando tierras que hasta entonces habían pertenecido al *dar al-Islam*, de modo que los distintos estados islámicos tenían la obligación de defender a los musulmanes y, si fuera posible, recuperar lo que se había perdido. En este caso, la proyección de futuro también es evidente: en palabras de Profeta, el ideal no era otro que "combatir a la gente hasta que digan que no hay más dios que Dios". A uno y otro lado de la frontera las ideologías militantes de base religiosa ofrecían a las respectivas sociedades un pasado deseable, un presente quizás doloroso pero con una misión teológica y trascendente, y un futuro cargado de esperanza. Las ideologías bélicas daban sentido a la historia y al porvenir de aquellas comunidades.

Además, y en segundo lugar, funcionaban como sistemas de representaciones que proporcionaban unas justificaciones y unos marcos de referencias aceptables para las conductas cotidianas de las gentes: tanto la *reconquista*, la "guerra santa" y la cruzada, como el *yihad*, ofrecían a las sociedades de uno y otro credo un objetivo superior, justo, bendito y meritorio por el que luchar, un objetivo que por sí mismo servía para justificar cualquier acción emprendida contra los adversarios. Gracias a este marco ideológico, toda manifestación bélica, independiente de sus causas reales y metas concretas, quedaba incluida en un proyecto global: el combate universal de Dios contra el Demonio, el cumplimiento de la voluntad de Dios, la lucha en defensa de la fe o de los creyentes, la legítima recuperación de los territorios perdidos, la venganza por los ultrajes causados a la divinidad o al conjunto de los fieles.

Por si fuera poco, este tipo de argumentos servía, además, para cubrir otro de los frentes conceptuales que toda ideología procura atender: el de dotar a las comunidades a las que iba dirigido de unas señas de identidad propias que las definieran frente a un "Otro" distinto y hostil, cuya mera presencia contribuía no sólo a construir los lazos de solidaridad interna, sino también a crear o reforzar la legitimidad política de cualquier monarquía o gobierno que estuviera dispuesto a encabezar la lucha contra el enemigo. El ideal del belicismo sagrado tuvo, en fin,

la importante función de configurar un marco teórico de relaciones entre las partes y de definir en cada uno de ellas un programa "modélico" de actuación política.

Problema distinto es saber hasta qué punto aquel marco teórico era capaz de movilizar por sí mismo la guerra contra el infiel cristiano o musulmán. Cuanto menos, hay una evidencia incontestable: si se utilizaba dicho contenido ideológico, y no otro, es porque al menos se esperaba que surtiera efectos entre los sectores a quienes iba dirigido. En este sentido, quizás la reiteración de las mismas ideas a lo largo de los siglos pueda considerarse un indicio de eficacia: si una y otra vez se volvía sobre el mismo arsenal de representaciones mentales era por que de hecho generaba, o cuanto menos se tenía la esperanza fundada de que generase, no sólo cierto grado de consenso social en torno a su contenido, sino también cierto grado de movilización.

Por supuesto, siempre es difícil evaluar la incidencia real de una ideología sobre el comportamiento cotidiano del cuerpo social que la sustenta o a la que va dirigida, especialmente cuando las fuentes que la recogen son escasas y procedentes casi siempre de los mismos ámbitos sociológicos cercanos a los círculos religiosos o gubernamentales. Quizás cabría suponer que su difusión y apoyo social habrían sido muy restringidos, limitados a una minoría de clérigos, ulemas o cortesanos, pero debería recordarse, una vez más con Duby, que las formas culturales construidas por los sectores sociales superiores tienden a vulgarizarse y expandirse hacia estratos cada vez más amplios. Aplicado a los casos aquí analizados, tal vez no sería descabellado pensar que, independientemente de sus orígenes, aquellas ideologías se extendieron y fueron compartidas por una parte significativa del entramado social, que a la postre acabaría asumiendo como aceptable, legitimador y movilizador la idea de combatir "en el nombre de Dios".