

# LA FRONTERA: DOCTRINA ISLÁMICA E INSTITUCIONES NAZARÍES

ALFONSO CARMONA GONZÁLEZ

*Universidad de Murcia*

En el último tercio del siglo XIV, Abû l- Hasan an-Nubâhî, que fue cadí supremo del emir nazarí Muhammad V, exclamaba en su *Marqaba*: «Por encima de todo pronóstico, que Dios - ¡ensalzado sea!- se muestre benevolente con el habitante de esta isla, cercada por el proceloso mar y por el enemigo infiel»<sup>1</sup>. No necesitaríamos esta expresiva cita para saber que los súbditos del reino de Granada eran bien conscientes de estar rodeados por los cuatro puntos cardinales, de estar cercados por unas fronteras peligrosas, inseguras. Eso hacía que buena parte de los recursos económicos y militares de la dinastía nazarí estuvieran empleados en la defensa de sus límites territoriales. Tienen razón, por lo tanto, los organizadores de este congreso al haber elegido, reconociendo así su gran importancia, el tema de la frontera castellano-granadina; tema tan a propósito, además, en Lorca y Vera, enfrentadas antaño por cuestiones de límites, incluso después de la conquista castellana del reino de Granada<sup>2</sup>.

## I

La guarda de la frontera de un país islámico es un deber religioso de la comunidad de los fieles, no es sólo incumbencia de los dirigentes. Se puede decir que, desde el punto de vista del Islam, no es un asunto de política; o, si se quiere, es más que un asunto de Estado. Es algo más que la seguridad de los ciudadanos, es la integridad de la «casa del Islam». Por ello, Ibn `Abdûn, en su famoso tratado de *hisba*, afirma<sup>3</sup>: «Si el príncipe quisiese emprender alguna empresa me-

---

1. Apud M<sup>a</sup> I. Calero Secall, «La peste en Málaga, según el malagueño al-Nubâhî», en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, tomo I, Granada 1991, p. 60.

2. Sobre el tema de la polémica entre Lorca y Vera por cuestiones de jurisdicción, puede verse: F. Veas Arteseros, «La cesión de Huércal y Overa a Lorca en 1488», en *Roel* 4 (1983), p. 63-80; J.F. Jiménez Alcázar, «Huercal y Overa entre dos reinos (1488-1520)», en *Actas del II Congreso Internacional de Historia de Andalucía*; y M<sup>a</sup> Arcas Campoy, «Noticias sobre el cadiazgo en los últimos años del reino nazarí: la frontera entre Murcia y Granada», en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 6 (2<sup>a</sup> época), 1992.

3. E. García Gómez y E. Lévi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn `Abdûn*, Madrid 1948, p. 58.

ritoria como (...) reparar algún punto de la frontera (...), podrá el cadí entregarle del tesoro de los musulmanes la cantidad que le parezca oportuna, en concepto de ayuda pecuniaria para mejorar la situación de los musulmanes.» Es decir: no para defender su poder, sino para proteger a los creyentes.

El derecho islámico clásico divide el mundo en dos partes enfrentadas: la «casa del Islam» (*dâr al-Islâm*) y la «casa de la guerra» (*dâr al-harb*) o «casa de la infidelidad» (*dâr al-kufr*); el uso de una u otra de estas dos últimas denominaciones podrá ser considerado significativo, pero en realidad vienen a implicar lo mismo: que los territorios donde dominan los infieles están, al menos en teoría, bajo la amenaza del Islam; es decir: son tierras expuestas al *chihâd* o «guerra santa», una lucha que tiene por objeto la expansión o defensa del Islam, sin por ello conllevar la aniquilación de los no-musulmanes ni su conversión forzosa<sup>4</sup>.

Dado que la finalidad del *chihâd* es difundir el Islam, la primitiva doctrina recuerda que no se debería emprender éste si los pueblos contra los que se dirige no han sido antes formalmente invitados a entrar en la religión islámica. Pero, como el formalismo de tal invitación podía entenderse como el preludio a una guerra y permitir así al enemigo el organizarse, los alfaquís desarrollaron pronto la teoría de que, al haberse expandido ya el Islam suficientemente, se sobreentendía que todos los pueblos sabían que estaban llamados a adherirse a él y que no podían alegar ignorancia.

De la importancia que la doctrina islámica concede al *chihâd* da idea el hecho de que el Islam considera mártires a cuantos mueren en él. El prototipo del mártir islámico, lejos de esa pasividad que estamos acostumbrados a atribuir a los mártires cristianos, es el del que lucha, y no metafóricamente sino empuñando las armas. El Profeta Muhammad lo dijo: «Me gustaría luchar por Dios y ser matado, y luego ser devuelto de nuevo a la vida para poder perecer de nuevo en la defensa de Dios y así una vez y otra.»<sup>5</sup>

La participación en este combate por la religión es tan meritorio<sup>6</sup> que al creyente que muere en la lucha se le perdonan todas sus faltas<sup>7</sup>, y así se le abren las puertas del Paraíso. El Corán lo proclama en dos ocasiones: en los versículos 61:10-12 y 9:111. También la tradición ha conservado algunos dichos del Profeta que prometen el Paraíso al *muchâhid*, al combatiente. Por ejemplo, éste transmitido por el granadino Ibn Abî Zamanîn (ob. 1008) en su tratado acerca de la guerra santa<sup>8</sup>: «Todo camino tiene un atajo, y el atajo más corto en el camino del Paraíso es combatir en el camino de Dios». La literatura religiosa insiste en el mérito de la participación en combate por la fe, mérito superior a cualquier acción piadosa. Así, cuando Ibn Chabal se quedó rezagado de una expedición por hacer la oración del mediodía con el Profeta, éste, al verlo, le dijo que el mérito de quienes habían partido sin esperar a la oración era supe-

4. Sobre la doctrina islámica acerca del *chihâd*, véase el trabajo de M<sup>h</sup> Arcas Campoy «Teoría jurídica de la guerra santa: El *Kitâb Qidwat al-Gâzi* de Ibn Abî Zamanîn» en *Al-Andalus Magreb. Estudios Arabes e Islámicos*, 1 (1993) p. 51-65.

5. Mâlik b. Anas, *Muwatta'* 21.14:27.

6. Sobre los méritos del *chihâd* Ibn Marzûq nos ha dejado unos interesantes párrafos en su *Musnad: Hechos memorables de Abû l-Hasan, sultán de los benimerines*, trad. M<sup>h</sup> J. Viguera, Madrid 1977, p. 320-322.

7. *Muwatta'*, 21.14:31.

8. *Apud* M<sup>h</sup> Arcas Campoy, «La escatología de la guerra santa», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 29 (1993), p. 169.

rior al suyo<sup>9</sup>. Ibn Abî Zamanîn recoge también estas otras dos afirmaciones del Profeta Muhammad sobre esta cuestión: «La permanencia de uno de vosotros en la línea de combate tiene más mérito que las prácticas religiosas realizadas entre los vuestros durante setenta años.» «Aunque orases de noche y ayunases de día, no llegarías (en mérito) al sueño del combatiente en el camino de Dios.»<sup>10</sup>

El *chihâd* es una obligación, al menos colectiva. Deber colectivo, o deber de «suficiencia» (*fard kifâya*), es aquel cuyo cumplimiento por un número suficiente de musulmanes dispensa a los demás. Pero, la teoría sobre el alcance y las excepciones de tal obligatoriedad no es unánime. La corriente mayoritaria en los siglos medievales mantuvo la doctrina de que dicho combate era obligatorio, incluso si los infieles no habían tomado la iniciativa en la agresión. Sin embargo, ya en el siglo VIII, Sufyân at-Tawrî sostuvo la opinión de que la guerra por la religión no era estrictamente obligatoria más que como medio de defensa, y que tomar la iniciativa en el ataque contra los infieles no pasaba de ser una recomendación; y actualmente, son muchas las corrientes de opinión islámicas que no consideran ese ataque ni siquiera como una recomendación.

Pero, en todo caso, la obligación del *chihâd* es de naturaleza relativa y contingente; es decir: no se impone nada más que cuando las circunstancias son favorables -cuando se puede esperar un resultado victorioso-, pudiéndose renunciar al cumplimiento del precepto si ello parece ofrecer mayor interés; por ejemplo, si se obtiene del enemigo la contrapartida del pago de una cierta cantidad de bienes. Y la doctrina jurídica quiere que, para que un país islámico concierte una tregua, los musulmanes deben ser más fuertes que los infieles y que la paz presente una ventaja superior a cualquier perjuicio. Por otro lado, los alfaquíes elaboraron toda una casuística que permitía diferenciar, según las circunstancias del momento, los países donde la guerra santa era una obligación sólo colectiva (*fard kifâya*) de aquellos otros en que la obligación incumbía a todos y cada uno (*fard `ayn*)<sup>11</sup>.

El que los musulmanes considerasen el combate por la religión como algo altísimamente meritorio y el hecho de que las fronteras de bastantes países islámicos no fuesen tierra de lucha contra el infiel, hacían que muchos se desplazasen por su propia iniciativa a países de *chihâd* para adquirir el mérito de participar y quizá morir en la guerra santa. Incluso algunos soberanos consideraron que debían enviar destacamentos a luchar en tales territorios. También los sultanes benimerines invitaron a determinados elementos disidentes a cruzar el Estrecho, en realidad para evitarse problemas internos, pero presentaron tal decisión como un envío de fuerzas para hacer la guerra santa en el reino de Granada. Lo mismo sucedía con aquellos que, temiendo la represión del régimen de los benimerines, pasaban a al-Andalus proclamando que venían a promover la guerra santa, cuando era evidente que no hacían más que huir de sus autoridades<sup>12</sup>.

9. *Ibidem*.

10. Traducción de M<sup>o</sup> Arcas en el artículo citado, p. 169-170.

11. Al-Wansharîsî, *Mi `yâr*, ed. Rabat/Beyrut 1981, tomo II, p. 107-209.

12. Véase M.A. Manzano Rodríguez, «Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el *shayj al-guzât*», en *Al-Qantara*, 13 (1992) p. 308.

## II

En los primeros siglos del Islam, que es cuando se elabora la teoría clásica de su derecho, los límites de la expansión de la religión musulmana eran los mismos que los del Estado islámico. No había, pues, musulmanes establecidos permanentemente fuera de esos límites. Pero, desde el siglo XI, los andalusíes y otras comunidades islámicas se enfrentan al problema de la existencia de musulmanes de sus antiguos territorios que viven ahora en la «morada de la guerra» (*dâr al-harb*). No todos, pero sí la mayor parte de los muftíes consultados sobre esta nueva circunstancia se inclinaron por la necesidad de que los musulmanes emigrasen de esos países. Ello implicaba que las fronteras de cualquier Estado islámico debían estar siempre abiertas a esos exiliados. Ese fue especialmente el caso de Granada.

Efectivamente, los territorios nazaríes fueron lugar de asilo o de paso al exilio para los vencidos y para muchos mudéjares que optaron por abandonar su país tras haber intentado acomodarse a vivir bajo dominio cristiano. Entre ellos hubo numerosos murcianos, sobre todo tras la derrota de 1266. También fue a Granada adonde fueron expulsados los mudéjares de la Arrixaca en 1275, aunque nunca llegaron allí, pues -nos dicen las fuentes árabes- por más que abandonaban el reino con salvoconducto, fueron traicionados en el camino, junto a la línea fronteriza, en Huércal. Ibn 'Idârî, que narra el hecho, dice: «Hicieron cautivos a las mujeres y a los niños y mataron a todos los hombres»<sup>13</sup>.

Pero, si en una primera época (siglos XIII y XIV) la llegada a Granada de miles de huídos permitió aumentar el potencial demográfico y económico de los nazaríes y mejoró la situación de los exiliados, en el siglo XV ya no se daban esas circunstancias. Así parece deducirse del hecho de que los habitantes del valle de Ricote que habían partido con Abû I- Hasan a Granada en 1477 hubieron de negociar poco después su retorno a Murcia «por no encontrar posibilidades para establecerse y permanecer por tiempo» en tierras granadinas.<sup>14</sup>

Según la corriente jurídica mâlikî, que era la seguida en Granada al igual que lo fue en todo al-Andalus, el status del musulmán en la guerra se definía en función del territorio en que residía; y, por lo tanto, si había decidido permanecer en tierra dominada por los cristianos, el mudéjar debía ser tratado como un no-musulmán, lo que implicaba que su persona y propiedades no eran inviolables para el resto de los musulmanes. Sin embargo, algún autor mâlikî sostuvo (por ejemplo, el alfaquí sevillano Abû Bakr Ibn al-'Arabî, que vivió en el siglo XII) que la persona del musulmán residente en territorio enemigo era inviolable, aunque no así su propiedad<sup>15</sup>.

Como hemos apuntado, la obligatoriedad, o no, de que todo musulmán emigrase de los países caídos bajo dominio cristiano fue objeto de debate en los siglos medievales e incluso en la Edad Moderna. Los partidarios de la obligatoriedad del exilio podían fundamentarse en los varios textos coránicos que aluden a la emigración de La Meca a Medina que hubieron de realizar los primeros creyentes; como el siguiente:

13. Ibn 'Idârî, *Bayân al-Mugrib. Qism al-Muwahhidîn*, ed. M.I. al-Kittânî et alii, p. 432.

14. J. Torres Fontes, «Vaivén musulmán murciano», en *Murgetana*, 86 (1993), p. 15.

15. Véase M<sup>a</sup> I. Fierro, «La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas», en *Awraq* XII (1991), p. 18-19.

*Los ángeles dirán (...): «¿Es que la tierra de Dios no era lo suficientemente vasta como para que pudierais emigrar?» Esos tales tendrán la gehena como morada. ¡Mal fin! Quedan exceptuados los débiles -hombres, mujeres y niños- que no dispongan de posibilidades... (Corán 4:97-98).*

La aleya 8:72 vuelve a repetir la obligatoriedad de emigrar, pero hace una importante distinción:

*«Los creyentes que no emigraron no serán amigos hasta tanto que emigren. Si os piden que le auxiliéis en nombre de la religión, debéis auxiliarles, a menos que se trate de ir contra un pueblo con el que os una un pacto.»*

La Tradición islámica pone en boca del Profeta y de sus primeros sucesores la obligación de respetar los pactos contraídos con el enemigo. Según Mâlik, dijo `Abdallâh Ibn `Abbâs que, cuando un pueblo traiciona sus pactos, Dios da poder a sus enemigos sobre él<sup>16</sup>. Pero, la Tradición advierte que la rendición del enemigo que capitula debe ser colectiva, que no se pueden hacer concesiones individuales<sup>17</sup>.

Tal como hemos visto, el Corán recomienda (también en 4:90) que no se combata a quienes tengan un pacto con los musulmanes. La doctrina que de ahí se infiere es que, al establecer pactos o tratados con un país de infieles, éste dejaba entonces de ser, al menos a efectos militares, *dâr al-harb*, es decir: dejaba de ser posible objeto de agresión por parte de los musulmanes. Como sabemos, desde su mismo nacimiento, el reino de Granada aplicó la política de pactos y treguas. Sin embargo, las actividades bélicas irregulares, digamos «guerrilleras», al margen y en contra de la política oficial<sup>18</sup>, que pueden sin duda deberse a varias causas, sabemos que en ocasiones muestran que en el ánimo de muchos musulmanes permanecía anclado el sentimiento de que no eran posibles componendas con el adversario religioso, que la obligación de combatir al enemigo de la fe estaba por encima de la obediencia debida al emir. Y ello, pese a que una de las condiciones para que la participación en el *chihâd* sea realmente meritoria es la obediencia al *imâm*<sup>19</sup>. Pero, tenemos constancia de que muchos musulmanes se planteaban la cuestión de si algunos pactos y concesiones al enemigo no eran en realidad una decisión injusta, y que, por lo tanto, no debía ser obedecida. Así aparece claramente en algunos textos medievales; por ejemplo en una consulta jurídica que hallamos en la obra del magrebí al-Wansharîsî (1430-1508)<sup>20</sup>.

16. *Muwatta'* 21 (*chihâd*):4:12.

17. *Muwatta'* 21:20.

18. Refiriéndose a la frontera nazarí, dice Juan Torres Fontes: «Alternancia de treguas y paces, más unas que otras, sin que por ello desapareciera la actividad de los fronterizos, porque la frontera nunca perdió cuanto su nombre suponía: hostilidad, diferenciación...» (*Castilla-Granada. Una partida de ajedrez*, Salobreña 1993, p. 12)

19. M<sup>re</sup> Arcas Campoy, «La escatología de la guerra santa», p. 167.

20. *Mi`yâr*, tomo II, p. 207-209.

A este respecto, no hay que olvidar el principio fundamental del islam, como de casi toda otra religión: su universalismo. Universalismo que en la Edad Media se formulaba afirmando que esta religión, y cuanto implicaba de poder temporal, debía extenderse a todo el universo, si era necesario mediante la fuerza<sup>21</sup> (aunque tolerando en el interior del territorio islámico la existencia de minorías de otras religiones, que aceptasen la autoridad política ejercida por los musulmanes). Para la doctrina mayoritaria en los siglos medievales, la obligación del *chihâd* habría de persistir en tanto que la universalidad del Islam no estuviese asegurada. Por consiguiente, la paz con las naciones no-musulmanas no podía ser más que provisional, debida a circunstancias que la aconsejasen temporalmente. No eran posibles, pues, los tratados de paz, sólo las treguas<sup>22</sup>.

Pero, sobre la duración de tales treguas las escuelas jurídicas sunníes divergen notablemente. Según los *shâfi`íes*, las treguas no deben tener una duración superior a diez años; por su parte, los *mâlikíes* preferían que no excedieran de cuatro meses, «a ser posible»<sup>23</sup>. Sin embargo, tales cifras, sin base dogmática real, no pasaban de ser mera elucubración teórica, desmentida continuamente por la práctica de los gobiernos islámicos. Es interesante a este respecto el testimonio de an-Nubâhî, juez principal de Granada en tiempos de Muhammad V, que señala que, cuando él escribía, la tregua con los cristianos duraba ya 32 años, habiendo comenzado al morir Alfonso XI, en 1350, en el asedio de Gibraltar. Y el autor puntualiza: «Pocas treguas como ésta, por su dilatada duración y sus secuencias continuas de paz, se sabe que hayan ocurrido entre las dos religiones.»<sup>24</sup> En realidad, como es bien conocido, aquella paz duró, con algunas breves interrupciones, casi 50 años, pues tanto Yûsuf I como su sucesor Muhammad V concertaron sucesivamente tratados de paz con Pedro I, Enrique II<sup>25</sup> y Juan I.

Sorprende que an-Nubâhî, meticuloso e informado alfaquí, no añada ningún comentario negativo acerca de aquella tregua, cuya duración, desde el punto de vista de la estricta ortodoxia islámica, podría considerarse excesiva. La explicación quizá esté en el hecho de que él era un cargo de confianza del régimen y que se sintiera comprometido con su política. Pero, de todos modos, él parece darnos a entender que un armisticio tan prolongado le inquietaba, pues sugiere que ésa podía ser una de las seis señales que deben preceder el fin del mundo, según un *hadîth* del Profeta que cita. He aquí el texto de an-Nubâhî:

*(...) y se encontró el acoso de la gran peste, cuya aparición en este tiempo nuestro yo creí que era una de las señales aludidas en la profecía de nuestro Profeta Muhammad (...) que dice: «Cuenta seis señales antes de la hora del Juicio Final: 1) Mi muerte; 2) la conquista de Jerusalem; 3) una epidemia (...); 4) una sobreabundancia de riquezas tal que cualquiera que reciba como regalo cien dinares lo encontrará insignifi-*

21. Así lo expresa E. Tyan, s.v. «*Djihâd*», en *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed.

22. Más detalles sobre este punto en *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., s.v. «*Djihâd*», artículo de E. Tyan.

23. Al-Wansharîsî, *Mi`yâr*, t. II, p. 207.

24. Apud M.I. Calero Secall, «La peste en Málaga, según el malagueño al-Nubâhî», en *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, tomo I, Granada 1991, p. 60.

25. Véase J. Torres Fontes, «La frontera murciano-granadina en el reinado de Enrique II», en *Homenaje al Prof. J. Bosch Vilá*, t. I, p. 379-392.

*cante; 5) una guerra civil que no dejará ninguna casa de los árabes sin verse afectada; 6) y luego habrá una tregua concertada entre vosotros y los Banû l-Asfar (los cristianos<sup>26</sup>), que ellos traicionarán y vendrán a vosotros bajo ochenta estandartes» (...) No es improbable, añade an-Nubâhî, que la tregua señalada aquí sea ésta en la que nos encontramos en al-Andalus desde hace 32 años, que comenzó al morir el rey de los cristianos llamado Alfonso, hijo de Fernando, hijo de Sancho (...)»<sup>27</sup>*

### III

Los historiadores resaltan con frecuencia el hecho de que la línea fronteriza que separaba un reino cristiano de otro islámico solía ser más bien imprecisa, y eso lo repiten con respecto a la frontera castellano-granadina. Delimitar con precisión una frontera es consecuencia de negociaciones y acuerdos entre dos Estados que se reconocen el uno al otro. Pero, la doctrina político-religiosa imperante a uno y otro lado de la frontera negaba la legitimidad y el derecho a existir al otro Estado. No había más relaciones posibles que las de vasallaje y sumisión. Y, salvo en épocas de treguas, tanto el Islam como la cristiandad se reservaban el derecho a ampliar su territorio con el del vecino. Ganar plazas a los moros era acción tan meritoria como lo era, en el otro bando, atacar y expoliar al cristiano. Y además estaban los territorios que se reivindicaban por haber pertenecido, en época cercana o lejana, al propio campo; territorios donde además podía haber quedado población islámica o cristiana.

Por todo ello, incluso en épocas de paz, la actividad de hostilización era continua, aunque a menudo no pasaba de ser más que puro bandolerismo, sin control efectivo por parte de las autoridades, y contribuía a hacer temible y odioso al enemigo ante la población que vivía al otro lado de la frontera, enconando así la animadversión mutua. Del lado islámico, los soldados, muchas veces irregulares y agrupados en bandas, que operaban en la frontera recibieron el nombre genérico de *tagríes* «fronterizos».

Otro tipo de guerrero fronterizo es el que recibe el nombre de *al-mugâwir* «el que realiza algaras o incursiones», denominación que pasó al castellano y al catalán medievales para designar un tipo de combatiente similar al *mugâwir* islámico. En los textos castellanos medievales la palabra *almogávar* o cualquiera de sus variantes (*almogábar*, *almogáber*, etc.) parece designar al soldado regular experimentado que realizaba misiones que hoy podríamos llamar de «comando». Así, en la Partida II, Alfonso X sitúa la categoría del *almogávar de caballo* entre la del *almocadén*, oficial de soldados de a pie, y la del *adalid*, ocupando el *adalid* el más alto rango en el ejército en cuanto a la destreza. En otros textos, sin embargo, la palabra parece significar «soldado viejo y experimentado» que, no sirviendo ya para lidiar en campos de batalla, se le ponía, en guarnición, en fortalezas y atalayas; de ese modo lo define Covarrubias en su *Teso-*

26. Sobre la identificación de los Banû l-Asfar con los cristianos, véase M. Fierro, «Al-Asfar» en *Studia Islamica*, 77 (1993) p. 175-6.

27. Sigo la traducción de M<sup>a</sup> Isabel Calero, artículo citado, p. 59-60.

ro (1611). Pero, Zurita en los *Anales* (1610) describía así a los almogávares cristianos: «No vivían sino en hecho de armas, ni moraban en las ciudades y pueblos grandes, sino por las montañas y bosques, haciendo continua guerra a los moros y entrando por sus tierras adentro en ordinarias correrías y robando y cautivando los moros, y esto decían ir en almogavaría»<sup>28</sup>. Cabe preguntarse cuál de estos tres tipos de *almogávar* correspondía con más exactitud a su original islámico, y si entre los musulmanes había un sólo tipo de *mugâwir*.

El *mugâwir* es el protagonista de la *gâra* «incursión bélica en un país». También esta última palabra pronto formó parte del lenguaje de los cristianos hispanos, lo que sin duda indica que copiaron de los musulmanes esa táctica guerrera. La encontramos, bajo la forma *algaria*, en un texto latino del siglo XI. Un siglo después, la palabra *algara* aparece en el *Cantar de Mio Cid*. Por su parte, Alfonso X, en la *Partida II*, dice: «Algaras et correrías son otras maneras de guerrería que fallaron los antiguos que eran muy provechosas para facer daño a los enemigos; ca el algara es para correr la tierra et robar lo que hi fallaren.»<sup>29</sup>

También podemos considerar a los «guías», a los adalides (del árabe *ad-dalîl*) como una institución militar de frontera, existente a ambos lados de la línea divisoria<sup>30</sup>. Eran personas especialmente elegidas y remuneradas, procedentes de las regiones fronterizas, que constituyeron valiosos elementos auxiliares de los combatientes, terminando por alcanzar una categoría equivalente a la de un alto oficial. El uso del arabismo «adalid» entre los castellanos parece indicar que estamos ante otro elemento del organigrama militar andalusí imitado, de alguna manera, en el lado cristiano. En la *Partida II* leemos que los ejércitos «deuen siempre traer consigo omes que sepan bien la tierra, a que llaman agora *adalides*, que solían antiguamente auer nombre guardadores». También los concejos fronterizos solían tener entre sus cargos el de adalid, cuya función era la de ser guía y, por así decir, director técnico-militar de la hueste concejil, pero no su jefe<sup>31</sup>. En la alta Edad Media, servían frecuentemente de adalides hombres provenientes del territorio enemigo, apreciados por su mejor conocimiento del terreno. Pero, en época nazarí, el alfaquí granadino Ibn Huḍayl (s. XIV) recordaba la necesidad de que el adalid de un ejército islámico fuese musulmán. Esa misma mentalidad también se extendió en el campo contrario, es decir, entre los castellanos, donde el cargo de adalid era desempeñado, en los siglos XIV y XV, cada vez más por cristianos viejos.

Entre los defensores del reino de Granada estaban igualmente los voluntarios de la guerra santa llamados *ahl ar-ribât* «la gente del *ribât*». El *ribât* es una especie de eremitorio fortificado. Desde tiempos `abbásíes, fortificaciones de este tipo surgen en todas las fronteras del Islam. En al-Andalus fueron especialmente numerosas. Prueba de ello es el temprano uso, en castellano, de los términos «rebate» y «rebato». La permanencia en el *ribât* era una práctica de las que garantizaban la entrada en el Paraíso. El granadino Ibn Abí Zamanîn, en su *Qidwat al-gâzî*, ensalza los méritos de la práctica del *ribât*<sup>32</sup>. Su semejanza con las órdenes militares cristianas es evidente, pero no parece que los voluntarios agrupados en los *ribâts* constituyeran organizaciones tan estables y tan jerarquizadas

28. Recojo la cita del *Diccionario Histórico*, s.v. «almogavaría»; he modernizado la ortografía del texto original.

29. *Diccionario Histórico*, s.v. «algara».

30. Sobre el estatuto de los adalides en Castilla, véase F. Mañillo Salgado, «Función y cometido de los adalides...», en *Actas del III Congreso Internacional: Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1988, p. 112-128.

31. Más detalles en F. Mañillo Salgado, *ibidem*.

32. Así lo dice M<sup>h</sup> Arcas en su artículo citado, p. 173.



como aquéllas. No hay ninguna institución en el Islam semejante al convento o al monacato, y por lo tanto es arriesgado definir el *ribât* como «convento militar», ni a sus moradores como miembros de una orden militar. En el caso de Granada, los hombres del *ribât*, los *murâbitûn*, formaban pequeños grupos de jinetes que, desde los confines del reino *nasrî*, se lanzaban al asalto de las tierras cristianas con fines de acoso y saqueo.

Pero, evidentemente la principal institución encargada de la defensa de la frontera era el ejército. Lamentablemente, desconocemos con exactitud cómo se llevaba a cabo el reclutamiento de soldados en la Granada nazarí. Por lo que se refiere a los primeros tiempos de la dinastía, el primitivo ejército *nasrî* es el resultado de la fusión o aglomeración de diversas milicias «familiares» o clánicas y otras fuerzas. Véase, a este respecto, el siguiente párrafo escrito por la autorizada pluma de Rachel Arié: «Muhammad b. Yûsuf Ibn al-Ahmar fundó el reino de Granada gracias al apoyo de combatientes de la Marca fronteriza de Arjona, de la que era jefe. Se le sumaron los miembros de su propia familia, los Banû Nasr, y su cuñado `Alî b. Ashqîlûla y los suyos. Mas tarde se incorporaron a este núcleo primitivo jinetes y soldados de a pie pertenecientes a dos influyentes familias andaluzas, los Banû Sanânid de Jaén, y los Banû l-Mawl de Córdoba, así como soldados originarios de los primeros territorios conquistados por Muhammad I»<sup>33</sup>

Posteriormente, el ejército granadino se nutriría, en buena medida, de mercenarios, muchas veces extranjeros y frecuentemente norteafricanos, que constituían unas milicias de complemento cuya importancia relativa dentro del ejército *nasrî* fue a veces muy grande, llegando a constituir la mayor parte de las fuerzas de cobertura. Entre esos elementos extranjeros destacan, por su número y eficacia, los *guzât* beréberes. Los *guzât* (singular: *gâzî*) habían surgido en Oriente, donde constituían una institución militar típicamente fronteriza. El nombre viene a significar «miembro de una expedición o incursión (*gazwa*) contra territorios de infieles». Tenemos constancia de la existencia de corporaciones de combatientes de ese tipo en Oriente, en regiones alejadas y fronterizas como Hurasân y Transoxiana, desde el siglo IX. Constituían allí pequeños ejércitos irregulares cuya subsistencia provenía exclusivamente del botín conseguido en la incursión. Y a veces ofrecían sus servicios a quienes guerreaban contra los infieles.

Del mismo modo que en Oriente el elemento étnico principal de esas compañías de *guzât* eran los turcos, en Occidente fueron los beréberes. Sabemos que, al menos desde comienzos del siglo XI, eran llamados *guzât* todos los soldados originarios del Magrib que llegaban a la península ibérica. Así fue también en época de los benimerines, cuando tales contingentes estaban formados a veces por todo un clan tribal y eran dirigidos, en territorio granadino, por un miembro de la familia real de los Banû Marîn. Hay que resaltar el hecho de que, a diferencia de lo que sucedía en Oriente, en el caso granadino los conocidos como *guzât* no eran combatientes irregulares sino que formaban parte del ejército *nasrî* como elemento muy principal.

Ibn Haldûn dedica un capítulo de su *Kitâb al-Ibar* a los jefes de tales tropas benimerines y afirma, desde el mismo título del capítulo, que comandaron a todos los combatientes del *chihâd* en al-Andalus y que compartieron el poder con los nazaríes<sup>34</sup>. En efecto, el reino granadino contó con un cargo institucional llamado *shayh al-guzât* -que el Barón de Slane tradujo

33. R. Arié, *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona 1982, p. 127.

34. Datos procedentes del trabajo de M.A. Manzano Rodríguez, «Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el *shayh al-guzât*», en *Al-Qantara* XIII (1992), p. 309.

como «el jefe de los voluntarios de la Fe»-, cuyo cometido era exclusivamente militar. Este cargo fue suprimido a finales del siglo XIV por el sultán Muhammad V. Sin embargo, tales combatientes norteafricanos no sólo lucharon en la frontera contra los cristianos, sino que a veces ayudaron a los nazaríes en su expansión territorial a costa de los propios benimerines, como fue el caso de la ocupación de Ceuta en 1306. O intervinieron en las luchas internas del reino de Granada, llegando a establecer contactos y alianzas con los monarcas y nobles cristianos, lo cual sin duda podrá parecer una contradicción con la misión que oficialmente les había traído aquí.<sup>35</sup>

Como vamos viendo, la mayor parte de las instituciones fronterizas tienen su equivalente, incluso léxico, a uno y otro lado de la frontera. Así era también en el caso de la redención de cautivos, misión encomendada al *fakkâk*. Organizaciones de redentores de cautivos están documentadas en al-Andalus desde el siglo X. Estos intermediarios, mediante una suma estipulada, ofrecían sus servicios a las familias que tenían algunos de sus miembros prisioneros en tierra cristiana y se comprometían a ir a negociar su liberación y pagar el rescate<sup>36</sup>.

Estas organizaciones de redención de cautivos no solamente recibían dinero de manos de los familiares de los prisioneros, sino de la propia comunidad musulmana. Así, sabemos que Muhammad b. Ahmad ad-Dawsí (1269-1337), alfaquí granadino, exhortaba a sus conciudadanos a recaudar fondos para el rescate de cautivos, y se nos dice que, gracias a sus colectas y a su habilidad en la mediación, liberó a grandes cantidades de cautivos<sup>37</sup>. La institución pervivió hasta la caída de Granada, como muestra un documento publicado por Luis Seco de Lucena, según el cual dos alfaqueques granadinos se ofrecieron a rescatar a un cautivo de Baza en el plazo de veinte días; la escritura está fechada el 17 de agosto de 1486<sup>38</sup>.

La institución surgió también en el campo cristiano, que incluso adoptó la palabra árabe y llamó a la persona encargada de realizarlo *alfaquec* o *alfaqueque*. La primera vez que la palabra aparece en un texto castellano es en un documento del siglo XIII: «Todo alfaquec que entrare a tierra de moros a sacar cautivos tome del cristiano e del moro el diezmo.» Las *Leyes de Castilla* de Hugo Celso (1538) definen así la institución: «Alfaqueques son los que son diputados para rescatar cautivos, y deben ser hombres verdaderos, sin codicia alguna, sabedores de diversas lenguas...»<sup>39</sup>

Como es suficientemente sabido (y algunas comunicaciones a este congreso lo ilustrarán con nuevos datos), los enemigos apresados, si no eran rescatados, servían, a ambos lado de la frontera, como esclavos a las personas a quienes hubieran correspondido o que los hubieran comprado. Curiosamente los alfaquíes granadinos llegaron a plantearse el problema de las monjas hechas prisioneras. Ibn Hudayl (s. XIV) sugirió que se las dejase libres, que no se las esclavizase, porque, debido a sus votos, -dijo- «vivían apartadas de los infieles».

35. «La frontera de Granada no sólo creaba y mantenía enemigos a los que había que vigilar y temer, sino también amigos y aliados circunstanciales, ya que la ambición, poder, política o necesidad hacían cambiar y olvidar tradiciones, propósitos, objetivos y lealtades, porque la frontera era medio útil para encontrar compañeros de aventuras que permitieran cubrir particulares necesidades y conveniencias personales.» (J. Torres Fontes, *Castilla-Granada. Una partida de ajedrez*, p. 15)

36. R. Arié, *España musulmana*, p. 151.

37. Ibn al-Ḥatīb, *hâta*, III, p. 159.

38. Véase R. Arié, *España musulmana*, p. 152.

39. Citas extraídas del *Diccionario Histórico*, s.v. «alfaqueque», he modernizado el vocabulario y la ortografía.

Quiero por último referirme a una institución fronteriza de gran importancia -«imprescindible» la llama Miguel Angel Ladero<sup>40</sup>-: la de los alcaldes o jueces fronterizos; institución ya mencionada en las treguas de 1310<sup>41</sup>, aunque habría de ser Enrique II quien la consolidara. Estos jueces o *alcaldes* (de *al-qâdî* «el juez») eran tanto granadinos como castellanos; su misión consistía en decidir en las querellas por infracciones a las treguas que unos pudieran presentar contra otros<sup>42</sup>. Se suele señalar que el juez granadino decidía sobre las peticiones de los castellanos, y viceversa. Pero, según el *Musnad* de Ibn Marzûq, este magrebí, funcionario de los benimerines, que recorrió en 1348 algunas comarcas de la frontera occidental castellano-granadina, oyó «las quejas de la gente de ambas religiones, obteniendo todos y cada uno su derecho»<sup>43</sup>; si el cometido que desempeñó era el de *alcalde* tal como lo preveían los acuerdos de paz, ello indicaría que, al menos en algunas ocasiones, el juez de frontera decidía en pleitos promovidos por súbditos de cualquiera de los dos reinos.

Añadamos el detalle de que «los alcaldes estaban auxiliados por una policía fronteriza (...) cuya misión era recibir las denuncias y seguir la pista de los delincuentes que habían roto la tregua»<sup>44</sup>.

La institución está perfectamente acorde con la tradición jurídica inaugurada en la península ibérica desde el mismo siglo VIII (cuando se establecieron los pactos que permitieron el asentamiento de los árabes en coexistencia con las comunidades cristianas y judías hispanas); tradición según la cual cada uno era juzgado de acuerdo con sus propias leyes y por sus propios jueces. Por ello, en época nazarí, es lógico que fueran precisamente jueces musulmanes quienes debían reprimir y hacer reparar los daños y agravios cometidos en la frontera por los súbditos granadinos.

40. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid 1969, p. 120.

41. «Nos otorgamos de poner en la nuestra tierra que más açerca fuere de la vuestra un homne bono, con nuestro poder, que emiende e faga emendar las querellas que oviere entre los de nuestra tierra e la vuestra» (Tratado de 1310 entre Fernando IV y el sultán de Granada).

42. Entre los primeros trabajos dedicados a esta institución están: J. de Mata Carriazo, «Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada», en *Al-Andalus*, 13 (1948) p. 35-96; L. Seco de Lucena, «El juez de frontera y los fieles del rastro», en *M.E.A.H.*, 7 (1958) p. 137-140; J. Torres Fontes, «El alcalde entre moros y cristianos del reino de Murcia», en *Hispania*, 78 (1960) p. 55-80.

43. Trad. M<sup>º</sup> J. Viguera, p. 325-6.

44. M.A. Ladero Quesada, *obra cit.*, p. 120.