

La voz de enfrente: cartas, interacción entre comunidades y discursos de legitimación. El caso de Alfonso VI, al-Mu‘tamid y Yūsuf b. Tāšufīn.*

Javier Albarrán
(Universidad Autónoma de Madrid)

Cartas entre comunidades

Como artefactos culturales y textuales, las epístolas eran unas de las principales herramientas de comunicación en el Mediterráneo medieval. Eran un importante elemento de intercambio y negociación de ideas entre las diferentes comunidades políticas y religiosas. Reales o imaginados, los diálogos establecidos a través de las cartas creaban un marco textual de interacción único en la Edad Media, así como un privilegiado contexto donde explorar, a través de las palabras, los límites comunales e identitarios y las construcciones ideológicas.

Son numerosos los casos en los que, a través de cartas, se configuraron diálogos reales que sirvieron para, en un momento determinado, romper las fronteras de interacción existentes entre diferentes comunidades. Un ejemplo es el intercambio de correspondencia en 1076 entre el papa Gregorio VII (m. 1085) y al-Nāšir b. ‘Alannās b. Ḥammād b. Buluġġīn (m. 1088), soberano ḥammādī de Bugía. El musulmán pedía al papa que consagrara a Servandus como obispo de Bugía. En su respuesta, el pontífice le agradecía la puesta en libertad de prisioneros cristianos y expresaba una visión en la que reconocía la proximidad del islam y el cristianismo: le decía que ambos reconocían al mismo dios aunque de manera distinta y que deseaba que fuese recibido en el seno de Abraham (De Mas Latrie 1866-1872, II 7-8; Courtois 1945, 97-122; Kassis, 78-110; Cowdray 2002, 203-205). Otro caso similar es el de las misivas que se enviaron al papa Inocencio IV (m. 1254) y el califa almohade al-Murtaḍā. En 1246 el pontífice había enviado una misiva al antecesor de al-Murtaḍā, el califa al-Sa‘īd, donde se congratulaba del trato que los cristianos que actuaban a las órdenes del imperio norteafricano recibían, y deseaba que continuase así. Más aún, el papa le planteaba la posibilidad de su conversión a la fe evangélica y de situar su reino bajo protección apostólica, lo cual no haría sino fortalecerle de manera extraordinaria (Cenival 1927, 69-83; Kedar 1984; Rodríguez García 2014; Ayala, *en prensa*).¹ En junio de 1250 el nuevo responsable del califato almohade, al-Murtaḍā, decidió contestar al requerimiento del papa. La posición y poder del califa dependía en gran medida de los mercenarios cristianos de origen castellano que le permitían mantenerse en el trono (Barton 2002, 23-45; García Sanjuán 2006, 435-447; Albarrán 2014, 79-91), y, pese a ello, su respuesta a Roma fue ciertamente evasiva. En ella reconoce la suprema jurisdicción del pontífice romano sobre la cristiandad con títulos como “el obedecido de los reyes cristianos” (*mutā‘ mulūk al-našrāniyya*) o “heredero de su dignidad religiosa” (*wāriṭ riyāsati-hā al-dīniyya*), pero no tarda en ofrecer toda una lección de doctrina islámica así como un furibundo ataque antitrinitario como contestación a la invitación papal a la conversión (Tisserant y Wiet

* Este trabajo ha recibido financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España en el marco del programa de “Formación de Profesorado Universitario” (FPU/2015). Estos resultados son parte del Proyecto de investigación I+D+i *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico (ss. X-XV)* financiado por la *Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España* (HAR2016-74968-P) y dirigido por D. Carlos de Ayala Martínez y D. Santiago Palacios Ontalva.

¹ Inocencio III había ya invitado a la conversión al cristianismo al califa al-Nāšir en 1199, en lo que sin duda parece un uso formal de la cancillería pontificia (Mansilla 1995, 198).

1926, 27-53). Por tanto, vemos en ambos ejemplos cómo el intercambio epistolar se convertía en un lugar idóneo para la negociación de los límites entre comunidades religiosas y para el debate y/o consolidación de posturas doctrinales.

La misma conclusión se puede extraer de los diálogos imaginados a través de cartas. El género de la polémica religiosa nos ofrece un buen ejemplo en la península Ibérica: siguiendo la tradición establecida por la *Risālat al-Kindī*, el famoso ulema Abū ‘Umar al-Bāḡī (m. 1081) compuso un texto de controversia anticristiana que supuestamente respondía a una epístola enviada por un monje francés en la que se invitaba al rey taifa de Zaragoza al-Muqtadir (m. 1082) a convertirse a la religión de Cristo (Dunlop 1952, 259-310; Bosch 1954, 97-105; Cutler 1963, 249-269; Turki 1966, 73-153). A través de este intercambio ficticio de misivas y el diálogo que creó e imaginó, el tradicionalista andalusí exploró y renegoció los límites culturales y doctrinales de su propia comunidad en un contexto de cambio y transición donde el islam peninsular se sentía amenazado por el progresivo avance cristiano. En el texto, al-Bāḡī se centró en atacar la doctrina de la encarnación y de la crucifixión, así como esgrimir el argumento islámico del *tahrīf*, la falsificación de las Escrituras,² teoría que había desarrollado mucho Ibn Ḥazm (m. 1064) en su *Kitāb al-Fiṣal* (De Epalza 1971, 99-106; Barkai 1994, 1-27; Waardenburg 1999, 18-69), obra redactada en este mismo periodo y que contenía también numeroso material de polémica religiosa.

El epistolario entre Alfonso VI, Yūsuf b. Tāšufīn y los reyes de taifas: presentación

En este artículo proponemos analizar otro intercambio de cartas que se produjo en un momento crucial de la Iberia medieval y sus comunidades: la conquista castellana de Toledo en el año 1085. Me refiero a las misivas que supuestamente se enviaron Alfonso VI (m. 1109) y el emir almorávide Yūsuf b. Tāšufīn (m. 1106) con los reyes taifas de Sevilla, al-Mu‘tamid (m. 1095), y Badajoz, al-Mutawakkil b. al-Aḫṣas (m. 1094), y que se recogen en la crónica del siglo XIV *al-Ḥulal al-Mawšīyya*, escrita por Ibn Simāk, y la correspondencia intercambiada entre los propios Alfonso VI y Yūsuf, recogida también en el *al-Ḥulal* y, presuntamente, en la obra de retórica epistolar de Šihāb al-Dīn b. Sulaymān al-Ḥalabī (m. 1324).³ Real o imaginado, sobre este diálogo epistolar se han escrito opiniones de todo tipo. En su traducción de la obra de Ibn Simāk, Ambrosio Huici anotó que todas estas cartas eran producto de una falsificación, aunque no señaló quién estaba detrás de tamaña empresa ni el motivo por el que se realizó (Ibn Simāk 1952, 9-17, 48, 56-58). En cambio, M’hammad Benaboud y Angus McKay, en dos artículos publicados en los años 1978 y 1979 que estudiaban, respectivamente, la veracidad de las misivas entre Alfonso VI y Yūsuf b. Tāšufīn, y el título de “emperador de las dos religiones” que el rey castellano reivindicaba en estas cartas, defendían la autenticidad de las mismas (Benaboud y McKay 1978, 233-238; Benaboud y McKay 1979, 97-105). A través del estudio del discurso que se presenta en este conjunto de epístolas, veremos cómo se crea un marco de diálogo y negociación entre tres comunidades diferentes (castellanos, andalusíes y almorávides), e intentaremos determinar hasta qué punto este fue real o imaginado.

Como se ha dicho, es en el *al-Ḥulal al-Mawšīyya* de Ibn Simāk donde se recogen la totalidad de estos materiales, habiendo otras fuentes como la obra de Šihāb al-Dīn b. Sulaymān al-Ḥalabī o el *Kitāb al-Iktifā’ fī aḥbār al-ḥulafā’* de Ibn al-Kardabūs donde, en

² Frente a la creencia inicial en el islam, más tendente a que los cristianos habían malinterpretado los textos sagrados, con el tiempo prevaleció la idea de que en realidad los habían falsificado.

³ Sobre el contexto en el que supuestamente se produjo este intercambio epistolar véase, por ejemplo, Bennison 2016, 40-48, y Lirola 2011, 178-192.

cierta medida, también aparecen. La crónica de Ibn Simāk, redactada, según dice el propio autor, en 1381, es un compendio de noticias recogidas de diversas fuentes que ofrece una visión general de la historia de al-Andalus y el Magreb, centrada fundamentalmente en el periodo almorávide y almohade. Para el primero, época que aquí nos interesa, se basa principalmente en el granadino Ibn al-Šayrafi, cronista almorávide de cabecera cuya obra histórica todavía no se ha encontrado (Maíllo 2008, 160-161). Por tanto, y a pesar de que Ibn Simāk debió de seleccionar qué materiales incluía, se puede afirmar que el discurso ideológico que ofrece la parte dedicada al imperio almorávide debe asemejarse bastante al que la propia dinastía bereber puso en circulación.⁴

Realizaremos ahora, en orden de aparición en el *al-Hulal al-Mawšiyya*, una muy breve presentación de los textos que vamos a analizar. El primero de ellos es una carta en la que al-Mutawakkil b. al-Aftas (Roger Idris 1965, 277-290) contestaba a una amenaza “con truenos y rayos” de Alfonso VI (Reilly, 1989), llamado el “rey de Ğillīqiya”,⁵ en la que, además, le exigía el pago de un tributo cada año (Ibn Simāk 1952, 47-48; Ibn Simāk 1979, 33-34). Datada en el año 1081-2, el soberano de Badajoz comienza incidiendo en la situación de intimidación a la que el rey cristiano les somete debido a su posición dominante, para inmediatamente pasar a afirmar que esta realidad se produce debido a que el infiel desconoce los soldados de los que Dios dispone para hacer triunfar el islam a través de la guerra santa,⁶ refiriéndose a los almorávides. Asimismo, presenta esta confrontación como un juicio divino: “para que Dios distinga a los malvados de los buenos y conozca a los impíos”. Por otro lado, el rey andalusí achaca el avance cristiano a los pecados cometidos por los musulmanes y a la desunión del periodo taifa: “La perturbación que tú llevas a los asuntos debilitados de los musulmanes es por las culpas que han cometido y por su desgraciada desunión”. En relación al tributo que el monarca castellano le pide, Ibn al-Aftas se niega a pagarlo alegando que en el pasado era Almanzor quien cobraba de los soberanos cristianos: “En cuanto al pago del dinero, nos lo guardamos; en el pasado, Almanzor imponía una contribución a tu antepasado y este le regalaba su hija con tesoros que le enviaba cada año”. Finalmente, termina la misiva encomendándose a Dios y al *ġihād* como única solución, esperando así o la victoria o el martirio y, con ello, el Paraíso.

El segundo de los textos es la misiva de auxilio que, tras contestar a Alfonso VI, al-Mutawakkil envió a Yūsuf b. Tāšufīn (Ibn Simāk 1952, 48-51; Ibn Simāk 1979, 34-35). Empieza la carta alabando al emir almorávide, afirmando que él es un creyente recto

⁴ Sobre los almorávides, véase Bennison 2016; Bosch 1956; Lagardère 1989; Lagardère 1998b; Messier 2010.

⁵ Término árabe que hacía referencia, de forma general, al reino de Asturias y luego de León.

⁶ Entendemos por “guerra santa” aquella contienda sancionada a través de la religión, que se libra contra adversarios identificados como enemigos de Dios, y que constituye, para aquellos que la realizan, un mérito religioso con capacidad salvífica. Véase Bronisch 2006, 277 y ss. Por ello, en este trabajo se utilizarán, si el contexto evidencia ese significado, términos como *ġihād*, *fath* o incluso *ġazwa* como sinónimos de “guerra santa”, aunque esto no quiere decir que vayamos a levantar límites terminológicos. Es decir, también podremos definir como “guerra santa” otros fenómenos que se adecuen a esta definición aunque no aparezcan estos términos. Asimismo, la “guerra santa” no es solo una acción, sino que es también una ideología, una herramienta discursiva que apela a elementos sagrados aceptados y compartidos, con la que se construye un gran marco de legitimación y justificación para diferentes procesos y con la que se obtienen grandes dosis de autoridad al transformar un enfrentamiento bélico en una actividad religiosamente meritosa. Es decir, no es una acción concreta, sino un marco de actuación flexible con un lenguaje concreto, denominado “fenomenología de la guerra santa”, que se va adaptando a diferentes contextos y que diversos actores utilizan para legitimar sus actos. Sobre la noción de *ġihād* véase, por ejemplo, Morabia 1993; Booney 2004; Cook 2005; Bonner 2006; García Sanjuán 2009, 243-277. Sobre la noción de *fath* véase García Sanjuán 2016, 31-50; Donner 2016, 1-14. Sobre la noción de *ġazwa* véase Savvides 2003, 211-214; Abdel Haleem y Badawi 2008, 665; Cook 2013.

y piadoso que tiene la guerra santa entre sus propósitos y que es el más firme defensor del islam, motivo por el cual ha decidido pedirle ayuda contra el infiel. Pasa entonces a describir la situación de al-Andalus, mencionando cómo las huestes del enemigo están a punto de hacerse con toda la península, quejándose de la permanente entrega de riqueza de los reyes taifas a los cristianos, y lamentándose de cómo corría la sangre de los musulmanes. Acto seguido vuelve a criticar la impiedad de sus correligionarios: “vive Dios, que a los musulmanes entonces los rodeó la mentira en vez de la verdad [...] y domina a la fe la incredulidad”. Tras ello, ejemplifica todo este contexto con la caída de Coria, ocurrida en el año 1079,⁷ y termina solicitando de nuevo con urgencia el auxilio del emir almorávide, afirmando además que no es necesario que le recuerde las citas del Corán y las tradiciones proféticas relativas a la guerra santa ya que las conoce en profundidad: “no os exhorto al *ġihād* con citas del libro de Dios (*wa mā aḥaḍakum ‘alā al-ġihād bi-mā fī kitāb Allāh*), porque vos estáis muy dispuesto a ello, ni con las tradiciones del profeta, porque vos estáis muy bien orientado en su conocimiento”. Yūsuf b. Tāšufīn le habría contestado prometiéndole su ayuda.

La siguiente carta que aparece en la obra de Ibn Simāk es una enviada por Alfonso VI a al-Mu‘tamid de Sevilla (Lirola, 178-192), en la que, tras la caída de Toledo (1085), le pide que entregue sus territorios (Ibn Simāk 1952, 52; Ibn Simāk 1979, 38-39). El rey cristiano se autodenomina emperador y señor de las dos religiones (Benaboud y McKay 1979, 97-105), así como hijo de Sancho.⁸ Recuerda al rey de Sevilla lo que había ocurrido en Toledo y le recomienda ser precavido, ya que si no fuera por el pacto que desde antaño obliga a ambos monarcas, asegura el castellano que ya habría conquistado sus dominios.

Al-Mu‘tamid respondía a Alfonso con otra misiva que comenzaba con unos versos en los que rechazaba la propuesta del cristiano y le conminaba a la lucha (Ibn Simāk 1952, 52-55; Ibn Simāk 1979, 39-41). Tras el inicio poético, el sevillano afea al rey castellano el hecho de que se haya autoimpuesto el título de “señor de las dos religiones”,⁹ ya que los musulmanes, conquistadores de más territorios en la región, merecen en mayor grado este honor. Asimismo, pregunta al monarca cristiano si no se avergüenza de haberle solicitado que entregase sus dominios cuando ellos tienen soldados curtidos y defensores valientes que han preparado una resistencia frente a los infieles basada en la unión. Para finalizar, al igual que hacía al-Mutawakkil, al-Mu‘tamid también interpreta en este texto el avance enemigo como un castigo de Dios por las afrentas de los musulmanes, y pide a Allāh ayuda para combatir al castellano.

Tras rechazar el rey de Sevilla la propuesta de Alfonso e incluso ordenar matar a los emisarios, presenta Ibn Simāk la siguiente de las cartas a analizar: un mensaje en el que el rey cristiano, tras haber decidido conquistar todo al-Andalus, reta a Yūsuf b. Tāšufīn (Ibn Simāk 1952, 57; Ibn Simāk 1979, 42). El soberano castellano se presenta de nuevo como el “emir de las dos religiones”, aunque esta vez como hijo de Fernando y no

⁷ Sobre este episodio véase Terrón Albarrán 1991, 116-117.

⁸ Error en la epístola, ya que el padre de Alfonso VI era Fernando I (m. 1065). Puede que el error se derive de que Alfonso VI sucedió en el trono a su hermano Sancho II (m. 1072).

⁹ Aunque no se puede asegurar de forma absoluta, es posible que Alfonso VI sí utilizase el título de “emperador de las dos religiones” al dirigirse a autoridades musulmanas, cuestión que estarían recogiendo estas misivas (Benaboud y McKay 1979, 97-105). Este nombre, que reflejaría el proyecto expansivo del monarca, aunque no aparece en documentos de la cancillería latina del rey, sí aparece en otros privados con fórmulas asimilables (Ayala 2013: 499-537). Por ejemplo, en un documento de Sahagún del año 1098: *regnante rex domno Adefonsus in Toletu et imperante christianorum quam et paganorum omnia Hispanie regna* (Colección diplomática 1988, n° 1022). Emperador, por tanto, de cristianos y paganos. De todos modos, en esta carta al-Mu‘tamid menciona el título tan solo para atacar al rey castellano, recordándole que eran los musulmanes los únicos con derecho a portar semejante honor, deslegitimando así al gobernante cristiano.

de Sancho. Igualmente, dice que es evidente que él es el emir de los cristianos y Yūsuf el de los musulmanes, situándole por encima de los reyes de taifas, a quienes denomina como sus caudillos (del almorávide). Estos –prosigue Alfonso– son los culpables, debido a su negligencia y al abandono de sus obligaciones, de la situación actual de al-Andalus, y de la humillación y destrucción que en este territorio causan los cristianos. Asimismo, le dice que no tiene excusa para negarles el socorro, añadiendo que sabe que creen que Allāh les ha obligado “a cada uno de vosotros a luchar contra diez de los nuestros (*farāḍa ‘alā kull wāḥid minkum qitāl ‘ašara minnā*) y que vuestros muertos van al Paraíso y los nuestros al fuego”. Termina Alfonso VI el reto solicitando del emir almorávide, si es que este no quiere cruzar el Estrecho, las naves necesarias para que sea él quien vaya al encuentro del musulmán a la otra orilla. Además, certifica que quien salga ganador del duelo se hará con todas las riquezas y dominios. La respuesta de Yūsuf b. Tāšufīn no se hacía esperar, aceptando el desafío con unos versos de al-Mutanabbī (m. 965): “Nada de escritos, sino las espadas y las lanzas; nada de embajadores, sino el ejército numeroso”.

Este texto también lo recoge Šihāb al-Dīn b. Sulaymān al-Ḥalabī (m. 1324),¹⁰ miembro de la administración mameluca, en su obra sobre el arte epistolar *Kitāb ḥusn al-tawassul ilā šinā‘at al-tarassul* (Al-Ḥalabī 1880, 4). La misiva es muy similar excepto por una serie de detalles. Esta segunda versión llama a Yūsuf “emir de la religión ḥanīfī”, en vez de emir de los musulmanes; tras mencionar Alfonso que sabe que creen que Dios les ha ordenado luchar a cada musulmán con diez enemigos, dice que en su estado de debilidad cada cristiano es como diez de los soldados islámicos; y, por último, el rey castellano le habría dado al líder almorávide la oportunidad, en caso de que no aceptase el reto, de llegar a un acuerdo a cambio de que le enviase rehenes y esclavos. Asimismo, según al-Ḥalabī la respuesta de Yūsuf habría sido la cita de la siguiente aleya coránica: “¡Vuelve a ellos! Iré con los ejércitos a los que no podrán resistir. Los expulsaremos de su país envilecidos y humillados (C. 27: 37)”. Ibn al-Kardabūs menciona también el reto de Alfonso VI al emir almorávide, aunque de forma muy escueta: “Estos príncipes me amenazan con tu pasaje, yo, mientras, he asignado mil meticales de albricias a quien me alegre con la buena nueva de eso. O bien tú cruzas hacia mí, o bien yo cruzo hacia ti”. Yūsuf b. Tāšufīn habría contestado con los versos de al-Mutanabbī, al igual que en la versión de Ibn Simāk (Ibn al-Kardabūs 1986, 111-112; Ibn al-Kardabūs 1971, 91-92).

Después de este reto, Ibn Simāk copia una supuesta carta de socorro de al-Mu‘tamid a Yūsuf (Ibn Simāk 1952, 60-61; Ibn Simāk 1979, 45-46). Redactada el 15 de agosto del 1086, en ella el rey sevillano llama al almorávide “emir de los musulmanes”, “defensor de la religión” (*nāṣir al-dīn*) y “vivificador de la invocación califal (‘abbasī)”. Asimismo afirma que entre los andalusíes se ha disuelto la unidad y solidaridad, razón por la que el “maldito” Alfonso les ha dominado y ha conquistado sus territorios. Por todo ello pide ayuda al líder bereber, al que denomina “señor de Ḥimyar”, para conducir el *ḡihād* contra el infiel y defender la religión de Muḥammad. Acto seguido se recoge otra misiva con idéntico objetivo, esta vez supuestamente escrita por el visir secretario del reino ‘abbadī, Abū Bakr b. al-Ġadd (Ibn Simāk 1952, 61-63; Ibn Simāk 1979, 46-48). Comienza también llamando a Yūsuf b. Tāšufīn “emir de los musulmanes y defensor de la religión”, a quien Dios ha colocado como una lluvia misericordiosa.¹¹ Señala cómo el Altísimo ha prohibido la *fitna* y la desunión y cómo han sido estos males los que han incitado al rey cristiano a conquistar las regiones de al-Andalus. Utilizando el mismo símil que al-Mutawakkil en su epístola, compara las amenazas de Alfonso VI para que entregasen sus territorios con “rayos y truenos”. Dice entonces que Dios auxilia al

¹⁰ Veremos más adelante que, en realidad, esta es una versión erróneamente atribuida.

¹¹ Esta idea de la lluvia de misericordia suele utilizarse para la capacidad intercesora del Profeta. Véase Schimmel 1985, 81.

almorávide para que defienda al islam con sus soldados, guerreros que están dispuestos a ser mártires. Termina exhortando a Yūsuf a la guerra santa con una aleya coránica: “Combatidlos, que Dios los castigará por vuestras manos y los atravesará y os dará la victoria sobre ellos y curará los pechos del pueblo fiel (C. 9: 14)”.

Por último, el soberano almorávide contestó de forma positiva a la petición sevillana, autodenominándose también “emir de los musulmanes”, “defensor de la religión”, así como seguidor de la invocación del califa ‘abbasí. Para poder llevar a cabo con éxito la campaña de auxilio, eso sí, le pedía al monarca ‘abbadí que le entregase Algeciras, solicitud que habría aceptado al-Mu‘tamid alegando que era una petición pequeña a cambio de la ayuda que le iban a brindar (Ibn Simāk 1952, 64-65; Ibn Simāk 1979, 49-50).

Análisis del epistolario: la construcción ideológica almorávide frente a las otras comunidades

Una vez presentado este intercambio epistolar, vamos a realizar, en vez de un análisis por separado de cada una de las cartas, un estudio conjunto de todos estos materiales, para poder así obtener una perspectiva más completa del discurso ideológico que estos textos, y sus recopiladores (y/o creadores), proponen, así como de las diferentes cuestiones que en ellos se abordan.

Para empezar, las misivas destacan la situación crítica en la que se encuentra el territorio andalusí (Ibn Simāk 1952, 49, 50, 52, 57, 61, 62; Ibn Simāk 1979, 34, 35, 38, 39, 42, 46, 47).¹² El avance cristiano, que amenaza con hacerse con todo al-Andalus, es una realidad que estos textos reiteran una y otra vez, con elocuentes fragmentos: “Nos han llegado sus rayos y truenos y sus amenazas y exigencias de que le entreguemos los alminares y las torres y los *mihrābs* y mezquitas, para plantar en ellos las cruces e introducir a los monjes” (Ibn Simāk 1952, 62; Ibn Simāk 1979, 47). Este dramático contexto, coinciden las cartas, es culpa de la desunión provocada por la *fitna* y los reyes de taifas, cuestión prohibida por el mismo Dios, así como por las constantes faltas y pecados cometidos por los andalusíes (Ibn Simāk 1952, 47, 49, 50, 55, 57, 60, 62; Ibn Simāk 1979, 33, 34, 35, 41, 42, 45, 47): “Pedimos a Dios perdón, por lo que hemos hecho en nosotros y en ellos de debilidad y abandono (en manos) de sus enemigos. Alabanzas a Dios, que ha hecho de nuestros castigos tu afrenta y abyección, mayores que la muerte” (Ibn Simāk 1952, 55; Ibn Simāk 1979, 41).

Esta idea de la culpabilidad de los soberanos de al-Andalus ante el avance cristiano, debido a su impiedad y a su falta de solidaridad y unión, aparece también en un texto algo anterior pero escrito en un marco similar: la carta escrita por Abū Muḥammad b. ‘Abd al-Barr al-Namarī (m. 1065-6) (Garulo 1998, 141 y ss.), hijo del famoso ulema Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr (m. 1071), destinada a realizar un llamamiento a la guerra santa para recuperar la localidad de Barbastro, perdida en el año 1064 (Laliena y Sénac 2018). Ibn ‘Abd al-Barr, secretario de al-Mu‘taḍid b. ‘Abbād de Sevilla y de ‘Alī b. Muḡāhid de Denia,¹³ escribió esta carta en nombre de los habitantes de la propia Barbastro pidiendo al resto de la población de al-Andalus su ayuda para luchar contra los infieles. Pues bien, en esta epístola, conservada en la *Dahīra* de Ibn Bassām (Ibn Bassām

¹² Sobre el “sentimiento de precariedad” andalusí véase Fierro 1997, 155-178.

¹³ Al servicio de al al-Mu‘taḍid estuvo también Abū Ḥafṣ ‘Umar b. al-Ḥasan b. ‘Abd al-Raḥmān al-Hawzanī (m. 1067), quien escribió una carta al rey sevillano pidiéndole que realizase el *ḡihād* para recuperar Barbastro. Al-Mu‘taḍid le respondió que ya había tomado cartas en el asunto (Ibn Bassām 1979, II/I 81 y ss.; Marín 1992, 95-102; Laliena y Sénac 2018, 114).

1979, III/I 173-179),¹⁴ se incide en la acusación de falta de solidaridad entre los musulmanes, poniendo el acento en los sectores supuestamente más débiles de la sociedad islámica: niños, mujeres y ancianos, tratados todos ellos como animales por los cristianos.

Asimismo, la llegada de las huestes cruzadas a Palestina y la caída de Jerusalén en el año 1099 creó en la comunidad islámica una sensación de peligro y amenaza similar a la producida en al-Andalus por la caída de Barbastro y Toledo. Ese sentimiento de derrota y pérdida, unido a la impotencia de ver la escasa respuesta que las autoridades musulmanas habían tenido frente a los invasores, se ilustra muy bien en varios textos que, una vez más, ponen el acento de la culpabilidad en la desunión de los musulmanes y en los pecados que habían cometido.¹⁵ Un buen ejemplo es el del damasceno ‘Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī (m. 1106) (Al-Sulamī 2015, 4 y ss.), quien en su *Kitāb al-ġihād*, el primer tratado sobre la “guerra santa” escrito tras la llegada de los ejércitos occidentales, incluyó también un claro llamamiento a la lucha contra los cruzados. Para este autor, todo formaba parte de un declive religioso y moral de los musulmanes, que había sido resultado de la fragmentación del islam –al igual que denuncian las misivas analizadas– y había envalentonado a los enemigos de Allāh decidiéndoles a atacar los territorios musulmanes (Al-Sulamī 2015, 206).

Si volvemos a nuestras misivas, además de señalar a los monarcas taifas como los culpables de los éxitos del infiel, ponen también de manifiesto que estos son conscientes de sus errores y que están dispuestos a repararlos, dejando, por ejemplo, de pagar tributo al rey cristiano (Ibn Simāk 1952, 48, 49, 50, 55; Ibn Simāk 1979, 34, 35, 41), y haciendo la guerra santa (Ibn Simāk 1952, 48, 55, 58; Ibn Simāk 1979, 34, 41, 43). No obstante, los textos dejan claro que los andalusíes necesitan auxilio externo para lograr enderezar el rumbo del islam en la península Ibérica. Al mismo tiempo, las cartas evidencian la existencia de un nuevo grupo de musulmanes, los almorávides, que están dispuestos a realizar el *ġihād* (Ibn Simāk 1952, 47, 49, 50, 61, 62; Ibn Simāk 1979, 33, 34, 35, 46, 47): “Tú tienes soldados de Dios, que compran el paraíso con su vida y van a la lucha con sus armas” (Ibn Simāk 1952, 62; Ibn Simāk 1979, 47). Es por este motivo que los reyes de al-Andalus piden ayuda a Yūsuf b. Ṭāšufīn y a sus huestes bereberes, justificando así su paso al otro lado del Estrecho (Ibn Simāk 1952, 48, 51, 58, 61, 63; Ibn Simāk 1979, 34, 35, 43, 46, 48):

Puesto que la luz de la buena dirección es tu guía y el camino del bien es tu camino y ha brillado en probidad tu conocimiento y se han afirmado en la guerra santa tus propósitos y se ha verificado la noticia de que tú eres el más noble defensor del islam y el más poderoso para atacar a los politeístas, fue necesario el llamarte y pedirte socorro contra la enfermedad creciente, al abarcar los males a toda la península (Ibn Simāk 1952, 48; Ibn Simāk 1979, 34).

De este modo, la posición del líder almorávide como emir de los musulmanes –así como su liderazgo sobre los soberanos taifas– queda legitimada, como lo demuestra el hecho de que sea denominado en estas cartas *amīr al-muslimīn*, tanto por los propios andalusíes como por su enemigo Alfonso VI (Ibn Simāk 1952, 57, 60-61; Ibn Simāk 1979, 42, 45-46). Asimismo, quedan también justificadas las futuras conquistas de Yūsuf en la península Ibérica a través de las promesas de recompensa que las epístolas ofrecen (Ibn

¹⁴ Traducción parcial en Marín 1992, 95-102, y Garulo 1998, 141-145. Véase también Laliena y Sénac 2018, 113-114.

¹⁵ Sobre esta cuestión véase, por ejemplo, Albarrán 2017, 64 y ss., donde se puede encontrar bibliografía actualizada sobre el tema.

Simāk 1952, 57, 61; Ibn Simāk 1979, 42, 46): “Si tú nos vences, este botín pasará a ti y esta riqueza se presentará en tus manos” (Ibn Simāk 1952, 57; Ibn Simāk 1979, 42).

Aunque sin duda existió una comunicación, más o menos fluida, entre el rey castellano, los monarcas taifas y el emir almorávide,¹⁶ teniendo por tanto el intercambio de cartas que presenta Ibn Simāk una base real, algo que casa por ejemplo con la inclusión de información específica como la caída de Coria, únicamente relevante para el rey aḥṣā, los textos, tal y como los hemos conservado, son probablemente de elaboración almorávide. El discurso que presentan se amolda de forma perfecta a los intereses de la dinastía bereber, legitimando su política en al-Andalus. Asimismo, el hecho de que el autor del *al-Hulal* recogiese casi toda su información sobre los almorávides de fuentes cercanas al propio imperio norteafricano como Ibn al-Ṣayrafī, concuerda con la idea de que fue el propio entorno de Yūsuf b. Tāšufīn quien puso en circulación estos materiales, probablemente tras su ocupación del territorio andalusí, acción iniciada, sobre todo, tras el episodio de Aledo (Lagardère 1989, 121-126; Guichard y Soravia, 143 y ss.).¹⁷ Con este diálogo ficticio a través de epístolas, los almorávides se habrían apropiado de la voz y del albedrío de los “otros”, de la “comunidad cristiana” y de la “taifa-andalusí”, introduciéndolas en su propio discurso legitimador para negociar y consolidar los límites de la suya propia.

Cartas desde Oriente

Más aún, toda la argumentación que se desglosa en las cartas analizadas aparece también en otros textos confeccionados para los almorávides y sus intereses. Por ejemplo, el hecho de que en estas misivas los reyes taifas reconozcan a Yūsuf como “emir de los musulmanes”, “defensor de la religión” y le relacionen con el califato ‘abbasí, está vinculado a otro grupo de epístolas creadas en este mismo contexto. En el año 1118 llegó a la corte almorávide una carta escrita supuestamente por el califa ‘abbasí al-Mustazhir bi-llāh (m. 1118) y recogida también por Ibn Simāk, que ratificaba a ‘Alī b. Yūsuf (m. 1143), sucesor de Ibn Tāšufīn, como representante de Bagdad debido a su papel en la conducción del *ḡihād* y en la defensa de al-Andalus y del islam:

En cuanto a lo que has logrado de tropas numerosas y de tu perseverancia en la guerra santa, para suprimir la suciedad de los infieles, en el país que rodea al tuyo, pues tú y tus gentes sois del partido de Dios y el partido de Dios es siempre vencedor. Toma la piedad por apoyo y la justicia por faro y el libro de Dios y la *Sunna* del Profeta por emblema, desembaraza al islam y, a los musulmanes de las acometidas de las gentes y coloca tus lanzas en las gargantas de los enemigos de Dios, los infieles; publica tu invocación al Emir de los creyentes en lo alto de los alminbares y serás el vencedor de los enemigos y el ilustre (Ibn Simāk 1952, 107; Ibn Simāk 1979, 88).

¹⁶ Son varias las fuentes que mencionan esta comunicación, en especial la petición de ayuda de los taifas al emir almorávide. Véase, por ejemplo, Ibn Abī Zar‘ 1972, 143-144; Ibn Abī Zar‘ 1964, I 276-278.

¹⁷ En el año 1088 se organizó una nueva intervención militar como respuesta a la instalación de una importante guarnición castellana cerca de Murcia, concretamente en Aledo. Ibn Tāšufīn escribió a los reyes de taifas cartas en las que les solicitaba que se reuniesen en la citada localidad, para proceder así a la realización de la guerra santa. Sin embargo, la campaña fue un fracaso debido a las diferencias y desacuerdos existentes entre los soberanos andalusíes, según narra ‘Abd Allāh. El emir almorávide se sintió abandonado en la realización del *ḡihād*, lo que le otorgó un pretexto perfecto para la conquista de al-Andalus (‘Abd Allāh, 207; Ibn Abī Zar‘ 1972, 153; Ibn Abī Zar‘ 1964, I 296-297; Lagardère 1998, 3-16; Ayala 2013: 499-537).

Este no es el único testimonio de este tipo que hemos conservado. Más interesante es el *corpus* documental que se incluye en la *rihla* del sevillano Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 1148), terminada en 1101. Encontramos una petición al califa abbasí al-Mustazhir para obtener su reconocimiento a favor de Ibn Tāšufīn como soberano de al-Andalus con los dos títulos antes mencionados (*amīr al-muslimīn* y *nāšir al-dīn*). Contiene también el certificado de reconocimiento por parte del califa con fecha de 1098, además de una serie de cartas de al-Ġazālī (m. 1111) y al-Ṭurṭūšī (m. 1127) a favor del poder del imperio bereber (Levi-Provençal 1955, 265-288; Viguera 1977, 341-374; Lagardère 1985, 91-102; Fierro 2007, 99-120).

La petición de Abū Muḥammad b. al-‘Arabī (m. 1099) a al-Ġazālī para la emisión de una fetua en pro de la ya avanzada intervención de Yūsuf b. Tāšufīn en al-Andalus comienza certificando la fama del emir almorávide,¹⁸ que ya aparece con los títulos de “príncipe de los musulmanes” y “defensor de la religión”, como protector de la fe y realizador de la guerra santa. Es este estatus, por tanto, el que legitima su posición:

Ya conoce el *imām* (al-Ġazālī) lo que se cuenta de la grandeza del emir de los musulmanes y defensor de la religión, Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Tāšufīn, emir de los “dos occidentes”, al-Andalus y el norte de África, como también lo que yo he revelado acerca de su modo de honrar la fe y proteger a los musulmanes. Tiene linaje ḥimyarí y su cabila son los almorávides, que consagrados están a la guerra santa.

Asimismo, la intervención como *muğāhid* del emir almorávide en al-Andalus se debió a la situación de debilidad que se había alcanzado por culpa de los reyes de taifas, quienes agotaron los recursos de los musulmanes, pactaron con los infieles, y permitieron que estos se hicieran con gran parte del territorio:¹⁹

Antes dominaban en al-Andalus, desde que comenzó la guerra civil (*fitna*) en el año 400/1009-1010, unos cuantos sublevados que cayeron sobre el país, sin que las gentes pudieran librarse de ellos [...] pidieron auxilio a los cristianos al creer cada uno que tenían más derechos soberanos que los demás, cuando ya los recursos de los musulmanes estaban agotados; así descubrieron a los cristianos la propia debilidad, y estos conocieron las entradas y salidas del país musulmán, reclamando fortalezas y tomando en guerra muchas de ellas, sin gran dispendio ni dificultad.

Fueron los propios andalusíes quienes llamaron a Ibn Tāšufīn, que cruzó el mar y derrotó, con la ayuda de Dios, a los cristianos: “Los musulmanes que quedaban recurrieron a los almorávides y a voces les pidieron socorro. El emir de los musulmanes acudió al llamamiento, cruzó el mar [...] el cual marchó al occidente de al-Andalus, otorgándole Dios el triunfo, y los cristianos (*kuffār*) enfundaron la espada...”. Tras esto, se revela el motivo de la petición de Abū Muḥammad b. al-‘Arabī: algunos líderes andalusíes se niegan a acompañar en el *ğihād* al bereber porque no es un *imām* de Qurayš ni su representante. Por ello, el ulema sevillano le pide a al-Ġazālī que reconozca a Yūsuf como

¹⁸ La edición de esta carta se encuentra en al-‘Abbādī 1967, 478-480. Existe una traducción en Viguera 1977, 341-374.

¹⁹ Sobre los dictámenes y opiniones de los *fuqahā’* en contra de los reyes de taifas, así como el interés personal que estos juristas podían tener al realizar estas críticas, véase Clément 1997, 100-112.

delegado del califa ‘abbasí. Al-Ġazālī, por supuesto, emitió la fetua que ayudaba a consolidar la posición de Ibn Tāšufīn en al-Andalus y que comentaremos más adelante.²⁰

Si, como hemos visto, en las cartas de ayuda enviadas desde Sevilla –una de las taifas que más se opuso al control de al-Andalus por parte del imperio bereber a partir de Aledo– al líder almorávide, y recogidas por Ibn Simāk, ya se reconocía a Yūsuf como representante de Bagdad, ¿por qué era necesaria esta solicitud de Ibn al-‘Arabī? Es evidente que la epístola de al-Mu‘tamid tuvo que ser redactada *a posteriori*, probablemente en la misma época que el *corpus* documental que aparece en la *rihla* de Ibn al-‘Arabī, momento en el que se está edificando el discurso de legitimación del control almorávide de al-Andalus. De este modo se evidenciaba que los reyes de taifas ya habían, supuestamente, aceptado la supremacía de Yūsuf b. Tāšufīn en el momento de pedirle auxilio.

Asimismo, al-Ġazālī escribió una carta para el propio Yūsuf en la que abundaba en los argumentos de su fetua.²¹ El texto incide en la idea de culpabilidad de los soberanos andalusíes, a quienes llama “reyes rebeldes”,²² por la expansión de la infidelidad, y en la petición de auxilio al emir almorávide, quien habría acudido en defensa del islam como emir-*ġāzī* victorioso. La carta nos informa también de que Ibn al-‘Arabī estaba solicitando a la corte califal de Bagdad un manifiesto en el que se agradeciese la acción del emir almorávide y se le entregasen oficialmente todos los territorios del Occidente islámico. El motivo era sencillo: él había socorrido las fronteras de los musulmanes.²³ Se buscaba la legitimación, una vez más, de las conquistas almorávides con el mismo discurso que en las misivas recogidas por Ibn Simāk.

En la fetua con la que al-Ġazālī respondió a la petición de Abū Muḥammad b. al-‘Arabī, el sabio persa utilizó la aleya C. 49:9 para justificar la lucha del poder legítimo contra otros musulmanes, es decir, de los almorávides, representantes del califato ‘abbasí, contra los reyes de taifas:²⁴ “Si dos grupos de creyentes se combatiesen, imponed la concordia entre ambos. Si uno de ellos persistiese en contra del otro, combatid al que persiste hasta que se incline delante de la Orden de Dios”.

Interpretó al-Ġazālī que “el inclinarse ante la Orden de Dios” suponía el reconocimiento del sultán justo, que es el que mantiene la lealtad al *imām* verdadero y se afilia al califa de Bagdad.²⁵ Es decir, hay que combatir a los emires de al-Andalus hasta que se sometan al poder almorávide, el “sultán justo”. Y estos insumisos a la “Orden de Dios” no son más que rebeldes a la verdad, y deben ser (re)convertidos con la espada, según continuaba el persa. Es la obligación del emir almorávide combatirlos, sobre todo cuando se han aliado con los infieles, transformándose así en enemigos de Dios.²⁶ Llegamos así a una de las claves del texto y de la conceptualización de la guerra que en él se presenta. Los reyes de taifas, al rebelarse contra el poder legítimo –una autoridad derivada del califa ‘abbasí que supuestamente, según las cartas recogidas por Ibn Simāk,

²⁰ Edición en al-‘Abbādī 1967, 481-484; traducción en Viguera 1977: 341-374.

²¹ Edición en *al-Waṭā’iq* 1976, I 205-208. Traducción en Viguera, 1977: 341-374.

²² Sobre la cuestión de la rebelión en el islam y en la ley islámica véase Abou El Fadl 2006.

²³ “Tuve con urgencia que ponerme en camino hacia el Ḥiġāz y le dejé derrochando afanes en su requisitoria de un noble manifiesto emanado de la corte califal, que contuviera palabras de gratitud por las acciones del emir, defensor de la religión, en su socorro de las fronteras musulmanes, y que expresara la entrega de todos los territorios del Magrib a su persona...”.

²⁴ Edición en al-‘Abbādī 1967, 481-484. Traducción en Viguera 1977, 341-374.

²⁵ “Y el inclinarse ante la Orden de Dios supone el reconocimiento del sultán justo, que mantiene su lealtad al *imām* verdadero y que al califato ‘abbasí se afilia”.

²⁶ “Todo rebelde a la verdad, con la espada debe ser convertido a la verdad. El emir y sus gentes tienen que combatir contra aquellos insumisos, especialmente cuando han pedido auxilio a los cristianos politeístas, sus aliados, haciéndose enemigos de Dios”.

ya habían reconocido— y pactar con los cristianos, se han convertido en enemigos de Dios y de la verdad, el islam, y, por tanto, la lucha contra ellos necesariamente queda justificada e, incluso, sacralizada. Más aún, al-Ġazālī establecía que este combate es uno de los mayores méritos que se pueden realizar,²⁷ equiparándolo así a la idea del *ġihād* contra los infieles como beneficio religioso.

El último documento de este *corpus* al que haremos referencia es una carta nuevamente dirigida a Ibn Tāšufīn, en esta ocasión por al-Ṭurtūšī.²⁸ El sabio andalusí afincado en Alejandría expone al almorávide cuál es su deber:

Tienes obligación, pues, de combatir a los infieles (*kuffār*) en aquellas fronteras del islam que tienes cercanas, ya que eres el rey más próximo a ellas, y posees caballos y armas y efectos y máquinas de guerra, ejércitos musulmanes, soldados, todos a tus órdenes. Y lo mismo que tú, todos los guerreros, combatientes, con fuerza y poder, que son vecinos y contiguos tuyos. Y tú estás en trance de dejar perder a aquellos musulmanes, con sus mujeres e hijos, que se encuentran en las fronteras de al-Andalus. ¿Cómo que no imitas a los defensores y guerreros del islam que fueron hasta allí, desde tierras del Ḥiġāz, para conquistarlas y extender en ellas la palabra del islam y el dogma de la unicidad?

Es decir, la principal obligación de Yūsuf como emir es la guerra santa.²⁹ Esta conducción del *ġihād* contra los infieles sería —según parece sugerir al-Ṭurtūšī— una nueva conquista de al-Andalus como la ocurrida siglos atrás, un nuevo *fath* para propagar una vez más la verdadera religión. De este modo, la necesaria lucha contra los enemigos de Dios que avanzan en el territorio andalusí se vuelve a erigir en una justificación para la ocupación almorávide de la península Ibérica.

Como no podía ser de otra manera, al-Ṭurtūšī certifica en su escrito que el emir almorávide estaba cumpliendo con su obligación, algo que por otro lado ya había predicho el Profeta en un hadiz que el de Tortosa “regala” al bereber: “Siempre habrá un grupo de gentes del Magreb que apoyarán la verdad, mientras Dios así lo decida”. Dice el andalusí que hasta Oriente les llegaban noticias de cómo Ibn Tāšufīn llevaba a cabo el precepto divino de la guerra santa, por lo que todos los hombres de religión pedían para el almorávide el auxilio de Dios, para que, mientras este luchaba con las tropas de la tierra, los ulemas pudiesen aportar a la divina causa las huestes celestiales. Tal era el entusiasmo generado por las hazañas de Yūsuf frente a los infieles, que muchos deseaban ir a combatir junto a él y solicitaban a Dios el martirio en su camino.

Otros artefactos culturales: títulos, retos y sueños

Directamente relacionado con la cuestión de la creación y legitimación de la autoridad almorávide está la adopción de los títulos de *amīr al-muslimīn* y de *nāṣir al-dīn* que, como hemos visto, aparecen tanto en las cartas enviadas a Yūsuf b. Tāšufīn por al-Mu‘tamid y su secretario Abū Bakr b. al-Ġadd (Ibn Simāk 1952, 60-61; Ibn Simāk 1979, 45-46), y, el primero de ellos, en el desafío de Alfonso VI al líder bereber (Ibn Simāk 1952, 57; Ibn Simāk 1979, 42). El hecho de que estos títulos aparezcan, como hemos visto, en la petición de Abū Muḥammad b. al-‘Arabī a al-Ġazālī para la emisión de la

²⁷ “Así se cuenta como uno de los méritos mayores el combatir contra ellos, hasta que tornen a la obediencia del emir justo, mantenedor de la obediencia al califato ‘abbasí”.

²⁸ Edición en *al-Waṭā‘iq* 1976, I 210-219. Traducción en Viguera 1977, 341-374.

²⁹ Como vemos, no solo del emir almorávide, sino también de todos aquellos musulmanes capaces de ello. Parece conceptualizar el *ġihād* como un deber individual.

fetua a favor de Yūsuf b. Tāšufīn en al-Andalus significa que en ese momento, a finales del siglo XI, estaban ya en circulación como parte de la estrategia de legitimación. En cambio, no se sabe con seguridad cuándo comenzó el emir almorávide a utilizarlos. Según Ibn Abī Zar‘, fue tras la batalla de Zallāqa cuando se sintió legitimado para tomar el título de *amīr al-muslimīn*, “emir de los musulmanes”, denominación con la que se subordinaba al califa ‘abbasí como su representante en el Occidente islámico (Ibn Abī Zar‘ 1972, 137; Ibn Abī Zar‘ 1964, I 264).³⁰ Sin embargo, Ibn ‘Iḍārī sitúa la adopción del nuevo título antes, concretamente tras la toma de Meknes a mediados de la década de 1070 (Ibn ‘Iḍārī 2009, IV 23). Aunque parece más plausible que fuese tras la victoria en tierras pacenses, triunfo en el que adquirió grandes dosis de autoridad frente al resto de poderes islámicos de la región y también frente a los enemigos infieles, cuando Yūsuf se sintiese lo suficientemente fortalecido como para adoptar el título. A pesar de que esta cuestión indicaría de nuevo que el texto de las cartas recogidas por Ibn Simāk fue reelaborado siguiendo el discurso legitimador almorávide, no tenemos los suficientes datos como para asegurar una u otra postura.

Similar es la cuestión de que al-Mu‘tamid, en su carta de auxilio, llame a Yūsuf “señor de Ḥimyar” (Ibn Simāk 1952, 61; Ibn Simāk 1979, 46). Helena de Felipe, quien ha trabajado directamente sobre esta cuestión, argumenta de forma clara cómo esta adscripción al linaje de Ḥimyar fue una estrategia puesta en marcha por los almorávides para intentar solventar los problemas de autoridad que les causó, al comenzar la ocupación de la península Ibérica, su falta de genealogía árabe (De Felipe 2014, 55-70). Es por ello que Abū Muḥammad b. al-‘Arabī, en su petición a al-Ġazālī, afirmó que varios monarcas taifas no querían seguir a Ibn Tāšufīn debido a que no era un Qurayš, y por este motivo el ulema también relacionó en su texto al emir con Ḥimyar (al-‘Abbādī 1967, 478-480). Habría sido en este contexto, el de la legitimación del control de al-Andalus por parte de los almorávides, en el que se habría puesto en circulación esta vinculación genealógica y, por tanto, el hecho de que aparezca ya mencionada en la carta de al-Mu‘tamid apunta a que el texto conservado por Ibn Simāk es una reelaboración realizada en el círculo almorávide. En el *al-Hulal* aparece también una interesante historia sobre la adscripción a Ḥimyar y el origen de los almorávides en Yemen, que fue claramente elaborado por estos para la legitimación de su poder y autoridad: el antepasado yemení del movimiento norteafricano, el mejor de los reyes de su tiempo, profetizó, antes de tener que huir al Magreb, la llegada de Muḥammad, el sello de los profetas, como bien ponía en los libros que ya habían sido revelados a judíos y cristianos. De hecho, según recoge Ibn Simāk, llegó a componer una poesía sobre ello: “Certifico que Aḥmad es el enviado de Dios, creador de la vida. / Su pueblo, que se llamó en los libros el pueblo de Aḥmad, es el mejor de los pueblos y si mi vida alcanza la suya, seré su visir y su primo (*wazīr la-hu wa ibn ‘am*)” (Ibn Simāk 1952, 24-25; Ibn Simāk 1979, 17-18). Es decir, el discurso llegaba incluso a vincular política y a través del linaje a los almorávides con el Profeta.

Para continuar con esta cuestión de la construcción del discurso de legitimación de los almorávides a través de la elaboración de este intercambio epistolar, centrémonos ahora en el presunto reto de Alfonso VI a Yūsuf b. Tāšufīn. Resulta evidente que este texto es una creación del círculo del emir norteafricano ya que, como veíamos, no hace sino ahondar en sus argumentos legitimadores: lo presenta como “emir de los musulmanes” y le posiciona por encima de los reyes de taifas, que no son más que sus caudillos y que, además, son culpables de la situación trágica de al-Andalus. Por otro lado, si Yūsuf sale victorioso en la contienda contra el castellano, este le asegura que tendrá vía libre para hacerse con todos los dominios (Ibn Simāk 1952, 57-58; Ibn Simāk

³⁰ Sobre la batalla de Zallāqa véase Lagardère 1989b.

1979, 42-43). Este desafío ficticio no estaría sino agrandando aún más el prestigio obtenido en el triunfo de Zallāqa, ya que esta batalla sería una evidencia del favor divino ante la insolencia del infiel. El califa almohade al-Manṣūr utilizó (y creó) la misma estrategia de legitimación al divulgar un supuesta misiva en la que Alfonso VIII le habría retado antes de la victoria musulmana de Alarcos y que recoge Ibn al-Aṭīr (2009, 2606-2607; 2010, III 19-21).³¹ Curiosamente, este reto sigue el mismo esquema que el de Alfonso VI: certifica que el almohade es el verdadero emir y que los líderes andalusíes se encuentran en un estado de debilidad; afirma que sabe que Dios obliga a los musulmanes a luchar contra sus enemigos en una desventaja de diez a uno, y asegura que si al-Manṣūr no quiere cruzar el Estrecho para luchar, él lo hará si se le entregan los barcos necesarios. Asimismo, el califa unitario habría contestado con la aleya C. 27: 36, el mismo versículo con el que, según al-Ḥalabī, Yūsuf b. Tāšufīn habría contestado a Alfonso VI (Al-Ḥalabī 1880, 4). Esto nos lleva a pensar que, a pesar de lo establecido por Benaboud y McKay (Benaboud y McKay 1978, 233-238),³² la versión de al-Ḥalabī es en realidad una copia del reto de Alfonso VIII, atribuido erróneamente a Alfonso VI por el autor oriental. El hecho de que el sirio utilice la expresión “emir de la fe hanīfī (*amīr al-milla al-ḥanīfiyya*)” para referirse a Yūsuf, igual que hacen Ibn al-Aṭīr e Ibn Abī Zar‘ en su versión sobre el desafío previo a Alarcos (Ibn Abī Zar‘ 1964, II 432-433; Ibn Abī Zar‘ 1972, 220-221), confirma esta idea. Asimismo, la utilización del término *ḥanīf* encaja más en el proyecto ideológico almohade de recuperación de la fe original, de restauración de la verdadera religión.³³

Asimismo, la cuestión presuntamente enunciada por Alfonso VI de que Dios había ordenado a los musulmanes la lucha de cada uno de ellos contra diez infieles es un buen ejemplo de este mecanismo de legitimación que incrementa el prestigio y la importancia de la batalla a través del reto del rey cristiano. Al igual que es habitual en la crónica, tanto islámica como cristiana, a exagerar el número de enemigos derrotados en una batalla, este recurso desempeña la misma función: elevar el estatus e importancia de la victoria señalando que el ejército infiel estaba en aplastante superioridad numérica. El rey cristiano estaría haciendo referencia al versículo coránico 8: 65,³⁴ según el cual veinte musulmanes podrían vencer a doscientos politeístas, y cien a mil. Sin embargo, todas las escuelas jurídicas, a excepción de la *zāhirī*,³⁵ creían que el siguiente versículo, el C. 8: 66,³⁶ abrogaba el anterior y establecía la relación en dos contra uno. Los almorávides, fieles defensores de la doctrina malikí, seguirían pues esta última interpretación (Al-Qayrawānī 1993, 287 y ss.). Sin embargo, al estar la cuestión puesta en boca de Alfonso

³¹ Es curioso observar cómo en el lado cristiano también se habría puesto en marcha una estrategia similar antes de la batalla de Las Navas de Tolosa, posiblemente como mecanismo de exhortación a la guerra santa: el famoso desafío del “miramamolín”. Véase Alvira 1997, 463-490.

³² Gran parte de su argumentación a favor de la veracidad del reto de Alfonso VI se basaba en la existencia de la versión de al-Ḥalabī. La otra evidencia que probaba, a ojos de Benaboud y McKay, la autenticidad de todas estas misivas, era toda la información correcta que en ellas se incluía, algo que difícilmente podría haber incluido un falsificador alejado en el tiempo. Evidentemente, estaban suponiendo que, de ser falsas, las cartas se habrían creado en época de Ibn Simāk. Sin embargo, proponiendo que la reelaboración interesada de los documentos se haya realizado en ambiente almorávide, es decir, en el contexto mismo en el que se desarrollaron las noticias de las epístolas, la inclusión de numerosa información veraz deja de ser algo extraño.

³³ Sobre esta cuestión véase Fierro 2001, 107-124; Fierro 2005: 895-935; Albarrán 2017b, 279-306.

³⁴ “¡Profeta! ¡Anima a los creyentes al combate! Si hay entre vosotros veinte hombres tenaces, vencerán a doscientos. Y si cien, vencerán a mil infieles, pues estos son gente que no comprende”.

³⁵ O al menos de Ibn Ḥazm, su máximo exponente. Véase Ibn Ḥazm 2003, V 342-345. Véase también Arnaldez, 445-459. Sobre el pensamiento de Ibn Ḥazm y su vida véase Adang, Fierro y Schmidtke 2013.

³⁶ “Ahora, Dios os ha aliviado. Sabe que sois débiles. Si hay entre vosotros cien hombres tenaces, vencerán a doscientos. Y si mil, vencerán a dos mil, con permiso de Dios. Dios está con los tenaces”.

VI y no de ellos mismos, se podían permitir la licencia de hacer referencia al primero de los versículos, el C. 8: 65, donde no solo eran capaces de derrotar al infiel en una proporción de diez a uno, sino que además no eran tachados de débiles como en la aleya 8: 66. De ese modo, la victoria sería heroica y, además, se equipararía a la batalla profética de Badr,³⁷ momento para el cual estaría activa la primera de las aleyas (Al-Qurṭubī 2005-2013, IV 248-249).

El supuesto reto de Alfonso VI hay que ponerlo también en conexión con un sueño, recogido en el *al-Hulal*, que el rey cristiano habría tenido antes de Zallāqa y que es, una vez más, de clara elaboración almorávide. Una noche –narra Ibn Simāk– el monarca castellano vio en sueños que montaba un elefante y que llevaba al costado un tambor que tocaba. Despertó entonces sobresaltado y consultó a obispos y rabinos, quienes le dijeron que significaba que iba a vencer a Yūsuf b. Tāšufin en la contienda que se avecinaba. Creyendo que estaban en lo falso, Alfonso acudió a un sabio alfaquí que le respondió lo siguiente:

Sabed que lo derrotarán los musulmanes con una vergonzosa derrota y que saldrá de ella fugitivo con un número pequeño de compañeros. La demostración de ello está en el libro de Dios glorioso cuando dice: “No ves lo que hizo tu señor con los compañeros del elefante... ¿No cambió su artificio en engaño y envió contra ellos una bandada de pájaros, que los apedreaban con piedras de arcilla (C. 105: 1-3)?” Con él se refiere el Creador a Abraha, el abisinio. En cuanto al tambor, que golpeaba, es la palabra divina: “Si se toca el tambor, será entonces un día duro para los infieles, no suave (C. 74: 8-10)” (Ibn Simāk 1952, 67 y ss.; Messier 1991, 15-29).

Es decir, se introduce el elemento providencialista en la victoria de Zallāqa: Dios mismo había predicho a través de este sueño –estos son entendidos por la tradición islámica como una forma de profecía (Sirriyeh 2018, 60-63; Green 2003, 287-313; Hermansen 2001, 73-92)³⁸– la victoria de los almorávides, que además era equiparada al “día del Elefante”,³⁹ enfrentamiento en el que los mequíes derrotaron a los cristianos yemeníes gracias a la intervención divina en forma de pájaros que arrojaban piedras. El triunfo almorávide, por tanto, había sido previsto por Allāh y se iba a producir a través de su auxilio, lo que sacralizaba aún más la contienda. Por otro lado, el hecho de que fuera un alfaquí, y no un obispo o un rabino, quien interpretó correctamente el sueño, no hacía más que destacar la superioridad del islam frente a las otras religiones. Al igual que en el diálogo ficticio creado por las epístolas, los almorávides se apropiaban nuevamente de la autonomía y albedrío de Alfonso VI, esta vez a través de un sueño, para construir su propio discurso de legitimación. Aunque lo habitual es que los sueños premonitorios los tuviesen creyentes –de hecho estas visiones se consideraban una señal de la piedad del soñador (Sirriyeh 2018, 1-4; Green 2003, 287-313)–, no es esta la primera vez que en la historia

³⁷ Sobre este episodio, la primera de las grandes victorias de Muḥammad contra los paganos de La Meca, véase Ibn Ishāq/Ibn Hišām 1955, 289 y ss. y Al-Wāqidī 2011, 11 y ss.

³⁸ No debemos subestimar el poder discursivo de un recurso como el de la visión onírica, de tremenda importancia en la tradición musulmana. Se han encontrado decenas de manuales de interpretación de sueños en el periodo islámico clásico (Lamoreaux 2002, 3-4, 175-181), y una obra del siglo X escrita por al-Ḥasan al-Ḥallāl incluía biografías de al menos 7500 intérpretes de sueños (Sirriyeh 2018, 105).

³⁹ Sobre este episodio véase Ibn Ishāq/Ibn Hišām 1955, 21 y ss. Curiosamente el elefante que transportaban los yemeníes y que finalmente, al negarse a combatir, fue clave en la victoria mequí, se llamaba Maḥmūd, uno de los nombres del Profeta. Asimismo, los obispos y rabinos habían identificado al elefante del sueño de Alfonso VI con Yūsuf b. Tāšufin. ¿Sería esta una forma indirecta de vincular al emir almorávide con el Profeta? Ya vimos cómo ocurría algo similar al presentar a Yūsuf como lluvia de misericordia.

del islam un infiel tenía un sueño con el que podía predecir su derrota. Antes de la batalla de Badr, ‘Ātika b. ‘Abd al-Muṭṭalib avisó a los qurayšies de que había tenido un sueño que, a su entender, significaba que iban a caer derrotados en breve frente a Muḥammad (Ibn Ishāq/Ibn Hišām 1955, 290). Pocos días después tendría lugar la victoria musulmana más importante de la historia sagrada del islam. Por tanto, al igual que en Badr, Dios predijo el triunfo de Yūsuf a través del enemigo. Se creaba así un paralelismo entre el emir almorávide y el Profeta que funcionaba como un potente discurso legitimador y, supuestamente, era el rey castellano quien lo había vehiculado.

Si antes veíamos cómo el presunto desafío de Alfonso VI era igual que el lanzado por Alfonso VIII al soberano almohade, es curioso observar cómo antes de la batalla de Alarcos también hubo un sueño que predijo la victoria islámica. Ibn Abī Zar‘ narra que el califa al-Manṣūr tuvo una visión onírica justo antes de la contienda de Alarcos, en la que un caballero, identificado como un ángel, que montaba un caballo blanco y que portaba un estandarte verde, anunció al líder unitario su inminente triunfo por la gracia de Dios (Ibn Abī Zar‘ 1964, II 438; Ibn Abī Zar‘ 1972, 224-225; Albarrán, *en prensa*). Asimismo, y al igual que en el caso del sueño previo a Zallāqa, esta narración se basa, sin duda, en lugares de memoria como la victoria del Profeta en la misma batalla de Badr y la presencia de ángeles en ella. En esta contienda de los primeros días del islam, los musulmanes no cargaron solos frente a sus enemigos, ya que Dios les había prometido (C. 8: 9 y 12) la ayuda de los ángeles (Ibn Ishāq/Ibn Hišām 1955, 289 y ss.; Al-Wāqidī 2011, 11 y ss.).

Todo este discurso de legitimación de la acción almorávide en al-Andalus desarrollado a través del intercambio epistolar entre las tres comunidades en liza (cristianos, almorávides y andalusíes) y del sueño de Alfonso VI, se completa con otro suceso acaecido justo antes de la batalla de Zallāqa. Tras acampar en el lugar donde se produciría la contienda, Yūsuf envió al monarca cristiano una nueva misiva en la que, con arreglo a lo prescrito en la *Sunna*, le proponía convertirse al islam, pagar la *ḡizya* o prepararse para la guerra (Ibn Simāk 1952, 70; Ibn Simāk 1979, 53). Este recurso fue uno de los primeros en ritualizarse dentro del discurso de guerra santa. Ya en las primeras biografías del Profeta, como la de Ibn Ishāq o la de al-Wāqidī, aparece esta idea. En la expedición de Mu’ta, por ejemplo, Muḥammad dejó claro a sus guerreros que primero debían invitar al islam a sus enemigos o a pagar la *ḡizya*, y que solo si denegaban ambas opciones podían atacarles (Ibn Ishāq/Ibn Hišām 1955, 531 y ss.; Al-Wāqidī 2011, 372 y ss.).⁴⁰ Este fenómeno se repite en los relatos sobre las conquistas de Siria o Persia, incluyendo estos últimos, por ejemplo, detalladas conversaciones entre los generales musulmanes y los persas donde se presenta al islam como la religión de la espiritualidad y salvación (Al-Ṭabarī 1992, 122 y ss.; Al-Ṭabarī 1993, 87 y ss.; Kennedy 2007, 90 y 123; Afsaruddin 2007, 64 y ss; Cook 2014, 169; Shoshan 2016, 68 y ss.). Asimismo, esta propuesta de conversión y paz previa a desatar la batalla se transformó en una obligación basada en la aleya C. 9: 29 (Cook 2005, 19 y ss.; Booney 2004, 76 y ss.).⁴¹ Este deber era, además, aceptado por la escuela malikí, a la que seguían los almorávides.⁴² De este

⁴⁰ Esta idea, de hecho, se puede trazar ya en el Antiguo Testamento: “Cuando te acerques a una ciudad para combatirla, le intimarás la paz/Y si respondiere: Paz, y te abriere, todo el pueblo que en ella fuere hallado te será tributario, y te servirá/Mas si no hiciere paz contigo, y emprendiere guerra contigo, entonces la sitiarás” (Dt. 20: 10-12).

⁴¹ “Combatid a aquellos que, habiéndoles dado el libro no creen en Dios ni en el día final ni prohíben lo que han prohibido Dios y su Profeta, ni practican la religión verdadera, hasta que por su mano entreguen las parias humillándose”.

⁴² “Nosotros (los malikíes) preferimos que no se libre batalla contra el enemigo hasta que no se le invite a la religión de Allāh, a no ser que se adelante a atacarnos. Entonces, que se hagan musulmanes o que paguen la *ḡizya*; si no, se les hará la guerra. Se aceptará de ellos la *ḡizya* si se encuentran en un territorio que esté

modo, y nuevamente a través de una carta, la victoria que iba a obtener el emir almorávide se hacía “con arreglo a la *Sunna* (*‘alā muqtaḍā al-sunna*)”, como dice Ibn Simāk, y sus acciones quedaban así plenamente legitimadas y justificadas (Ibn Simāk 1952, 70; Ibn Simāk 1979, 53). Más aún, Yūsuf habría cumplido así con uno de los requisitos de todo buen emir que, pasados los años, al-Ṭurṭūšī le enunciaría en la epístola que le envió para consolidar su dominio en al-Andalus: hacer la guerra santa a los enemigos de Dios como dictaba la aleya 9: 29, es decir, si estos rehusaban a convertirse al islam o a pagar el tributo (*al-Waṭā’iq* 1976, I 210-219). Como vemos, todas estas misivas encajan perfectamente en el discurso que legitimaba la autoridad almorávide sobre el territorio andalusí. La respuesta que Alfonso VI dio a la invitación al islam de Ibn Tāšufīn sigue también esta línea: “¡Una carta como esta es la que me dirige a mí, cuando yo y mi padre cobramos los tributos de la gente de su religión, desde hace ochenta años!” (Ibn Simāk 1952, 70; Ibn Simāk 1979, 53). Es decir, recuerda que los almorávides estaban allí para acabar con una situación de injusticia, el pago de impuesto al infiel, de la que eran culpables los taifas, cuyo poder quedaba por tanto deslegitimado.

Cartas, diálogos imaginados, el valor del testimonio y la legitimación

Hemos visto, por tanto, cómo los almorávides, a la hora de justificar su dominio sobre al-Andalus, construyeron un discurso que se sustentaba, entre otras cosas, en el intercambio epistolar que hemos analizado, así como en otros artefactos culturales como el sueño de Alfonso VI. Aunque, sin duda, existió comunicación entre las diferentes comunidades implicadas (cristianos, almorávides y andalusíes) y, por tanto, la base de estas cartas es real, los textos que hemos conservado son inequívocamente de elaboración almorávide. El discurso que presentan encaja sin fisuras en los intereses de la dinastía bereber, legitimando su política en al-Andalus. Asimismo, el hecho de que el autor del *al-Hulal* recogiese casi toda su información sobre los almorávides de fuentes cercanas al propio imperio norteafricano, como la crónica de Ibn al-Ṣayrafī, sugiere que fue el propio entorno de Yūsuf b. Tāšufīn quien puso en circulación estos materiales una vez iniciada la ocupación del territorio andalusí. Se enmarcarían, por tanto, en el mismo contexto que las epístolas que se recogen en el *corpus* documental que aparece en la *riḥla* de Ibn al-‘Arabī, momento en el que se está edificando el discurso de legitimación del control almorávide de al-Andalus.

La pregunta que debemos responder ahora es por qué los almorávides utilizaron, entre otras cosas, un intercambio epistolar para construir y presentar su discurso de legitimación. Es decir, qué aportaba este diálogo a la línea de argumentación.

Las cartas, como elemento de mediación cultural, servían como herramienta de comunicación donde, en un marco preestablecido de contacto y con unas reglas determinadas (las que las propias misivas imponen), se superaban las barreras entre las diferentes comunidades. Eran un importante elemento de intercambio y negociación de ideas entre las diferentes comunidades políticas y religiosas. Por ello, a través de este artefacto cultural capaz de poner en marcha un marco de interacción único, los almorávides crearon un diálogo ficticio con las comunidades que competían con ellos por el poder en al-Andalus, apropiándose de su voz y poniéndola a su servicio. Sus enemigos pasaban así a legitimar la acción del imperio bereber en al-Andalus, lo que constituía un potente discurso de autoridad. Asimismo, eran las pretendidas palabras de los cristianos y andalusíes, y no las suyas propias, las que moldeaban la identidad de los almorávides como salvadores de al-Andalus, conductores del *ḡihād*, piadosos musulmanes y, en

bajo nuestra jurisdicción. Si están lejos de nuestra jurisdicción, no se aceptará de ellos la *ḡizya* a no ser que emigren a nuestro territorio. Si no lo hacen, se les atacará” (Al-Qayrawānī 1993, 287 y ss.).

definitiva, legítimos soberanos de los territorios andalusíes. Es evidente –decía Alfonso VI a Yūsuf b. Tāšufīn– que eres el emir de los musulmanes.

Además, las epístolas añadían el valor del testimonio, es decir, la importancia del documento como testigo de un hecho histórico. Servían así para fortalecer el discurso, sumándole unas fuentes en las que apoyarse. Si estas, además, incluían la voz del “otro”, la argumentación era mucho más efectiva.

En este sentido, frente a la perspectiva tradicional de una sociedad sin documentos, en los últimos años se viene afirmando que el mundo islámico medieval, desde un periodo temprano, creó una gran cantidad de documentos con un importante valor legal, político y social. Las cartas, sin duda, formaron parte de este *corpus* (Sijpesteijn, 163-186; Manzano, 118-137). Los documentos podían, además, convertirse en portadores de soberanía política (El-Leithy, 389-434), como ocurrió en el caso de nuestras epístolas, transformadas en testimonios de la legitimidad del dominio almorávide sobre al-Andalus. De este modo, las cartas, a través del marco de interacción ficticio que crearon, sirvieron para negociar, con las otras comunidades político-religiosas en liza (cristianos y andalusíes), los límites de la construcción ideológica almorávide y de su autoridad sobre el territorio andalusí.

Obras citadas

- Al-‘Abbādī, Ahmad Muhtar. *Dirāsāt fī ta’rīḥ al-Magrib wa al-Andalus*. Alejandría: Mu’asasat šabāb al-ŷāmi‘a, 1967.
- ‘Abd Allāh. Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez trads. *El siglo XI en la persona. Las “Memorias” de ‘Abd Allāh, último rey Zīrī de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*. Madrid: Alianza, 1980.
- Abdel Haleem, Muhammad y Badawi, El Said M. *Arabic-English. Dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden: Brill, 2008.
- Abou El Fadl, Khaled. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Adang, Camilla, Fierro, Maribel, y Schmidtke, Sabine, eds. *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Leiden: Brill, 2013.
- Afsaruddin, Asma. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Albarrán, Javier. “De la conversión y expulsión al mercenariado: la ideología en torno a los cristianos en las crónicas almohades.” En Carlos Estepa y María Antonia Carmona eds. *La Península Ibérica en tiempos de Las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2014. 79-91.
- *El sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)*. Madrid: La Ergástula, 2017.
- “Ruptura, memoria y guerra santa: una lectura del yihad almohade.” En Raquel Torres Jiménez y Francisco Ruiz Gómez eds. *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (ss. XII-XV)*. Madrid: Sílex, 2017. 279-306.
- “De ángeles, tumbas, ŷinns y talismanes: el ŷihād y el proceso de santificación del califa almohade Ya‘qūb al-Manšūr.” En Carlos de Ayala y Santiago Palacios eds. *Hombres de religión y guerra. Cruzada y Guerra Santa en la Edad Media peninsular (siglos X-XV)*, Sílex, Madrid. En prensa.
- Alvira, Martín. “El ‘Desafío del Miramamolín’ antes de la batalla de Las Navas de Tolosa (1212). Fuentes, datación y posibles orígenes.” *Al-Qantara* 18/2 (1997): 463-490.
- Arnaldez, Roger. “La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue.” En *Études d’Orientalism dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris: Masionneuve and Larose, 1962. Vol. II 445-459.
- Ayala, Carlos de. “En los orígenes del cruzadismo peninsular: el reinado de Alfonso VI (1065-1109).” *Imago Temporis. Medium Aevum* 7 (2013): 499-537.
- Ayala, Carlos de. “Ferdinand III, the Imperial Idea and the Crusade.” En *San Fernando (1217-52) and His Age*. Leiden: Brill. En prensa.
- Barkai, Ron. “Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas.” En Horacio Santiago-Otero ed. *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale*. Turnhout: Brepols, 1994. 1-27.
- Barton, Simon, “Traitors to faith? Christian mercenaries in al-Andalus, c. 1100-1300.” En Roger Collins y Anthony Goodman eds. *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002. 23-45.
- Benaboud, M’hammad, y McKay, Angus. “Alfonso VI of Leon and Castile, al-Imbrāṭūr dhū-l-Millatayn.” *Bulletin of Hispanic Studies* 56 (1979): 95-102.
- “Authenticity of Alfonso VI’s letter to Yusuf b. Tasufin.” *Al-Andalus* 43 (1978): 233-238.

- Bennison, Amira. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practices*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Booney, Richard. *Jihad. From Qur'an to bin Laden*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bosch, Jacinto. "A propósito de una misión cristiana a la Corte de al-Muqtadir Ibn Hūd." *Tamuda* 2 (1954): 97-105.
- *Los Almorávides*. Tetuán: Editora Marroquí, 1956.
- Bronisch, Alexander P. *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- Cenival, Pierre de. "L'église chretienne de Marrakech au XIII^e siècle." *Hespéris* 7 (1927): 69-83.
- Clément, François. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve-XIe siècle) - L'imam fictif*. París: Harmattan, 1997.
- Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230), III (1073-1109)*. Marta Herrero ed. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1988.
- Cook, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Cook, Michael. "Ghazw." En *Encyclopaedia of Islam, III* [en línea] http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ghazw-COM_27455.
- Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Courtois, Christian. "Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au xie siècle." *Revue historique* 195 (1945): 97-122.
- Cowdrey, Herbert E. J. *The register of Pope Gregory VII, 1073-1085*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Cutler, Allan. "Who was the 'Monk of France' and When Did He Write? A Note on D. M. Dunlop's 'A Christian Mission to Muslim Spain in the 11th Century'." *Al-Andalus* 28 (1963): 249-269.
- De Epalza, Mikel. "Notes pour une histoire de polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman." *Arabica* 18 (1971): 99-106.
- De Felipe, Helena. "Berber Leadership and Genealogical Legitimacy: The Almoravid Case." En Helena de Felipe y Sarah B. Savant eds. *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2014: 55-70.
- De Mas Latrie, Louis. *Traité de paix et de commerce : et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*. París: H. Plon, 1866-1872.
- Donner, Fred. "Arabic *Fath* as 'Conquest' and its Origin in Islamic Tradition." *Al-'Uşūr al-Wuṣṭā*, 24 (2016): 1-14.
- Dunlop, Douglas M. "A Christian Mission to Muslim Spain in the 11th Century." *Al-Andalus* 17 (1952): 259-310.
- El-Leithy, Tamer. "Living Documents, Dying Archives: Towards a Historical Anthropology of Medieval Arabic Archives." *Al-Qantara* 32/2 (2011): 389-434.
- Fierro, Maribel. "Christian success and Muslim fear in Andalusî writings during the Almoravid and Almohad periods." *Israel Oriental Studies* 17 (1997): 155-178.

- “Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus: l’élaboration de la légitimité almohade.” En Mercedes García-Arenal coord. *Mahdisme et Millénarisme en Islam*. Aix-en-Provence: Edisud, 2001. 107-124.
- “Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades.” En Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina eds. *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC, 2005. II 895-935.
- “Entre el Magreb y al-Andalus: La autoridad política y religiosa en época almorávide.” En Flocel Sabaté ed. *Balaguer, 1105: Cruilla de civilitzacions*. Lérida: Pages editors, 2007. 99-120.
- García Sanjuán, Alejandro, “Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII.” En Manuel González Jiménez e Isabel Montes Romero-Camacho eds. *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV*. Sevilla-Cádiz: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2006. 435-447.
- “Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII).” *Clio & Crimen* 6 (2009): 243-277.
- “La noción de *fath* en las fuentes árabes andalusíes y magrebíes (siglos VIII al XIII).” En Carlos de Ayala, Patrick Henriët, y Santiago Palacios eds. *Orígenes y desarrollo de la Guerra Santa en la Península Ibérica: palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez. 31-50.
- Garulo, Teresa. *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid: Hiperión, 1998.
- Green, Nile. “The religious and cultural role of dreams and visions in Islam.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 13/3 (2003): 287-313.
- Al-Ḥalabī. *Kitāb ḥusn al-tawassul ilā šinā‘at al-tarassul*. El Cairo, 1880.
- Hermansen, Marcia. “Dreams and Dreaming in Islam.” En Kelly Bulkeley ed. *Dreams: A Reader on Religious, cultural and Psychological Dimensions of Dreaming*. Nueva York y Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2001. 73-92.
- Ibn Abī Zar‘. *Kitāb al-anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās fī aḥbār mulūk al-Mağrib wa-ta’rīḥ madīnat Fās*. Rabat: Dār al-Manšūr, 1972.
- Ambrosio Huici trad. *Rawḍ al-qirtās*. Valencia: Anubar, 1964.
- Ibn al-Aṭīr. Muḥammad al-‘Arab ed. *Al-Kāmil fī al-ta’rīḥ*. Beirut: al-Maktaba al-‘aṣriyya, 2009.
- Donald S. Richards trad. *The Chronicle of Ibn Al-Athir for the Crusading Period from Al-Kamil Fi'l-tarikh*. Aldershot: Ashgate, 2010.
- Ibn Bassām. Iḥsān ‘Abbās ed. *Al-Daḥīra fī maḥāsin ahl al-ğazīra*. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1979.
- Ibn Ḥazm. ‘Abd al-Ğaffāq S. al-Bandārī ed. *Kitāb al-muḥallā bi-al-ātār*. Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn ‘Idārī. George S. Colin y Évariste Lévi-Provençal eds. *Al-Bayān al-Muğrib fī aḥbār al-Andalus wa al-Mağrib*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
- Ibn Ishāq/Ibn Hišām. Alfred Guillaume trad. *Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- Ibn al-Kardabūs. Ahmad Mujtar al-‘Abbādī ed. *Kitāb al-Iktifā’ fī aḥbār al-ḥulafā’*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1971.
- Felipe Maíllo trad. *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifā’)*. Madrid: Akal, 1986.
- Ibn Simāk. Ambrosio Huici trad. *Al-Ḥulal al-Mawšīyya*. Tetuán: Instituto General Franco de estudios e investigación Hispano-Árabe, 1952.
- ‘Abd al-Qādir Zamāma ed. *Al-Ḥulal al-Mawšīyya*. Casablanca: Dār al-Rašād al-Ḥadīta, 1979.

- Kassis, Hanna. "Muslim Revival in Spain in the fifth/eleventh Century. Causes and Ramifications." *Der Islam* 67/1 (1990): 78-110.
- Kedar, Benjamin. *Crusade and Mission: European Approaches Towards the Muslims*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Kennedy, Hugh. *Las grandes conquistas árabes*, Barcelona: Crítica, 2007.
- Lagardère, Vincent. "Abū Bakr b. al-‘Arabī, grand cadí de Séville." *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 40 (1985): 91-102.
- *Les Almoravides jusqu'au règne de Jusuf B. Tasfīn, 1039-1106*. París: L'Harmattan, 1989.
- *Le vendredi de Zallaqa, 23 octobre 1086*. París: L'Harmattan, 1989b.
- "Évolution de la notion de djihad à l'époque almoravide (1039-1147)." *Cahiers de Civilisation Médiévale* 161 (1998): 3-16.
- *Les Almoravides: le djihad andalou (1106-1143)*. París: L'Harmattan, 1998b.
- Laliena, Carlos, y Sénac, Phillipe. *1064, Barbastro. Guerre sainte et djihād en Espagne*. París: Gallimard, 2018.
- Lamoreaux, John C. *The Early Muslim Tradition on Dream Interpretation*. Albany: SUNY Press, 2002.
- Levi-Provençal, Évariste. "La titre souverain des Almoravides et su légitimation pour le califat 'abbaaside." *Arabica* 2 (1955): 265-288.
- Lirola, Pilar. *Al-Mu'tamid y los Abadíes*. Sevilla: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011.
- Maíllo, Felipe. *De historiografía árabe*. Madrid: Abada, 2008.
- Mansilla, Demetrio, *La documentación pontificia hasta Inocencio III, 965-2016*. Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955.
- Manzano, Eduardo. "Why Did Islamic Medieval Institutions Become so Different from Western Medieval Institutions?" *Medieval Worlds* 1 (2015): 118-137.
- Marín, Manuela. "Crusaders in the Muslim West: the view of Arab writers." *The Maghreb Review* 17 (1992): 95-102.
- Messier, Ronald. "The Almoravids and Holy War." En Hadia Dajani-Shakeel y Ronald Messier eds. *Jihad and its Times*. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, 1991. 15-29.
- *The Almoravids and the Meanings of Jihad*. Santa Bárbara: Praeger, 2010.
- Morabia, Alfred. *Le Ġihād dans l'islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au xiiiè siècle*. París: Albin Michel, 1993.
- Al-Qayrawānī. *Al-Risāla li-Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Al-Qurtubī. Zakaria Maza Abu Mubarak trad. *Al-ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān. Compendio del Tafsir del Corán "Al-Qurtubi"*. Granada: Cdad. Musulmana Española, 2005-2013.
- Reilly, Bernard F. *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1989.
- Rodríguez García, José Manuel. *Ideología cruzada en el siglo XIII. Una visión desde la Castilla de Alfonso X*. El Puerto de Santa María: Cátedra Alfonso X el Sabio-Universidad de Sevilla, 2014.
- Roger Idris, Hady. "Los aftasides de Badajoz." *Al-Andalus* 30 (1965): 277-290.
- Savvides, Alexios. "Notes on the ghazi warriors of the Muslim faith in the Middle Ages." *Journal of Oriental and African Studies* 11 (2003): 211-214.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

- Shoshan, Boaz. *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests. Folklore, Tribal Lore, Holy War*. Londres: Routledge, 2016.
- Sijpesteijn, Petra M. "The Archival Mind in Early Islamic Egypt: Two Arabic Papyri." En: Petra M. Sijpesteijn, Lennart Sundelin, Sofia Torallas Tovar y Amalia Zomeño eds. *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*. Leiden: Brill, 2007. 163-186.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Dreams and Visions in the World of Islam*. Londres: I. B. Tauris, 2018.
- Al-Sulamī. Niall Christie ed. y trad. *The Book of the Jihād of 'Alī ibn Ṭāhir al-Sulamī (d. 1106): Text, Translation and Commentary*. Aldershot: Ashgate, 2015.
- Al-Ṭabarī. Yohanan Friedmann trad. *The History of al-Tabari vol. 12: The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*. Albany: SUNY Press, 1992.
- Khalid Y. Blankinship trad. *The History of al-Tabari vol. 11: The Challenge to the Empires*. Albany: SUNY Press, 1993.
- Terrón Albarrán, Manuel. *Extremadura musulmana. Badajoz 713-1248*. Badajoz: Tecnigraf, 1991.
- Tisserant, Eugène, y Wiet, Gaston. "Une lettre de l'almohade Murtaḍā au Pape Innocent IV." *Hespéris* 6 (1926): 27-53.
- Turki, Abdel Magid. "La lettre du 'Moine de France' à al-Muqtadir Billah, roi de Saragosse, et la reponse d'al-Bayi, le faqih andalou." *Al-Andalus* 31 (1966): 73-153.
- Viguera, María Jesús. "Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūshī al soberano almorávide Yūsuf b. Tāšufīn." *Al-Andalus* 47 (1977): 341-374.
- Waardenburg, Jean Jacques. "The medieval period. 650-1500." En Jean Jacques Waardenburg ed. *Muslim perceptions of other religions: a historical survey*. Nueva York: Oxford University Press, 1999. 18-69.
- Al-Wāqidī. Rizwi Faizer ed. y trad. *The Life of Muḥammad. Kitāb al-magāzī*. Londres: Routledge, 2011.
- Al-Waṭā'iq. Maḡmū'āt dawriyya tuṣdiru-hā mudīriyyat al-waṭā'iq al-malikiyya*, Rabat: Maṭba'a al-Malikiyya, 1976.