
La religión en el campo de batalla: ritualidad, creencias y espacios sagrados en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492)

ESTUDIOS
DE HISTORIA
DE ESPAÑA

Religion in the battlefield: Ritual, eliefs and sacred places in the Nasrid Emirate of Granada (1232-1492)

Religio no campo batalha: Ritualidade, rencas e espacios sagrados no Emirado Nacérída de Granada (1232-1492)

 Javier Villaverde Moreno*
Universidad Rey Juan Carlos, España
javier.villaverde@urjc.es

Estudios de Historia de España

vol. 26, núm. 2, p. 119 - 142, 2024
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina
ISSN: 0328-0284
ISSN-E: 2469-0961
iheuca@uca.edu.ar

Recepción: 23 noviembre 2023
Revisado: 18 marzo 2024
Aprobación: 25 abril 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p119-142>

Resumen: La religión islámica en al-Andalus nazarí (1232-1492) es uno de los componentes fundamentales de la identidad, la cultura y la ideología de una sociedad replegada y amenazada por varios frentes. La desaparición de los imperios norteafricanos entre los siglos XI y XIII da paso un periodo de férrea resistencia que protagoniza el Emirato Nazarí de Granada. En ese marco particular, las diferencias con el enemigo infiel se subrayan por medio de la religión. El clima de eferescencia cultural, religiosa y espiritual encuentra en el yihad a una de las prácticas más genuinas y reafirmadoras de la identidad islámica durante el periodo nazarí. En este trabajo, observaremos los diferentes vértices de sacralidad que caracterizaron las creencias, prácticas y rituales de la lucha contra el infiel en el último estado andalusí. Para ello, realizamos el análisis de fuentes árabes del periodo nazarí (siglos XIII-XV) con especial atención a los episodios bélicos narrados y los tratados jurídicos de yihad.

Palabras clave: Yihad, hierofanía, sacralidad, al-Andalus, Nazaríes.

Abstract: The Islamic religion in Nasrid Kingdom (1232-1492) is one of the fundamental components of the identity, the culture and the ideology of a society withdrawn and threatened by several fronts. The demise of the North African empires between the 11th and 13th centuries gave way to a period of fierce resistance led by the Nasrid Emirate of Granada. In this context, the differences with the infidel enemy were underlined by religion. The climate of cultural, religious, and spiritual effervescence finds in the jihad one of the most genuine and reaffirming practices of the Islamic

Notas de autor

* Profesor e investigador del Área de Historia Medieval, Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos. Miembro del Grupo de Investigación consolidado Identidad y Territorio en la Edad Media. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6976-5003>. E-mail: javier.villaverde@urjc.es

identity during the Nasrid period. In this work, we will observe the different vertices of sacredness that characterized the beliefs, practices, and rituals of the fight against the infidel in the last Andalusian state. For this purpose, we analyzed Arabic sources from the Nasrid period (13th-15th centuries) with special attention to the war episodes narrated and the juridical treatises on jihad.

Keywords: Jihad, hierophany, sacredness, al-Andalus, Nasrids.

Resumo: A religião islâmica em Nasrid al-Andalus (1232-1492) é um dos componentes fundamentais da identidade, da cultura e da ideologia de uma sociedade que estava em retrocesso e ameaçada em várias frentes. O desaparecimento dos impérios do norte da África entre os séculos XI e XIII deu lugar a um período de resistência feroz liderado pelo Emirado Nacérida de Granada. Nesse contexto específico, as diferenças com o inimigo infiel foram sublinhadas pela religião. O clima de efervescência cultural, religiosa e espiritual encontrou na jihad uma das práticas mais genuínas e reafirmadoras da identidade islâmica durante o período nasrida. Neste trabalho, analisaremos os diferentes aspectos da sacralidade que caracterizaram as crenças, as práticas e os rituais da luta contra o infiel no último estado andalusi. Para isso, analisamos fontes árabes do período Nasrid (séculos XIII a XV), com atenção especial aos episódios de guerra narrados e aos tratados jurídicos sobre a jihad.

Palavras-chave: Jihad, hierofania, sacralidade, al-Andalus, Nacéridas.

1. La religión como referencia

En el pasado, las sociedades tradicionales, previas a la aparición del Estado moderno y la secularización religiosa, establecían diferentes marcos ideológicos que dotaban a toda actividad humana de un trasfondo espiritual, divino o religioso. La guerra, fundamental y necesaria para el orden social y político, se impregnó igualmente de un halo de sacralidad o transcendencia espiritual que traspasaba lo material, temporal y mundano y conectaba a los seres humanos con una dimensión *cualitativamente distinta* a lo cotidiano, o lo profano, en palabras de Mircea Eliade.¹ Por citar algunos ejemplos de culturas antiguas, entre los antiguos celtas, la guerra, actividad íntimamente ligada con la muerte, se concebía como una puerta a la inmortalidad del alma, al tiempo que era destino heroico de todo guerrero el morir en batalla.² La justificación de la guerra, como violencia regulada, es también otra de las cuestiones relevantes de los sistemas religiosos antiguos, que decían provenir de un orden divino y sagrado. Por ejemplo, en la antigua India, a la casta de los chatrias se les encomendaba la función militar y política, amparándose en la ley (*dharmā*) que procedía de los dioses. La teoría de Georges Dumézil señala la función guerrera o defensora como una de las tres principales ramas de la ideología tripartita de los pueblos indoeuropeos, reflejándose en la teología diferentes dioses bélicos, del combate, como Marte, Thor, Tutates o Indra.³ En suma, la vinculación de la actividad humana, la guerra, con el ámbito sagrado y divino es indivisible y conforma un binomio celestial y terrenal que se reproduce con frecuencia en diversas sociedades del pasado premoderno.

En el caso del islam también hallamos una íntima relación entre guerra y religión. No es un dato menor que el Profeta y mensajero divino, Muḥammad, ejerciera de líder religioso, político y militar, participando en varias batallas contra los politeístas de La Meca. El excelente o “bello modelo” (*uswaḥasana*)⁴ de conducta del Profeta para los musulmanes ha resultado esencial en la historia política y social del islam, imitando muchos líderes las acciones de Muḥammad, como fórmula efectiva para obtener legitimidad. La islamización de buena parte del mundo asiático, africano y mediterráneo fue precedida de una conquista militar en la que los combatientes del yihad (*muḥāhidūn*) creían que su esfuerzo les acercaba a Allāh. De hecho, el complemento que con frecuencia se escribe tras la palabra *yihād* o *qitāl* (“combate”) es *fiṣabīl Allāh* (“en la vía de Dios”), en el camino recto que conduce a la divinidad.

Debemos recordar que el término y concepto árabe-islámico de yihad se puede asociar a múltiples actividades que no tienen vinculación directa con la guerra, aunque tradicionalmente los ulemas se refirieron casi exclusivamente a la lucha contra el infiel al escribir sobre yihad.⁵ Al mismo tiempo, el yihad no es la única palabra que expresa una vinculación de lo sagrado en un contexto bélico o militar. Así, el *ribāṭ*, una de las ramas del yihad,⁶ tiene el significado de defensa de las fronteras del islam en morabitos o campamentos fortificados. Sea expresado con una u otra voz, lo cierto es que, tanto en el islam como en otras creencias, la religión sirve como marco de referencia que justifica y apoya la actividad guerrera, incluso dotándola de un sentido místico y trascendental.

En el ejemplo concreto que tratamos en estas líneas, el Emirato Nazarí de Granada, la religión y la religiosidad fueron objeto, en palabras de María Jesús Viguera, de un proceso de intensificación.⁷ El contexto que acompaña esta intensidad de lo religioso es un factor clave para comprender el discurso oficial, la propaganda y también el fervor popular en el Emirato Nazarí. No únicamente en la península ibérica, sino en el resto del ámbito islámico se produce un rearme moral y espiritual frente al Otro cristiano. La religión se esgrime como “eje ideal justificador”⁸ de los enfrentamientos bélicos y de la resistencia andalusí que vivía inserta en un pequeño estado obsidional.⁹

En una de sus varias obras sobre construcciones nacionales identitarias, Eric Hobsbawm apuntaba que en las sociedades en conflicto afloraban con mayor intensidad las diferencias de credo, siendo la religión un importante catalizador de identidad.¹⁰ Por su parte, Malinowski sostenía que los rituales religiosos cumplían una función de alivio psicológico para los creyentes en su intento de superar los acontecimientos más trágicos de la existencia.¹¹ Salvando las distancias en cuanto a sus respectivos objetos de estudio, ambos teóricos pueden servir de apoyo para dar un contexto explicativo a la efervescencia religiosa en el Emirato Nazarí. El repliegue territorial de al-Andalus, la amenaza constante de su desaparición y la homogeneización cultural árabe-islámica¹² son factores que enfatizan la importancia del islam en el pequeño sultanato. En consecuencia, se subraya la identidad musulmana, al tiempo que sus ritos y creencias se convierten en la fórmula ideal para aliviar la tensión de una época convulsa. Esto podría explicar el auge de movimientos sufíes y la proliferación de morabitos en los que las cofradías realizaban danzas místicas,¹³ pero también explica el apogeo del yihad y el *ribāṭ* en el Emirato Nazarí. Ibn al-Jaṭīb en una epístola dirigida al emir benimerín expresa con claridad y contundencia una divisa que parece producto de su contexto andalusí tardío: “la comunidad musulmana no tiene otra ordenación que combatir a la comunidad infiel (*lā warā’ tambīd al-umma al-muslima illā qitāl al-umma al-kāfira*)”,¹⁴ una expresión que concentra un acentuado dualismo entre dos religiones enfrentadas.

El secular conflicto entre al-Andalus y los reinos cristianos peninsulares alentó la proliferación de representaciones y prácticas religiosas muy variadas por ambos bandos. Desde la perspectiva islámica, el simbolismo de la guerra contra los cristianos se carga de valores trágicos y heroicos que, por supuesto, se encuentran conectados con lo sagrado. En el anónimo *Dikr bilād al-Andalus* se atribuye Muḥammad el pronóstico de que al-Andalus sería la última región de la tierra que alcanzase el islam y primera región en donde desaparecería.¹⁵ Por su parte, Maribel Fierro defiende que en al-Andalus, desde la conquista, se percibe un sentimiento de provisionalidad que llegaría a su punto álgido en el siglo XV con la obra de Ibn ‘Aṣim al-Qaysī al-Garnāṭī (m. 1453) cuyo título se refiere a “la resignación a lo que Dios dispuso y decretó (*li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*)”.¹⁶ En una línea similar, Viguera apuntó que la sociedad nazarí, en reacción a las circunstancias adversas, se abandonó a la voluntad divina y abrazó el destino tanto individual como del Estado nazarí apoyándose en las prácticas místicas y en el desapego al mundo material.¹⁷

Pero, como veremos a continuación, la noción musulmana de *maktūb* o decreto divino no condujo a los granadinos a una suerte de inacción o pasividad en la guerra contra los cristianos. Más al contrario, precisamente cuando las circunstancias eran más adversas que en cualquier otro momento de la historia andalusí, el yihad se eleva de categoría, siendo una de las prácticas piadosas prioritarias de los musulmanes de Granada. Sin embargo, debemos tener en cuenta que los valores destacados de este movimiento son espirituales o si se prefiere “culturales”, lo cual no siempre tiene que coincidir con una política militar organizada, ni con una serie de objetivos de conquista territorial.¹⁸ La guerra contra los infieles era un acto cargado de sacralidad, y los creyentes utilizaban su rito para acercarse a Allāh y trascender una precaria realidad marcada por la decadencia política. En el sentido que Malinowski da a la religión, el yihad y el *ribāṭ* serían instrumentos de alivio emocional para una población musulmana cada vez más acosada por el enemigo.

En definitiva, la perspectiva religiosa no debe sustraerse de un análisis certero del fenómeno de la guerra en las sociedades medievales. Sus implicaciones son determinantes para la comprensión del yihad andalusí y nazarí. Por ello, resulta útil y operativo el concepto de hierofanía, acuñado por M. Eliade para subrayar el carácter salvífico, sagrado y trascendental del rito guerrero y sus agregados. La hierofanía o “manifestación de lo sagrado en una realidad profana” (DRAE) es la irrupción de la dimensión sobrenatural en el mundo temporal, que provoca su división en dos ámbitos: el sagrado y el profano.¹⁹ Los creyentes asimilan

inconscientemente esa división dualista y en consecuencia basan sus acciones en un pensamiento eminentemente religioso. El ritual islámico de la guerra en el caso nazarí se encuentra absolutamente guiado por la noción de sacralidad, por la mirada al eje religioso. Ello explica la reproducción de escenas memoriales de los primeros musulmanes, que remiten directamente al *tiempo primordial*, modélico y referencial, y protagonizado por la primera comunidad islámica liderada por Muḥammad.²⁰ También puede comprobarse en la dirección correcta del combate (*qitāl*) o del yihad, ya que ambos términos suelen acompañarse del complemento *fiṣabil Allāh*, es decir, “en la vía [que conduce] a Dios”. Iremos desgranando esta idea vinculante de los combatientes musulmanes en los apartados siguientes.

2. Ritos individuales

La dimensión sagrada de la guerra se manifiesta claramente en el plano individual humano. Ello implica la preocupación del combatiente por la salvación de su alma, de la superación de la muerte en otra dimensión. Por tanto, desde el momento en que se inicia el rito de la guerra, los combatientes deben ocuparse individualmente de su purificación interior. Los ulemas emplean el término *niyya* o “recta intención” para referirse a la motivación religiosa, sincera y pura que debe perseguir el combatiente. El concepto tiene repercusiones muy profundas, difíciles de evaluar exteriormente, ya que solo Dios puede conocer la sinceridad de la *niyya* de cada combatiente.²¹ Los ulemas insisten en que el plano espiritual del yihad es superior al plano material²² y por ello, se incluye su práctica dentro del derecho ritual (*ʿibādāt*), al igual que los cinco pilares del islam como la oración, la limosna o la peregrinación.

En el siglo XV, el matemático, viajero y ulema de Baza, al-Qalṣādī confirmaba en su obra de hadiz la importancia del yihad como acto de piedad individual, como método de salvación para el guerrero: “[el yihad] es de las más elevadas prácticas piadosas que acercan a Dios, porque en él está el regalo más noble de todas las cosas”.²³ Como rito, a nivel individual, se recomendaba realizar dos prosternaciones (*rakaʿatayn*) en el momento de partir con el ejército hacia la guerra. Ibn Huḍayl, ulema granadino y autor de un tratado monográfico de yihad, la *Tuḥfat al-anfus*, incluye este gesto litúrgico en un capítulo enfocado en los deberes del *gāzī* (“expedicionario”): “el que hace dos prosternaciones supererogatorias en el mismo momento de la partida, en el camino de Dios, sale de sus pecados, como el día que su madre lo engendró”²⁴ En esta sentencia se incluye la noción de purificación que, como es sabido, juega un importante papel en la relación de los musulmanes con Dios. En cierto modo, siguiendo el esquema propuesto por Eliade, lo sagrado, diferenciado cualitativamente del resto de objetos o seres profanos, correspondería en la perspectiva islámica al estado de pureza ritual. Ciertos lugares o actividades como la oración, la peregrinación o la preparación del alimento no pueden ser ejecutados en situación de impureza, por lo que el creyente debe transitar de dicho estado al de limpieza corporal y espiritual.²⁵ Que hagamos hincapié en este aspecto básico del islam es para subrayar el marcado carácter religioso del yihad, cuya preparación individual no distaría mucho de los pasos que se siguen en otras obras piadosas reguladas por el derecho de *ʿibādāt*. En este sentido, Ibn Huḍayl también recuerda que el combatiente no debe exclusivamente guiarse por una sincera intención (*salāḥal-niyya*) sino además comer solo alimentos lícitos (*akl al-ḥalāl*) y arrepentirse de los pecados (*al-ḍanūn*) que cometió con anterioridad.²⁶ La cantidad de prescripciones y leyes de pureza asociados a la guerra subrayan y recuerdan al combatiente su carácter sagrado.

Por tanto, el guerrero del yihad tiene que mantener un estado de pureza ritual durante toda la campaña y, de esa forma, acumulará méritos que le serán útiles para la salvación eterna en el Paraíso. Los ulemas de época nazarí que hemos consultado confirman dicha idea escatológica e, incluso, intensifican la doctrina multiplicando las recompensas espirituales para quien ejerza el yihad activamente o, de forma indirecta, participe en la guerra santa equipando a un combatiente u otorgando limosna a un guerrero.²⁷ En definitiva, la guerra contra los infieles se convierte en un ámbito ideal para el encuentro con Allāh, el Dios único que dirige todos los esfuerzos de los musulmanes. La hierofanía -irrupción de lo sagrado, de lo divino- en el escenario violento dota de un misticismo a la guerra desde la perspectiva islámica clásica, siendo el rasgo definitorio y particular de dicha religión el monoteísmo a ultranza. Las palabras de Ibn Huḍayl muestran con claridad el nivel de proximidad entre el guerrero y Allāh durante la contienda:

“Debe ser el yihad del musulmán y su combate (*yihād al-muslim wa-qitālu-hu*) para enaltecer la religión de Dios (*li-i'zāz dīn Allāh*) y para que su Palabra sea victoriosa. Y para proteger el islam (*ḥimāyat al-islām*) y defender a los musulmanes (*ḍabb 'an al-muslimīn*) teniendo presente el rostro de Dios (*wa'yh Allāh*), glorificado y ensalzado sea.”²⁸

En el *Lubb al-azhār* del mencionado matemático bastetano, 'Alī l-Qalṣādī, también hallamos una expresión similar. En la sección dedicada a las disposiciones del yihad (*aḥkām al-yihād*) se considera una obligación (*wāyib*) que el combatiente del yihad “busque el rostro honorable de Allāh” (*wa'yh Allāh al-karīm*),²⁹ unas palabras que evocan una imagen singular y concreta del sentido religioso de la batalla, aludiendo a una auténtica teofanía, a la manifestación divina en el campo de batalla. En este sentido, recordemos que la intervención directa de Allāh en las guerras contra Castilla era una creencia positiva y comprobable en la documentación nazarí. Por ejemplo, Ibn al-Jaṭīb atribuye a la espada de Dios (*sayf Allāh*) la muerte repentina de Alfonso XI en el cerco de Gibraltar, un suceso que salvó la plaza de caer en manos cristianas.³⁰ Un caso similar hallamos en la narración anónima de la caída del Emirato Nazarí -única fuente andalusí contemporánea al suceso- titulada en un primer manuscrito *Ajbār al-'aṣr fī inqilā' dawlat Banī Naṣr*.³¹ En dicha obra, la teofanía o presencia divina en la batalla se expresa repetidamente cuando el anónimo autor relata que los nazaríes combatían *ṣābirūn muḥtasabūn*, una compleja expresión árabe que Carlos Quirós traduce como “con la mira puesta en Dios”.³² Pero más concreta y directa es la intervención de Allāh en la batalla de Moclín (1486), ya que se sugiere que es el autor de la muerte de varios soldados cristianos:³³

“Iba yo en la vanguardia de la caballería cuando perseguíamos a los cristianos. Adelantéme en dirección a cierto lugar, y encontré delante de mí varios cristianos muertos. No creo que nadie me hubiera precedido; de modo que no me explico quién haya dado muerte a aquellos cristianos.”³⁴

Las fuentes nazaríes nos confirman, por tanto, la visión ultramundana de la guerra, entendida como una oportunidad para el ritual religioso, el encuentro con Dios y el ascetismo. Ibn Huḍayl apunta a la dimensión ulterior que se abre en el campo de batalla para los soldados, refiriéndose al yihad como “el verdadero terreno para encontrar a Dios (*maḥall liqā' Allāh*) y una puerta para la vida en el más allá (*bāb al-dār al-ajīra*)”.³⁵ Las palabras aquí empleadas -“terreno” (*maḥall*) y “puerta” (*bāb*)- son alusiones a representaciones imaginarias cargadas de un significado sagrado que se insertan en el plano físico. Corresponden en buena medida a la hierofanía de Mircea Eliade, de irrupción de una realidad *cualitativamente distinta* en el entorno material, en este caso, en el campo de batalla. Los creyentes realizan una lectura completamente diferente y transcendental de sus actividades mundanas, abriéndose, como una puerta, el camino que conduce a lo eterno, lo sagrado o lo divino.

Regresando al plano individual, los textos nazaríes perfilan un modelo de combatiente ideal de marcado carácter ascético. Hemos de señalar que las fuentes granadinas no distan demasiado en este aspecto con respecto a otras de periodos anteriores o provenientes de otras partes del mundo islámico.³⁶ Tanto la *Tuhfa* de Ibn Huḍayl, como el *Lubb al-azhār* de 'Alī l-Qalṣādī dedican sendos capítulos a perfilar la figura arquetípica del guerrero islámico, destacando su vocación renunciante de la comodidad de la vida social.³⁷ En este aspecto, cabe resaltar la consideración del cuerpo del soldado como el recipiente del alma que debe purificarse y purgarse de las faltas cometidas. Así, al-Qalṣādī apunta que aquel que haya tenido una postura hipócrita -se entiende que dentro del contexto del yihad- debe arrepentirse y regresar a Dios (*al-tawba min-hā wa-yarji'a ilā Allāh*).³⁸

Al mismo tiempo, los citados ulemas de época nazarí establecen ciertas limitaciones de tipo ascético para el guerrero: evitar el combate con la intención de enriquecerse y aspirar a un buen botín u ofrecer servicios militares solo con intención de ganar la soldada y acumular bienes temporales.³⁹ Pero tampoco se recomienda que el *muḥāhid* o combatiente del yihad luche para obtener fama, honor o que sea reconocido como un hombre valiente.⁴⁰ Todas estas actitudes son consideradas hipócritas y quedarían fuera de la recta intención, que es la que mira hacia Dios.

Lo que nos presentan estos textos islámicos es, por supuesto, un modelo ideal, y no estamos en disposición de afirmar que todos los combatientes del yihad de época nazarí cumplieran escrupulosamente con una conducta modélica desde el punto de vista religioso. No obstante, investigaciones recientes han mostrado evidencias de un popular ascetismo guerrero en amplios sectores de la población nazarí. Por ejemplo, Francisco Vidal-Castro publicó los nombres y sus detalladas biografías de diferentes mártires musulmanes en la Batalla del Salado/Tarifa (1340).⁴¹ Bien es cierto que todos los casos que se citan en el estudio son parte de la élite intelectual del Emirato, es decir, destacados ulemas que en algunos casos tuvieron relación con el poder político y ocuparon cargos judiciales, administrativos o gubernamentales. Menos concreto es el perfil de los ancianos que acudieron a defender Antequera en 1410 del asedio cristiano, que según fuentes castellanas “traían todos quezotes bermejos, y las barbas y cabellos alfeñados, parecían que eran vacas”.⁴² El extraño aspecto animal que presentaban estos combatientes hace entrever una interesante ritualidad religioso-guerrera, que evoca un curioso parecido con los *bersekir* nórdicos, es decir, los guerreros-animales que a través del trance ritual perdían la consciencia de sí mismos para entregarse por completo a la batalla.⁴³ En este punto, el símil que emplea el cronista cristiano resulta revelador de la actitud de los soldados-ascetas musulmanes, y nos acerca a una interpretación del furor guerrero, relacionado con el camino de la renuncia a los placeres del mundo y la entrega completa a Dios a través del rito bélico. Los extraños combatientes renuncian al ego y a los apegos del mundo terrenal (*al-dunyā*) y están dispuestos a entregarse a una causa superior. La pintura de sus barbas y cabellos podría ser un indicio externo de un rito previo que expresa dicho carácter ascético del yihad, que llevase a un éxtasis místico-guerrero.

En conclusión, es claro que la noción de la renuncia, entrega y martirio del combatiente para purificar su alma parece bastante asentada y desarrollada en el periodo nazarí. Si damos por cierta una de las versiones recogidas del martirio de Abū l-Qāsim Ibn Ŷuzayy (autor de la obra de hadiz *al-Anwār al-saniyya*) en la Batalla del Salado (1340), el ulema expresa el ideal ascético del que se entrega a la batalla para ser purificado mediante las espadas de los infieles:

“Al proclamar mis íntimos anhelos y mi búsqueda de Dios, el Único, el Creador, me propongo alcanzar un martirio sincero en la senda del Señor (*ṣabāda fī sabīl Allāh*), que borre mis faltas y me libre de la hoguera (*wa-taṣṣīmi min al-nār*). Los pecados, en verdad, son una torpeza que nadie, salvo la espada en la diestra de los infieles (*kuffār*), puede purificar.”⁴⁴

3. Rituales colectivos

Se ha señalado en varias ocasiones que la religión actúa como un poderoso instrumento socializador. Este era el aspecto más significativo de la religión para Durkheim, quien apuntaba que lo religioso era equivalente a lo social,⁴⁵ y destacaba su papel principal en los mecanismos de consenso y cohesión de los grupos humanos. En el islam, la noción de comunidad o *umma* dota a los musulmanes de una entidad social que trasciende límites nacionales o étnicos, lo que hace que el sometimiento a Allāh configure el elemento central de la identidad musulmana. Por tanto, es fundamental la comprensión y análisis del ritual colectivo en las sociedades islámicas, ya que es uno de los principales mecanismos de consenso e identificación grupal, así como una celebración en torno a lo sagrado, a Dios.

En la época nazarí, tiempo marcado por la decadencia andalusí y la presión del cristianismo, los musulmanes reconfortan su ánimo y reafirman su identidad frente al enemigo por medio de numerosos rituales colectivos enmarcados en el contexto bélico. Se observan en las fuentes diferentes fórmulas de integración de la fiesta religiosa en el yihad, en las que se incluyen tanto celebraciones canónicas (oración del viernes) como innovaciones (*bid'a*) ya muy asentadas en el Occidente islámico como lo era la celebración del nacimiento del Profeta (*Mawlid*).⁴⁶

La fiesta religiosa se conjuga con la guerra en diferentes episodios narrados por los cronistas nazaríes, en donde frecuentemente son capitalizadas por el emir. Sin embargo, su significado político no debe empañar su hondo carácter religioso. La importancia del tiempo sagrado, del lapso temporal en el que se detiene el tiempo histórico abre una grieta en el mundo para la irrupción de la última realidad, trascendental y eterna.⁴⁷ Si aceptamos la definición de Eliade, la noción de tiempo sagrado reconfortaría los ánimos de los musulmanes de Granada, alejándoles de su difícil situación política y militar, propia del tiempo histórico, y acercándoles a un tiempo sagrado, reversible y recuperable, en el que prevalece el encuentro con Dios.

Por tanto, la potencialidad de la festividad no debe tomarse como un mero ritual simbólico, sino como un acontecimiento de enorme calado y profundidad mística. La religión inunda el imaginario colectivo y el poder central emplea un lenguaje que conecta directamente con la divinidad, a través de recursos como aleyas coránicas, hadices proféticos o rituales como la oración o la purificación. Los elementos religiosos enriquecen y revisten un acto que ya en sí mismo es religioso, como era el yihad. El emir, como figura representativa de la comunidad de creyentes, protagoniza el acto, se proyecta en él, pero no lo hace absolutamente suyo, sino por medio de invocaciones a Dios y su Profeta.

Observamos, por ejemplo, que la oración colectiva del mediodía del viernes -el momento más sagrado de cada semana para un musulmán- es oportunamente empleado por el emir para cargar de sentido religioso su campaña militar, realizando dicho ritual antes de la salida al combate. Muḥammad XI, Boabdil, según la *Nubḍa*, empleó este recurso: “después de la oración del viernes (*ba'da Ṣalāt al-ḡumu'a*), se puso en marcha el emir al frente de sus tropas”.⁴⁸ Además del viernes, otra manera de situar al yihad en un tiempo sagrado era salir en expedición durante el mes de ramadán. El anónimo soldado no olvida estos detalles en su obra: “el seis de Ramadán del dicho año, partió el rey de Granada de su campamento (*wa-fī al-sādis min šahr ramaḍān 'ām al-tārīj jara'ya malik Garnāṭa bi-maḥallati-hi*) dirección a la alquería de Alhendín”.⁴⁹ El hecho revela la importancia del tiempo sagrado en el imaginario popular de los musulmanes en general y el significado bélico-espiritual para los granadinos en particular. En otro ejemplo, Ibn al-Jaṭīb, escribiendo sobre el asedio a Utrera, parece conectar la intervención directa de Dios en la victoria musulmana con el mes sagrado de los musulmanes, en una suerte de apertura de una dimensión supraterrrenal en un tiempo de especial sensibilidad religiosa:

“Irritaron a Dios, más se vengó de ellos. Se presentaron altivos contra los siervos de Dios [...] y Aquel se hizo auxiliar de sus amigos y de los amigos de estos, los cuales resistieron con gran fortaleza en el día de la aparición contra aquellos, que fue el mismo en que habían derramado la sangre de los cautivos musulimes mostrándose fieros contra el Señor de los mundos, al comienzo del mes honrado en que fueron aceptadas las acciones y descendió el Alcorán [ramadán].”⁵⁰

Las palabras anteriores nos conducen, de nuevo, a la concepción del yihad como una hierofanía: el Dios único del islam se manifiesta e interviene, para dar castigo al enemigo. El mes de ramadán ofrece, en este caso, el contexto temporal más adecuado para una campaña como la de Úbeda de 1367, que se saldó con una importante victoria. La irrupción de lo sagrado se canaliza, por tanto, por varias vías -mes sagrado, intervención divina y guerra religiosa- que confluyen en el mismo foco religioso que patrocina toda la campaña del emir Muḥammad V.

Por otro lado, sabemos que, tanto al inicio como al final de una campaña militar, los emires organizaban importantes celebraciones para infundir ánimo en sus tropas antes de la batalla o para festejar un éxito militar. En la Granada nazarí, pese a la censura de algunos muftíes que denunciaban su heterodoxia,⁵¹ se celebraba con especial devoción el *Mawlid* o fiesta del nacimiento del Profeta Muḥammad.⁵² Esta también se festejaba en el resto del Occidente islámico; de tal manera que, en un acontecimiento como la Batalla del Salado (1340), el día anterior al enfrentamiento que dirimiría la hegemonía del Estrecho, el ejército musulmán compuesto por norteafricanos y andalusíes celebró el *Mawlid*.⁵³

De igual forma, Muḥammad V organizó la fiesta del nacimiento del Profeta tras la toma de Úbeda en 1367, un año especialmente victorioso para los musulmanes. Según Ibn al-Jaṭīb, el botín de aquella campaña se utilizaría para sufragar los costes del evento: “se apoderaron de ella [de Úbeda] el pillaje y el reparto del botín, fueron allanadas sus grandes colinas y por ella serán celebradas esta Natividad (de Mahoma), las fiestas más bellas (*wa-uqīmatla-hā fi hādā al-mīlād al-karīm al-mawāsīm al-wisām*)”.⁵⁴ Obsérvese, de nuevo, la intención del poder de socializar la conquista y compartir los bienes obtenidos en ella con el pueblo de Granada a través de la fiesta, un rito social de reparto, que establece una comunión entre los súbditos y su soberano, y a su vez, entre el grupo humano y la divinidad. No es de extrañar que estas fiestas ofrecieran al soberano una oportunidad única para presentarse ante su comunidad como el padre protector, organizador de la defensa del Emirato y protector de la fe islámica.

Más allá de los tiempos litúrgicos y festividades religiosas, los ejércitos nazaríes emplearon otras fórmulas para invocar a Dios en la batalla. Una de estas era la oración (*al-Ṣalāt*), el pilar del islam que conecta al fiel con Allāh. Tenemos varios ejemplos en las fuentes nazaríes de que, antes de partir o de lanzarse contra el enemigo, se arengaba a las tropas a través de la proclamación de la profesión de fe (*al-šahāda*), otro de los pilares del islam. Antes de atacar Córdoba, junto con las huestes de Pedro I, el ejército de Muḥammad V se organizó en filas e invocó la asistencia divina, a través de la profesión de su credo, según narra Ibn al-Jaṭīb:

“Y cuando hicimos alto al exterior de aquella [Córdoba] y nos ordenamos en batalla en sus afueras de un plantío sorprendente, en tanto que los corazones ya aguardaban el auxilio de Aquel que es, en verdad, bienhechor y largamente dadivoso; y deseaban que descendiesen los ángeles del Auxiliador y Amparador, y puestas ya las recuas a nuestra retaguardia en un lugar descartado de la acción, comenzamos a recitar unos con otros, las fórmulas del credo musulmán (*natanāšad fi mu'āhid al-islām*).”⁵⁵

4. Purificación de espacios conquistados

La dimensión sagrada de los espacios conquistados se ha estudiado a través del proceso de cristianización de mezquitas de al-Andalus entre los siglos X y XIII.⁵⁶ El notable avance territorial de los reinos cristianos en la península ibérica a costa de las tierras de al-Andalus, sobre todo a partir de las conquistas del siglo XIII, provocaría la necesidad de un rito de purificación para las mezquitas que se convertían en iglesias. El cuidado y celo con el que se tomó esta cuestión esencialmente religiosa no fue menor; los papas Gregorio VI y Urbano II incluyeron en el *Pontifical* un rito mediante agua bendita para la consagración de mezquitas, que fue recogido en las *Partidas* de Alfonso X. En la *Crónica de España* de Jiménez de Rada, la consagración de la mezquita mayor de Toledo en iglesia se explica como una “alimpieza de la suciedad del faslo Mahomat”.⁵⁷ Entre otros aspectos, se hacía hincapié en las acciones necesarias para devolver la pureza al lugar, de forma pautada, comenzando con la retirada de objetos materiales pertenecientes al islam (Corán, mimbar, atril, lámparas y adornos) y terminando en una advocación a María, máximo símbolo de pureza por su virginal condición.⁵⁸

En la versión islámica -concretamente nazarí- de este ritual se hallan claros paralelismos y similitudes. La frontera entre Castilla y Granada estaba franqueada por varias líneas defensivas de fortalezas y poblaciones amuralladas que, entre los dos siglos y medio que se mantuvo el Emirato, pasaban de manos cristianas a musulmanas y viceversa de forma frecuente. Cuando los musulmanes recuperaban una plaza fuerte al enemigo, se entendía que el dominio cristiano había contaminado el espacio, especialmente los edificios religiosos, aunque también militares o incluso privados. Dicha concepción de espacio contaminado o impuro nos sitúa de nuevo en el plano inmaterial, pero tiene una materialidad sobre la que se asienta: las fortalezas de la frontera. Por tanto, la purificación (*ṭahāra*) fue uno de los ritos religiosos más importantes en la guerra medieval peninsular, y su práctica es una clara prueba de la dimensión profunda y espiritual de la conquista. Este ritual ya era bien conocido en al-Andalus en otras etapas⁵⁹ y los nazaríes lo aplicarán igualmente, con bastante frecuencia, al parecer, dada la abundancia de ejemplos registrados por Ibn al-Jaṭīb en la *Rayḥānat al-kuttāb*. Como también suponía para los cristianos, la purificación es una limpieza integral del espacio, tanto de lo material (campanas, cruces o señales visibles) como de lo metafísico, lo que nos remite de nuevo a la importancia del concepto de espacio sagrado o, en este caso, a un espacio de impureza cuyas máculas han de borrarse.

La purificación puede adoptar fórmulas diferentes, según las fuentes. Quizá, la más excepcional sea la que emplea el fuego. En este caso, no parece que haya una intención consciente de ejecutar un rito de purificación, sino más bien sea debido a una deriva de los medios empleados en la batalla, que acaban consumiendo con sus llamas los edificios y enseres de los infieles. Un buen ejemplo de ello es el que cita Ibn al-Jaṭīb sobre la destrucción del campamento castellano frente a Gibraltar, cuando los cristianos se retiraron ante el fallecimiento del rey Alfonso XI en 1350: “En cuanto a su campo, hacia él corrieron la ruina y la perdición, el fuego consumió sus tiendas, la noche y el día quedaron purificados del mal de su influencia”.⁶⁰

El uso del fuego como instrumento de guerra se debatió en la Edad Media entre los ulemas, estando de acuerdo en su mayoría que solo Dios podía emplearlo como castigo a los infieles.⁶¹ Sin embargo, en un escenario de asedio a una fortaleza enemiga, el ulema nazarí Ibn Huḍayl aprueba el uso de armas de fuego como los almajaneques (*al-maǧānīq*) y los cañones (*al-ʿarrādāt*),⁶² justificando esta herramienta en el ejemplo de Muḥammad: “¿No disparó el bendito Profeta los fundíbulos contra la gente de Ṭaʿif y demolió sus casas?”.⁶³ Así, la legitimidad del acto se sostiene en el modelo profético, pero también su simbolismo, su trascendencia temporal y espiritual. Los granadinos emplearon asiduamente el fuego en sus algaradas,

especialmente en aquellas cuyo objetivo no era la conquista ni ocupación del territorio, sino el debilitamiento del enemigo y la destrucción de sus campos, casas y fortalezas. Por ejemplo, en el ataque de Yūsuf I contra Écija en 1348, se describe que “al final las lenguas del fuego consumieron sus cereales”.⁶⁴ En otra ocasión, ante la incapacidad de apoderarse de Utrera, Muḥammad V decidió incendiar su ciudadela: “la tomamos por la fuerza de las armas [a Utrera], siendo entregada al fuego la ciudadela (*aḍramatal-balad nār^{an}*)”.⁶⁵ En estos casos, no parece que el fuego cumpliera un papel ritual o religioso, sino meramente estratégico.

La mayoría de los casos que conservamos sobre este rito purificador en la frontera nazarí informan sobre otros procedimientos menos neutralizantes y más sutiles que el fuego. Además, en ellos parece que los medios, el método y las fórmulas están pautadas y son ampliamente conocidas por sus ejecutores. Así, nos recuerdan bastante a los métodos de purificación de las mezquitas empleadas por los cristianos. En el caso nazarí, destaca la riqueza de elementos simbólicos expuestos sobre las edificaciones defensivas, como estandartes y banderas, pero también el poder purificador de la *ṣhabāda* (profesión de la fe) proclamada en lo alto del campanario que va a convertirse en alminar tras dicho acto, así como la llamada a la oración colectiva de los soldados. Estos rasgos se repiten con frecuencia en las narraciones de las campañas de Muḥammad V, que se saldaron con reconquistas territoriales muy notables, como la toma de Iznájar en mayo de 1367:

“Sobre las torres de la fortaleza fueron enclavadas las banderas del Islam, fue ensalzada la palabra de la Unicidad, fueron purificadas las casas de los siervos y su posesión fue interpretada como modelo. Fueron echadas abajo las campanas de la fortaleza como cosas despreciables, y fueron mostrados a los musulimes los beneficios de la conquista. De seguida nos apresuramos a cerrar las brechas de sus muros, lo derruido de sus almenas y lo abierto en el interior de sus estancias.”⁶⁶

Nótese la forma sistemática y ordenada del procedimiento de purificación. El ritual solía comenzar con la instalación de banderas, estandartes y distintivos del ejército granadino en las torres, baluartes, murallas o demás construcciones elevadas para que las enseñas pudieran observarse desde la distancia, captando así la atención de todos los presentes. Así, se enfatiza el carácter social del rito religioso. Las banderas del islam (*raḡyātal-Islām*) eran parte de la escenografía del yihad, y revestían las torres con un significado inmaterial, simbólico e identitario. Son varios los ejemplos registrados, como la toma de la fortaleza de Cañete en 1348 por parte de Yūsuf I: “Los musulimes se apoderaron de la alcazaba del castillo en el día segundo. Y los estandartes de la victoria fueron alzados en la cima de la fortaleza, y la Palabra del islam adornó su garganta después de la pérdida”.^[67] También en el ataque a Utrera en 1367: “Descendieron durante toda la noche después que fueron alzados los pendones del islam en sus fuertes torres y en sus alcazabas reciamente fortificadas a este tiempo”.⁶⁸

Después del despliegue de banderas, hay otras partes del ritual que pueden darse o no, según los diferentes ejemplos hallados en las crónicas. Uno de los más comunes es la llamada a la oración (*aḍḍān*) desde las torres recién conquistadas, convertidas con ello en alminar: “Sobre sus torres fue elevada poderosa y públicamente la voz llamando a la oración”.⁶⁹ La oración comunitaria es un claro ejemplo de ritual colectivo en el que los individuos de un grupo social comparten los mismos códigos, ideas y creencias. Además, parece que la conquista de la plaza no se da por terminada hasta que se produce la purificación, es decir, hasta que se produce la conquista en el plano inmaterial y sobrenatural. Un caso claro de ello se produjo tras la toma de Algeciras por Muḥammad V en 1369:

“Fue expiada la ciudad y su infidelidad mediante la purificación (*wa-būdarat al-madīna wa-kuffāra-hā bi-l-taḥḥīr*) y los altos minaretes recitaron el aḍḍān glorioso y el ḍikr resonante. Y fueron expulsados los infieles de lamentos inútiles de la Gran Mezquita (*wa-turīdat kuffār al-tahā'il 'an al-masjīd al-kabīr*) y fueron bajadas las campanas de sus torres [...] Y el púlpito del islam fue restaurado en ella como su defensor.”⁷⁰

Además de la llamada a la oración desde lo alto de las fortalezas, era común desmontar las campanas del campanario y retirar los ídolos o estatuaria cristiana de las iglesias. Esta actividad constituiría un ejemplo muy gráfico de la limpieza espiritual de los lugares recién conquistados. Véase el ejemplo siguiente, en el que el rey de Castilla, Pedro I, en virtud de su alianza con el emir nazarí en la guerra civil contra Enrique de Trastámara, cede a Muḥammad V cuatro castillos fronterizos, que los musulmanes proceden a purificar:

“El rey de los cristianos en los pactos mutuos que teníamos aceptados de propia voluntad, y en las ocasiones favorables que habíamos aprovechado con diligencia para honor del Islam, nos cedió cuatro castillos en los cuales purificamos las casas de Dios de las profanaciones de los ídolos y sustituimos las campanas por la palabra de la verdad.”⁷³

En los casos de época nazarí que hemos presentado se muestra la importancia de la religiosidad en la guerra de los musulmanes contra los cristianos. La noción de espacio sagrado recubre las fortificaciones y plazas conquistadas para el islam, para que regresen a la palabra de la Unicidad (*kalimat al-tawḥīd*). Estas son las concepciones mentales e ideológicas que se expresan con tanta claridad en los textos de Ibn al-Jaṭīb, quien hace muy partícipe no solo al soberano naṣrī, sino a todo el grupo social de combatientes que participan en rituales colectivos de purificación, oración, levantamiento de banderas y enseñas o retirada de cruces, ídolos y campanas. Todo ello forma parte del ritual religioso, que centra la atención en Dios, del elemento trascendental y sagrado. En definitiva, reconvierte los espacios profanos, o profanados –como las plazas cristianas reconquistadas por los granadinos– en espacios sagrados por irrupción de la hierofanía del yihad y sus diferentes ritos.

5. Rituales para la legitimización del poder

La dinastía Banū Naṣr con sus emires a la cabeza del pequeño estado andalusí promovieron intensamente la ortodoxia islámica y reafirmaron su condición de líderes espirituales de la comunidad musulmana, como fórmula para justificar su poder y autoridad y fomentar la resistencia de la identidad musulmana en una época de retroceso territorial y decadencia política. La excepcionalidad del Emirato Nazarí llevaba a sus emires a realizar esfuerzos destacados que no siempre se habían dado en al-Andalus. Así, conscientes de su papel, de su gran valor religioso y su alto grado reputacional, los emires de Granada emprendieron el yihad con su participación directa en el campo de batalla.⁷² Si bien la lucha contra el infiel ya era en sí misma un ritual para acercarse a Dios, los emires aprovecharon además el escenario de la guerra para acrecentar su legitimidad a través de actos, ceremoniales y conmemoraciones que conectaban con la religiosidad y ánimo de la población a la que trataban de defender. No podía ser de otra forma, ya que en el difícil contexto del final de al-Andalus, los sultanes nazaríes tenían la imperiosa obligación de guerrear, empujados por las circunstancias. En caso contrario, la despreocupación por los asuntos bélicos conllevaba un riesgo mortal para la supervivencia del estado y la religión que trataban de sostener en suelo ibérico. En consecuencia, y a diferencia de épocas anteriores de mayor estabilidad y seguridad, los sultanes de la Alhambra asumieron un protagonismo absoluto en el yihad, con su presencia física en las batallas y sus expediciones fronterizas, para reparar las debilidades y consolidar su autoridad frente a las tendencias exógenas de pequeños poderes periféricos. El hecho de que se compare, por ejemplo, a Muḥammad V con Almanzor -Manṣūr, “Victorioso” en más de medio centenar de campañas militares dirigidas personalmente- en el *Maṭla'* de Ibn Ŷuzayy no es un mero recurso retórico, pues sabemos del compromiso de este emir con el yihad, acompañando y dirigiendo a su ejército en sus victorias sobre diferentes plazas estratégicas.⁷³

Por tanto, aunque la imagen de los emires como guerreros se acentúe e incluso se idealice conscientemente en los medios de propaganda, el resultado es un perfil de soberano-*gāzī* o emir-combatiente que se corresponde con la realidad histórica. Las fuentes nazaríes nos trasladan numerosos escenarios bélicos en los que el emir se encuentra presente y en los que también es el centro de atención. Por supuesto, el ceremonial en torno a su figura se rentabiliza políticamente, pero el sultán nazarí, a cambio, se expone a situaciones de peligro, montando a caballo y dirigiendo la expedición personalmente. En ocasiones, este riesgo acababa en finales dramáticos para los propios soberanos, como el conocido caso de Muḥammad XI, Boabdil, en Lucena (20 abril 1483), quien pelearía como uno más (*yuqātilma' al-muqātilīn*) hasta que los cristianos lo capturaron.⁷⁴

En cierto sentido, podría parecer que el yihad se convierte en un pretexto o instrumento en manos del poder, para manipular a las masas y reforzar una autoridad laica, secular, burocrática y estatal. Así lo entendía D. Urvoy en su obra *Sur l'évolution de la notion de Ġihād dans l'Espagne musulmane* (1973). Sin embargo, separar lo religioso del resto de esferas humanas de la vida en el Medievo puede ser, a nuestro juicio, un error desde la perspectiva del presente, producto de sociedades modernas en las que se ha compartimentado y separado lo público de lo religioso, lo estatal de lo espiritual.⁷⁵ Lo que se plantea desde el Estado Nazarí es, en términos muy claros, una guerra religiosa, y no solo la defensa de una comunidad política, o la supervivencia de una entidad proto-nacional, como lo podría ser al-Andalus bajo los Banū Naṣr.⁷⁶ La religión inunda todo el discurso político, y aunque supone una inigualable fuente de legitimidad para el poder, no implica que la fe del líder sea menos sincera, y revela además el reclamo popular de determinadas consignas y deberes islámicos. Ya que, si el emir se presentaba como defensor del islam y se justificaba ideológicamente en la religión, era porque la sociedad se mostraba receptiva a ello y compartía los mismos códigos.

Por tanto, la comunidad nazarí, en tanto que sociedad medieval, giraba en torno a la divinidad, constituyendo el centro de la vida material y espiritual. Por ello, el yihad emprendido por los emires debía subrayar que se hacía *fi sabīl Allāh*, y reforzar el sentido religioso de las campañas militares. Desde su convocatoria oficial, pasando por la marcha del emir al frente de su ejército, hasta el desfile triunfal de regreso, la guerra santa se había convertido en un rito pautado, un ceremonial cargado de fuerza ideológica y un ejemplo de religiosidad y compromiso por parte del emir y de los que lo acompañaban. Ello no fue exclusivo, ni mucho menos, del Emirato Nazarí. Ya hemos adelantado que Javier Albarrán detecta lo que él denomina “fenomenología del yihad”, es decir, la liturgia que rige la guerra santa, desde época califal.⁷⁷

Una de las fórmulas mayor éxito del aparato propagandístico de los Banū Naṣr fue el lema dinástico: *wa-lā gālib illā Allāh* (no hay más vencedor que Dios). La palabra *gālib* (vencedor) forma parte del vocabulario coránico relacionable al yihad⁷⁸ y no fueron pocos los soberanos musulmanes que durante la Edad Media adoptaron el *laqab* de *gālib*, para acentuar su vocación belicosa. Sin ir más lejos, el propio fundador del Emirato Nazarí, Muḥammad I, se hizo llamar *al-Gālib bi-Llāh*. El lema de la dinastía nazarí se halla, hasta nuestros días, distribuido por todos los rincones de la Alhambra, y de otros edificios nazaríes. En su tiempo, funcionó como un logotipo fácilmente reconocible, sencillo, que contenía un mensaje de éxito y victoria para el islam. La dinastía Banū Naṣr lo utilizaría como distintivo, ya no solo en el ámbito palatino, sino también en el yihad, decorando estandartes y banderas. Asimismo, certificamos su uso como arenga en batalla, tal y como expresa Ibn al-Jaṭīb: “acrecentamos lo armamentos y provisiones de guerra, aumentamos los

instrumentos de escalar, [...] después de hacer acto firme de fe de que solamente Dios, que es único, es el vencedor (*ba'da an i'taqadnā an lā gālib illā Allāh waḥdi-hi*).⁷⁹ Por tanto, es importante reconocer la operatividad del lema dinástico, no solo como mero instrumento propagandístico en ámbitos civiles, sino como fórmula protocolaria en el yihad. Con todo, la identificación de los Banū Naṣr con la guerra santa y su potente aparato propagandístico nos harían replantear la interpretación de lema nazarí desde una perspectiva militar.⁸⁰

Por supuesto, el lema dinástico incluye a Dios como protagonista, con el que la dinastía Banū Naṣr relaciona su misión política de defender a la religión musulmana. En él se aúnan dos elementos -el religioso y el político- combinándose a la perfección sobre un contexto de lucha religiosa. El lema dinástico en banderas y estandartes no es un asunto menor, ya que, más allá de su funcionalidad estratégica, servía como marca identificadora del poder central y, por extensión, como emblema social para todos los musulmanes que luchaban por Dios. La presencia en el yihad de estas banderas aparece referido en numerosas ocasiones en las fuentes árabes⁸¹, y es llamativo que las fuentes cristianas también lo reconocían, llamándolo “pendón vermejo”, en referencia a su color rojo, característico de los Banū l-Aḥmar. El pendón es descrito por los castellanos como “vermejo con una vanda de oro”⁸² sobre la que se situaba el lema en caligrafía árabe. Además, conocemos también por las fuentes cristianas un dato de relevancia: el estandarte nazarí servía como elemento de representación del emir en la guerra, cuando este se encontraba ausente. Era entregado con este fin al arráz o comandante de las tropas: “y envió con ellos por Capitan al Alcayde Galid, que era su Guarda mayor, con un pendón bermejo del Rey”.⁸³

Pero, como hemos dicho anteriormente, la funcionalidad política no excluye la religiosidad del elemento en cuestión. Así, los blasones del sultán se convertían en banderas del islam (*rāyāt al-islām*) para realizar el rito de la purificación (*ṭahāra*) que hemos explicado en el apartado anterior. Las enseñas del sultán y del islam se situaban en lo alto de una torre o en la muralla, o bien en el campanario de la iglesia para simbolizar su reintegración a la tierra de la fe islámica (*dār al-islām*). Por ejemplo, tras la toma de Cañete en 1348: “los estandartes de la victoria (*rāyāt al-naṣr*) fueron alzados en la cima de la fortaleza, y la palabra del islam adornó su garganta después de la pérdida”.⁸⁴ La combinación de banderas, armas, estandartes con la liturgia del rito, de profesión de la fe y la oración hacen indistinguibles los elementos político-militares de los espirituales en el contexto del yihad.

Por último, hemos de destacar un modo de obtención de legitimidad, a través de la religión, que alcanzó un grado sumo de sofisticación en al-Andalus nazarí. Se trata de la identificación del soberano con el Profeta Muḥammad. Si bien, el fundador del islam es un modelo ideal de virtudes y constituye un ejemplo a seguir para todos los musulmanes, en particular, para los líderes políticos islámicos, su faceta como político y guerrero ha conformado siempre un potente recurso de legitimización. De este modo, en al-Andalus omeya, los panegiristas oficiales relacionaron al califa 'Abd al-Raḥmān III con Muḥammad, equiparando los éxitos militares del califa cordobés con expediciones proféticas como la victoria de Badr.⁸⁵

Ahora bien, aunque la intención de sostener la legitimidad de los soberanos en el ejemplo del Profeta Muḥammad no resulta una novedad, lo que sí supone un hecho diferencial de gran calado en época nazarí es la escenificación, por parte de los emires, de actos simbólicos que se narran en las obras de *futūḥ* y *magāzī* atribuidos a Muḥammad. En concreto, hemos hallado el ejemplo de la *gazwat al-Jandaq* o batalla del Foso como modelo para los Banū Naṣr. Dos sultanes, Muḥammad II e Ismā'īl I, emularon al Profeta y a los medineses cavando con sus propias manos un foso para defender a los musulmanes. Ello demuestra la gran capacidad de ambos emires -pertenecientes a la primera etapa de la historia nazarí- para subrayar su autoridad a través de una premeditada puesta en escena, recontextualizando un episodio significativo de las primeras batallas del islam y ejecutando el mismo papel del Profeta.

Muḥammad II, segundo emir nazarí, acudía personalmente a la guerra. En una de sus campañas, después de conquistar Alcaudete (1300) “se ocupó con su propia mano de los trabajos del foso (*bāšara al-'amal fī jandaqi-hi bi-yadi-hi*)”.⁸⁶ La misma actuación llevaría a cabo Ismā'īl I tras la toma de Huéscar en 1324: “lo incorporó al territorio de la lucha por la fe (*dār al-ḡihād*) y trabajó con sus propias manos en el foso (*wa-'amala fī jandaqi-hi bi-yadi-hi*)”.⁸⁷ Este gesto de imitación directa al Profeta en Jandaq fue puesta de relieve por el poeta Ibn al-Āyayāb, lo que demuestra que un acto de tales caracteres simbólicos no podía pasar desapercibido por el turiferario oficial de la corte:

“¡Qué laudables hazañas hiciste a los ojos de Dios! Nadie se te adelantó en nada parecido:

Una de ellas fue lo que cavaste con tu propia mano [en el foso de Huéscar], lo mismo que hicieron el Enviado y sus compañeros en el foso [de Medina].”⁸⁸

Como decíamos, la diferencia entre estos dos sultanes nazaríes y otros soberanos andalusíes en la carrera por asimilarse a Muḥammad es que los primeros recrearon, como actores de teatro, una escena de la batalla de Jandaq. Esta imagen poderosa, del emir cavando junto a sus soldados, como lo hiciera el Profeta, es de una eficacia propagandística extraordinaria a ojos de los creyentes.

Además, la elección de Jandaq no es casual, sino que obedece a una intención muy determinada. Tanto en al-Andalus, como en otras latitudes del mundo islámico medieval, la batalla del Foso/Jandaq constituía un modelo de resistencia islámica frente a un enemigo poderoso.⁸⁹ Recordemos que, durante dicho episodio, los politeístas de La Meca asediaron Medina, ciudad en la que se había refugiado Muḥammad con un pequeño grupo de fieles. El Profeta ayudó a cavar el foso para proteger Medina del ataque que, de haber sido exitoso, habría significado el final del islam. Así, la jornada de Jandaq se transmitió en los relatos de las primeras batallas del islam como ejemplo de perseverancia ante la adversidad, y fue utilizada en determinados contextos de dificultad para los musulmanes, como la *fiṭna* del siglo XI en al-Andalus.⁹⁰ Precisamente, la etapa nazarí se caracteriza por la debilidad del islam frente a un enemigo mayor en fuerza y número, una situación de infortunio que para los Banū Naṣr y sus panegiristas debía ser análoga a los primeros tiempos del islam, cuando el Profeta huyó a Medina y fue acogido por los Anṣār. Y no se olvide que uno de estos Anṣār o Compañeros del Profeta, Sa'd b. 'Ubāda, era el supuesto antepasado de los sultanes nazaríes.

En definitiva, la conexión de actos, ideas y personajes apuntan en la misma dirección: la propaganda del poder central nazarí se basó en el yihad defensivo como valor más importante. Granada y sus emires aparecen en las fuentes como reflejos de Medina, el Profeta y los Anṣār en un ejercicio sofisticado que incluía la *performance* como medio para refuerzo de la autoridad y el prestigio ante los súbditos. Todo ello forma parte del impulso defensivo de al-Andalus en una etapa crítica, de decadencia, que preludia la conquista cristiana de lo que quedaba en manos del islam. No es de extrañar que los sultanes granadinos recurrieran a todos los instrumentos a su alcance, incluyendo escenografías con un claro contenido religioso, para consolidar su legitimidad y, al mismo tiempo, reforzar la esperanza de los andalusíes y fortalecer la capacidad defensiva del Emirato tanto de sus recursos materiales como de sus presupuestos ideológicos.

6. Conclusiones

La religión en la etapa final andalusí bajo la dinastía de los Nazaríes (1232-1492) funciona como un potente catalizador de identidad. El islam en repliegue, en inferioridad con respecto a los reinos cristianos, se acentúa e intensifica en el contexto de la Granada nazarí. Este fenómeno no resulta una novedad en sociedades en conflicto y no era algo desconocido por los investigadores para el caso nazarí. Sin embargo, lo que puede aportar una nueva visión del Emirato Nazarí es la fuerte religiosidad con la que se vivía la actividad militar. La espiritualidad del yihad impregna al individuo y a la sociedad nazarí a través de una gran variedad de rituales que conectan la vida terrenal con Allāh, eterno y trascendental. A su vez, los ulemas de época nazarí subrayan el ascetismo del guerrero, potenciando la noción puramente religiosa de la guerra contra los infieles. Por otra parte, son abundantes las referencias al tiempo y espacio sagrados. Se ha subrayado la importancia del ramadán, la oración del mediodía del viernes o la celebración del *Mawlid* antes, después o durante las campañas militares y como este marco referencial servía de guía para los musulmanes granadinos, que no perdían así la misión principal de su lucha: defender el islam y mantenerse firmes ante la situación adversa.

El ejército nazarí daba también gran importancia a los elementos visuales (estandartes, banderas, alminares) que revestían con el color rojo de la dinastía Banū Naṣr las fortalezas conquistadas al enemigo, y eran el escenario de oraciones colectivas, profesiones de la fe y prácticas de purificación. Por último, los rituales religiosos en el campo de batalla son capitalizados por el soberano, el sultán nazarí, que se sitúa en el punto de fuga de las miradas de sus guerreros, realizando complejos ritos de conmemoración de batallas en las que participó el Profeta. Conscientes de su carga simbólica, los emires ofrecen a los soldados un ceremonial histórico-religioso pautado, cavando los fosos de plazas recién tomadas a los cristianos, imitando al Profeta en la batalla de al-Jandaq.

Son tantas y variadas las referencias religiosas en el yihad de época nazarí que no podemos cerrar el artículo sin confirmar que el islam y sus doctrinas ascéticas, escatológicas y espirituales son fundamentales para la comprensión del conflicto bélico castellano-granadino. La actividad bélica se convertiría, así, en un camino de superación del precario y pequeño Emirato, para alcanzar la eternidad, el paraíso; una vía que conectaría con la idea que Malinowski tenía sobre la religión, cuya función sería servir de consuelo ante la desgracia. La religión no sería, en este caso, un mero pretexto o un barniz ideológico, sino el argumento central de las vidas de los musulmanes que participaron en el yihad bajo los estandartes bermejos de los Banū Naṣr.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS - Bibliografía

- ABUMALHAM, Montserrat, “La concepción del espacio sagrado en el Islam: Semejanzas y reminiscencias”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, X, 2004, 9-21.
- ALBARRÁN, Javier, “Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus: un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. X-XI)”, en Diego MELO CARRASCO y Miguel Ángel MANZANO RODRÍGUEZ (coords.), *Al-Andalus y el Magreb: miradas trasatlánticas*, Gijón, Ediciones Trea, 2019, 23-39.
- ALBARRÁN, Javier, *Ejércitos benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (siglos XIII-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 2020.
- ARCAS CAMPOY, María, “Teoría jurídica de la guerra santa: el “Kitāb Qidwat al-Gāzī” de Ibn Abī Zamanīn”, *Al-Andalus-Magreb*, I, 1993, 51-65.
- ARIÉ, Rachel, “Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación cultural”, en *Actas del Congreso de la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII-XVI): Lorca-Vera*, 22 a 24 de noviembre de 1994, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, 497-512.
- BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006.
- BROUGH, John, “The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Method”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22, 1959, 69-85.
- BURESI, Pascal, “Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne aux XIe-XIIIe siècles”, en *Villes et religion. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, 333-350.
- CABELLO LLANO, Ignacio, “Memoria de la pérdida de Granada: la Nubḍat (Ajbār) al-‘aṣr”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 6, 2018, 105-137.
- CANARD, Marius, *Sayf al daula. Recueil de textes relatifs à l’emir Sayf al daula le Ḥamdānide avec annotations, cartes et plans*, Argel-París, La Typo-Litho et J. Carbonel-P. Geuthner, 1934.
- CORRIENTE, Federico y FERRANDO, Ignacio, *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*, Barcelona, Herder, 2005.
- DUMÈZIL, Georges, *L’idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Collection Latomus, Vol. XXXI, 1958.
- ECHEVARRÍA, Ana, “La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)”, *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15, 2003, 53-77.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1998 (1957)
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Vol. II, Barcelona, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, “El mawlid de 764/1362 de la Alhambra según el manuscrito de Leiden y la Nufaḍa III editada”, en Celia del MORAL y Fernando VELÁZQUEZ-BASANTA (coords.), *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2012, 161-203.
- FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, *Alhambra. Muhammad V*. Tomo 1, Granada, Almed, 2018

- FIERRO, M.^a Isabel, “El *ḡihād* en el Occidente islámico medieval: una aproximación a los textos y sus contextos”, en Isabel Cristina FERREIRA FERNANDES (coord.), *Entre Deus e o Rei. O mundo das Ordens Militares = Entre Dios y el Rey: el mundo de las órdenes militares = Entre Dieu et le Roi: le monde des ordres militaires = Between God and the King: the world of the military orders*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela, Gabinete de Estudos sobre a Ordem de Santiago, 2018, 391-404.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra, desde un texto de Ibn al-Jaṡīb en 1362*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1988.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- GUICHARD, Pierre, *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada, Universidad de Granada, 2015.
- HOBBSAWM, Eric, “Estado, etnicidad y religión”, en Eric HOBBSAWM, *Sobre el nacionalismo*, Barcelona, Crítica, 2021, 239-255
- MAÍLLO, Felipe, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid, Adaba Editores, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1948
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, “Lema de príncipes”. *Sobre la gāliba y algunas evidencias epigráficas de su uso fuera del ámbito nazari*”, *Al-Qanṡara*, 27, 2006, 529-550
- MOYA CAMPOS, F. de, “Ismā’īl I al-Dā’īl, restaurador de la dinastía nazari”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 18/3, 2016, 905-952
- PEINADO SANTAELLA, Rafael G., *Guerra santa, cruzada y yihad en Andalucía y el reino de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 2017.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio, “Exhortación de Yūsuf III en relación a los sucesos de Antequera en torno a 1410”, en Desirée LÓPEZ BERNAL, Tsampika PARASKEVA, y Bárbara BOLOIX GALLARDO (eds.), *Un collar de palabras. Saberes, discursos y reflexiones actuales desde los Estudios Semíticos. Estudios en Homenaje a la Profesora Celia del Moral Molina*, Granada: Universidad de Granada, 2021, 317-332.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Gonzalo, *Los celtas. Héroes y magia. La cultura guerrera de la Hispania céltica*, Córdoba, Almuzara, 2019.
- SUÑÉ, Josep, “El ejército andalusí y su actuación guerrera según la historiografía: aspectos desatendidos y explicaciones renovadas”, *Índice Histórico Español*, 131, 2018, 115-139.
- TERRASSE, Henri, “Le Royaume nasride dans la vie de l’Espagne du Moyen Age. Indications et problèmes”, *Mélanges offerts à Marcel Bataillon, Bulletin Hispanique*, 64 bis, 1962, 253-260.
- URVOY, Dominique. “Sur l’évolution de la notion de ḡihād dans l’Espagne musulmane”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 9, 1973, 335-371
- VELÁZQUEZ-BASANTA, Fernando Nicolás, “Ibn Ÿuzayy al-Kalbī, Abū l-Qāsim”, en Jorge LIROLA DELGADO (dir.), *Biblioteca de al-Andalus. Tomo VI*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, 214-230.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Historia Política”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.), *El reino nazari de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*. Tomo VIII-III, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 47-248.

- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Mártires musulmanes en la frontera nazarí: la batalla del Salado o Tarifa (1340)”, en Francisco TORO CEBALLOS y A. LINAGE CONDE (coords.), *Abadía. V Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real*, Jaén, Diputación, 2005, 753-764.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Arabic Sources for the History of Nasrid al-Andalus”, en Adela FÁBREGAS (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West*, Leiden, Brill, 2020, 547-588.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Máquinas de asedio, pólvora y cañones en al-Andalus nazarí. La artillería pirobalística en el emirato de los Banu Nasr de Granada (629-897 H./1232-1492 e.C.)”, en *eHumanista: IVITRA*, 18, 2020b, 50-93.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Dos modelos de mártir en el yihad andalusí de época nazarí en el marco de waqī‘at Ṭarīf (la Batalla de Tarifa/El Salado, 1340)”, en Javier VILLAVERDE-MORENO y Eduardo JIMÉNEZ RAYADO (eds.), *Fronteras de la península ibérica en la Edad Media: nuevos horizontes conceptuales*, Madrid, Dykinson, 2022, 49-67.
- VIGUERA, María Jesús, “Componentes y estructura de la población”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.). *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. Tomo VIII-IV. Madrid, Espasa Calpe, 2000, 19-70.
- VIGUERA, María Jesús, “Historiografía”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*. Tomo VIII-III. Madrid, Espasa Calpe, 2000b, 21-45.
- VIGUERA, María Jesús, “La religión y el derecho”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. Tomo VIII-IV. Madrid, Espasa Calpe, 2000c, 159-190.
- VIGUERA, María Jesús, “La organización militar en al-Andalus”, *Revista de Historia Militar. Conquistar y defender. Los recursos militares la Edad Media Hispánica*, Núm. Extraordinario, 2001, 17-60.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del Reino de Granada”, en Pedro MARTÍNEZ GARCÍA (coord.), *Alteridad ibérica: El otro en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2021, 179-198.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, *El yihad en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492): religión, política, territorio y sociedad. El apogeo de una institución islámica en al-Andalus*. Tesis Doctoral dirigida por Francisco VIDAL-CASTRO, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS - Fuentes

- Dikr bilād al-Andalus*, edición y traducción Luis MOLINA, Una descripción anónima de al-Andalus, Madrid, CSIC, 1983, 2 vols.
- IBN HUḌAYL al-Fazārī al-Garnāṭī, Abū l-Ḥasan ‘Alī, Tuḥfat al-anfus wa-šī‘ar sukkān al-Andalus, ed. ‘Abd Allāh Aḥmad NABHĀN y Muḥammad Fātiḥ Ṣāliḥ ZAGAL. Al-‘Ayn, Markaz Zāyyid li-l-Turāṭ wa-l-Tārīj, 2004. Trad. Louis MERCIER, *L’Ornement des ames et la devise des habitants d’el Andalous*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939.
- IBN AL-JAṬĪB, Rayḥānat al-kuttāb wa-nuṣṣat al-muntāb, ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘INĀN. El Cairo, Maktabat al-Jānūyī, 1980, 2 vols. Edición y traducción parcial al español de Mariano GASPAREMIRO, “Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Tomos II-V, 1912-1915.

IBN AL-JAṬĪB, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'INĀN. El Cairo, al-Janḡī, vol. I, 1973² (1955¹).

IBN AL-JAṬĪB, *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*, ed. Muḥibb al-Dīn AL-JAṬĪB. El Cairo, al-Maṭba'a al-Salafiyya wa-Maktabatu-hā, 1928. Traducción de José M.^a CASCIARO RAMÍREZ y Emilio MOLINA LÓPEZ y estudio preliminar de Emilio MOLINA LÓPEZ, *Historia de los reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena acerca de la dinastía nazarí*. (Al-Lamḥa al-badriyya) fī al-dawlat al-naṣriyya), Granada, Universidad de Granada, 2010.

IBN AL-JAṬĪB, *Jaṭrat al-ṭayf fī riḥlat al-ṣitā' wa-l-ṣayf = Visión de la amada ideal en una gira inverniza y estival*. Edición, traducción y estudio de Fernando VELÁZQUEZ-BASANTA. Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2016.

IBN ŶUZAYY, Abū Muḥammad, *Maṭla' al-yumn wa-l-iqbāl fī intiqā' kitāb al-iḥtifāl*, ed. Muḥammad al-'Arabī AL-JAṬĪBĪ. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1986. Trad. Teresa SOBRADO, *Traducción y estudio del Matla de Ibn Yuzayy: sobre rasgos y características del caballo*. Tesis Doctoral dirigida por M.^a Jesús VIGUERA y Camilo ÁLVAREZ DE MORALES, Madrid, Universidad Complutense, 2015.

IBN ŶUZAYY AL-KALBĪ, Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Anwār al-saniyya fī l-alfāz al-sunniyya*, y tras él la obra de AL-QALṢĀDĪ, 'Alī, *Lubb al-azhār al-yumniyya 'alā l-Anwār al-saniyya*, ed. Muḥammad b. 'AZZŪZ. Casablanca, Markaz al-Turāṭ al-Ṭaqāfī al-Magribī; Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1431/2010.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Crónica de España*, Madrid, Imprenta de José Perales y Martínez, 1893.

Nubḡat al-'aṣr fī ajbār mulūk Banī Naṣr aw taslīm Garnāṭa wa-nuzūḥ al-andalusīyyīn ilā l-Magrib = Fragmento de la época sobre noticias de los reyes nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos, ed., intr., notas e índices Alfrīd AL-BUSTĀNĪ, trad. Carlos QUIRÓS, Larache, Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, 1940.

AL-QALṢĀDĪ, 'Alī, *Lubb al-azhār al-yumniyya 'alā l-Anwār al-saniyya*, ed. Muḥammad b. 'AZZŪZ. Casablanca, Markaz al-Turāṭ al-Ṭaqāfī al-Magribī; Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1431/2010 (publicado junto con y tras: IBN ŶUZAYY AL-KALBĪ, Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Anwār al-saniyya fī l-alfāz al-sunniyya*).

AL-TINBUKTĪ, Abū l-'Abbās Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. Ḥamāh Allāh Wuld AL-SĀLIM. Beirut, Dār al-Kuttub al-'Ilmiyya, 2013.

AL-WANṢĀRĪSĪ, Aḥmad [*al-Miḡyār*], trad. parcial Émile AMAR, “La pierre de touche des Fétwas de Ahmad al-Wanscharīsī. Choix de consultations des faqīhs du Maghreb traduites ou analysées par Émile Amar”, *Archives Marocaines*, 13 (1909).

NOTAS

- [1] En este análisis nos apoyaremos en la obra del citado historiador de las religiones y en su concepción teórica de lo sagrado como opuesto a lo profano, siendo aquello que se manifiesta de forma distinta a los ojos del creyente, que destaca sobre el resto de los elementos cotidianos y focaliza la atención, adoración y ritualidad del individuo o de la sociedad. ELIADE, 1998, 14-16.
- [2] RODRÍGUEZ, 2019.
- [3] “D'autre part la forcé physique, brutale et les usages de la forcé, usages principalement mais non pas uniquement guerriers”, DUMÉZIL, 1958, 19; BROUGH, 1959, 70.
- [4] Así se refiere a Muḥammad el Corán en la aleya 33:21, estableciendo indirectamente una cierta jerarquía en la que el Profeta es el musulmán ejemplar. GARCÍA SANJUÁN, 2020, 54.
- [5] García Sanjuán sostiene que la parcela del yihad bélico fue “la más ampliamente desarrollada en la tradición islámica”. GARCÍA SANJUÁN, 2020, 106; ALBARRÁN, 2020, 21-22.
- [6] Así lo explica el ulema nazarí Ibn Huḡayl en su obra monográfica de yihad Tuḥfat al-anfus, quien a su vez recoge esta cita del cordobés Ibn Ḥabīb: “el ribāṭ es una de las ramas del yihad (al-ribāṭ huwa šu'ba min šu'ab al-ḡihād)”. IBN HUḡAYL, 2004, 68.
- [7] VIGUERA, 2000c, 160-161.

- [8] Ibidem.
- [9] TERRASSE, 1962, 254; PEINADO SANTAELLA, 2017, 42; VILLAVERDE-MORENO, 2020, 182-183.
- [10] “Sin embargo, como sabemos, en la práctica la coexistencia de diferentes religiones o de variantes de religiones permite que, en muchos casos, estas funciones como marcadores de grupo. De hecho, muchas veces tiene poco sentido distinguir la religión de otros marcadores”. HOBBSAWM, 2021, 247.
- [11] MALINOWSKI, 1948, 21-22.
- [12] Tanto Arié como Viguera apuntan que la aplastante mayoría de la población del Emirato Nazarí es musulmana, poseen una cultura árabe-islámica y se reconocen como andalusíes. Si se compara con otras etapas anteriores, en las que el espacio tanto territorial como social era más amplio, la sociedad nazarí es una de las más homogéneas de la historia de al-Andalus. VIGUERA, 2000, 19-21; ARIÉ, 1997, 501.
- [13] Las fetuas emitidas por el jurista y mufti Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥaffār (Granada, m. 1408) evidencian la proliferación de celebraciones en las cofradías sufíes de la frontera nazarí, en lugares “alejados de la capital” como “los arrabales y las fortalezas (ḥuṣūn)”, en donde los sufíes realizaban cantos y danzas. AL-WANŠARISĪ, 1909, trad. 336.
- [14] IBN AL-JAṬĪB, 1912-1915, ed. 14, trad. 23.
- [15] Dīkr bilād al-Andalus, 1983, ed. 17, trad. 23.
- [16] FIERRO, 2018, 380-381.
- [17] VIGUERA, 2000c, 160.
- [18] Aunque no es materia de este artículo, recordemos el debate historiográfico de la supuesta “falta de ardor guerrero” que se ha achacado a los andalusíes para explicar el fracaso militar y político del islam en la península ibérica. En nuestra Tesis Doctoral, leída en julio de 2023, mantenemos una visión crítica sobre la falta de interés por los asuntos bélicos en la época nazarí, ya que uno de los pilares en los que se sustenta la estabilidad del precario Emirato es la guerra y sus inversiones en defensa, pero también en el fomento de una religiosidad combatiente, con o sin empleo de las armas, ya que el yihad podía ejercerse de muchas maneras, de las más directas a las más indirectas, como el pago de limosnas, o incluso impuestos extraordinarios, eventualmente avalados por los muftíes granadinos por la prevalencia del interés general (maṣlaḥa) en la supervivencia del Emirato. Además, debemos incidir en que no es lo mismo la “militarización” en el sentido estructural, que el propio yihad, ya que este último es un término más amplio y complejo, y supone un compromiso religioso que no tiene que coincidir con proyecto organizado de conquista o defensa. En este sentido, podría ser que en el debate se estuviera confundiendo la “falta de ardor guerrero” con la “debilidad estructural del ejército andalusí”, pero no puede hablarse, al menos en periodo nazarí, de desinterés general por el yihad en su amplio sentido. Véase URVOY, 1973, 335-371; VIGUERA, 2001, 17-60; MAÍLLO, 2004; GUICHARD, 2015; SUÑÉ, 2018, 115-139; ALBARRÁN, 2019, 23-39; VILLAVERDE-MORENO, 2023.
- [19] ELIADE, 1998, 14-15.
- [20] La “memoria bélica” de los primeros tiempos del islam, con el protagonismo del Profeta Muḥammad, se reproduce en las crónicas, relatos y poemas sobre las guerras de al-Andalus contra los cristianos. ALBARRÁN, 2020, 144-147.
- [21] ARCAS, 1993, 56-60.
- [22] Ibidem, 168.
- [23] AL-QALŠĀDĪ, 2010, 386.
- [24] IBN HUḌAYL, 2004, ed. 87.
- [25] ABUMALHAM, 2004, 9-10.
- [26] IBN HUḌAYL, 2004, ed. 83.
- [27] Fuentes nazaríes incluyen la consideración de que la limosna que se da al gāzī tiene más valor que la que se destina a los pobres, AL-WANŠARISĪ, 1909, 257-258; IBN HUḌAYL, 2004/1939, ed. 96, trad. 136-137.
- [28] Nótese que emplea el singular, subrayando el carácter individual de esta recomendación, entendiéndose como un noble ánimo que se halla en el fuero interno del combatiente. IBN HUḌAYL, 2004/1939, ed. 85, trad. 130.
- [29] AL-QALŠĀDĪ, 2010, 391.
- [30] El polígrafo lojeño atribuye la causa de la muerte de Alfonso XI a la intervención divina en al menos dos fuentes distintas: en la Rayḥāna, en sendas cartas que dirige a los sultanes benimerines Abū l-Ḥasan ‘Alī y Abū ‘Inān, en las que se puede leer que “Dios embistió al enemigo con uno de los ejércitos de su poder que prescinde del número y de las armas”; también hallamos la misma interpretación en la Lamḥa, donde se dice “[Alfonso XI] estuvo a punto de apoderarse de todo al-Andalus, lo cual hubiera conseguido a no ser porque Allāh asistió [a al-Andalus] con su poderoso auxilio y su gracia oculta”. IBN AL-JAṬĪB, 1980, 143, trad. REMIRO, 1914, 223; 1928, 95, trad. CASCIARO y MOLINA, 2010, 220.
- [31] La fuente anónima, probablemente escrita por un soldado granadino de la ḥamma (pueblo llano) tiene varias versiones que difieren en detalles y extensión. En orden cronológico, la primera versión que aparece es Ajbār al-‘aṣr, pero una copia posterior la corrigió y amplió, incluyendo una prolongación del relato histórico que abarcó el periodo mudéjar (1492-1502). Dicha versión se tituló Nubdat al-‘aṣr fī ajbār mulūk Banī Naṣr, sobre la que se basó la edición y traducción de 1940 de Alfredo Bustani y Carlos Quirós (Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas). Además de estas dos versiones, el historiador del siglo XVII, al-Maqqarī, realizó un resumen de la crónica, añadiendo la noticia de la expulsión de los moriscos de 1609. VIDAL-CASTRO, 2020, 553; VIGUERA, 2000b, 25; CABELLO LLANO, 2018, 107-117.
- [32] El significado de esta expresión admite otras traducciones, con sentidos algo más específicos. El significado del verbo iḥtasaba del cual deriva el participio activo muḥtasabūn, es “ofrecer con resignación a Dios por la eterna recompensa”, véase el Diccionario Avanzado Árabe, CORRIENTE y FERRANDO, 2005, 233; Nubḍa, 1940, 28.
- [33] CABELLO LLANO, 2018, 127.
- [34] Nubḍa, 1940, trad. 18, ed. 15.
- [35] IBN HUḌAYL, 2004, ed. 83.
- [36] Los trabajos de Arcas Campoy revelan que la Tuḥfat al-anfus de Ibn Huḍayl recoge preceptos del ulema cordobés del siglo IX Ibn Ḥabīb o de Qidwat al-gāzī del ulema de Elvira Ibn Abī Zamanīn (s. X), ARCAS, 1993, 51-65; 1995, 917-924; 2011, 389-400. Por otro lado, la obra de hadiz del ulema nazarí Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, titulada al-Anwār al-saniyya, recoge una selección de hadices canónicos de los seis grandes compiladores de la sunna, que son objeto de reflexión y comentados por al-Qalšādī, en Lubb al-azḥār. Puede comprobarse que la base doctrinal proviene de fuentes canónicas, aunque existan matices entre líneas que debemos detectar para conocer las particularidades jurídico-religiosas del yihad de época nazarí. IBN ŶUZAYY, 2010, 151-165.
- [37] Para Bonner el ascetismo es uno de los diez aspectos elementales del yihad que pueden extraerse de la sunna o tradición islámica. BONNER, 2006, 49-51.
- [38] AL-QALŠĀDĪ, 2010, 392.

- [39] “Dios, ensalzado sea, preserva al musulmán de que el anhelo de lo contingente de este mundo lo aleje de aquello [de la búsqueda del martirio]” (wa-Allāh ta’āla ya’šimu al-muslim min an yajru’ya-hu al-ṭama’ fi’ araḍ al-dunya’an ḡālika). IBN HUḌAYL, 2004, ed. 85.
- [40] “Pedimos a Dios que impida que el musulmán luche con el objetivo de ser alabado aquí abajo, de que se le llame valiente, héroe, o si obedece a una furia que no tiene como fin a Dios (yakūnu gaḍīban li-gayr Allāh), al anzuelo de una recompensa en el mero punto de honor, fuera del camino de Dios”. Es interesante el reconocimiento de la furia o furor guerrero, que expresa con la palabra gaḍīb. Han existido otras fórmulas para vehicular el ardor o fiereza del combatiente. Por ejemplo, en las culturas nórdicas, se encuentra el caso del dios del furor, Odín, quien inspira a sus guerreros el éxtasis místico en la batalla. En el comentario de Ibn Huḍayl, se reconoce esa furia guerrera, pero se regula y reconduce al fin más importante, que es Allāh. *Ibidem*.
- [41] VIDAL-CASTRO, 2005, 753-764; 2022, 49-67.
- [42] PÉREZ DE GUZMÁN, 1877, 319; PELÁEZ ROVIRA, 2021, 322.
- [43] Los ritos de transformación animal o licantrópia en contextos bélicos eran comunes en las sociedades célticas y nórdicas. El objeto de estas era causar el éxtasis entre los soldados, infundir miedo al enemigo y perder la consciencia de su humanidad para adquirir rasgos animales. De hecho, bersekir significa “guerreros con envoltura de oso”. ELIADE, 1999, 196.
- [44] AL-TINBUKTĪ, 2013, 368, trad. VELÁZQUEZ-BASANTA, 2009, 223-224; VIDAL, 2005, p. 759-760. Este pasaje solo es recogido por al-Tinbukti, aunque se identifica al transmisor de la noticia (el alfaquí y tradicionista Abū Bakr, hijo del ministro Ibn al-Ḥakīm). El valor de la transmisión de estas ideas entre los intelectuales y eruditos de época nazarí nos aporta una prueba más de la importancia religiosa del martirio, la purificación y el yihad.
- [45] MALINOWSKI, 1948, 4-5.
- [46] VIGUERA, 2000, 166-168; GARCÍA GÓMEZ, 1988; FERNÁNDEZ PUERTAS, 2012 y 2018.
- [47] M. Eliade reflexiona sobre la importancia del “tiempo sagrado” y su evocación en ritos y festividades. Para el caso que nos ocupa, el tiempo sagrado de Eliade sería bastante aproximado a la era del Profeta, que se conmemoran constantemente y tiene como objeto la imitación del ejemplo de Muḥammad: “El recuerdo reactualizado por los ritos desempeña un papel decisivo: es preciso cuidarse muy bien de no olvidar lo que pasó in illo tempore”. ELIADE, 1998, 77.
- [48] Nubḍa, 1940, ed. 33-34, trad. 39.
- [49] *Ibidem*, ed. 32, trad. 37.
- [50] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 154; trad. REMIRO, 1914, 315.
- [51] El muftí de época nazarí Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Garnaṭī (Granada p. m. s. XIV-1408) luchó contra las cofradías sufíes y sus costumbres heterodoxas, intensificando a su vez su condena la festividad del nacimiento del Profeta. Véase la fetua que condena dicha práctica, en la que justifica su dictamen alegando que “ninguna práctica de culto puede instituirse en ningún tiempo ni en ningún lugar si no ha sido establecida por la ley religiosa”, AL-WANŠARĪŠĪ, trad. AMAR, 1909, 334-337.
- [52] Así lo expresa Ibn al-Jaṭīb en una carta al sultán benimerín, en la que se refiere a la costumbre popular de celebrar el Mawlid en Granada: “En el exterior de nuestra capital existen lugares de devoción frecuentados y ermitas solicitadas, concurridas, a las que acude en tropel la multitud las noches en que se consagra a la piedad algún zoco y se cumplen los deberes de honrarle, especialmente la noche del nacimiento del Mensajero de Dios [...] por ser ella, según es tradicional, de las fiestas rituales a las que concurre ardorosamente la multitud, sin distinción de géneros y clases”. IBN AL-JAṬĪB, trad. REMIRO, 1912, 167.
- [53] “Después de celebrar la fiesta del Nacimiento del Profeta, atacó la ciudad de Tarifa (nāzala iṭr inqīḍā’ al-Mawlid al-Nabawī madīnat Ṭarīf)”, IBN AL-JAṬĪB, 1928, 92, trad. CASCIARO y MOLINA, 2010, 216.
- [54] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 175, trad. REMIRO, 1914, 333.
- [55] *Ibidem*, 198, trad. 362.
- [56] ECHEVARRÍA, 2003, 53-77; BURESI, 2000, 333-350.
- [57] JIMÉNEZ DE RADA, 1893, 404.
- [58] ECHEVARRÍA, 2003, 58.
- [59] ALBARRÁN, 2020, 219.
- [60] IBN AL-JAṬĪB, trad. REMIRO, 1914, 250.
- [61] GARCÍA SANJUÁN, 2020, 217.
- [62] La cuestión de la artillería pirobalística en el Emirato Nazarí no es un asunto menor, ya que es muy probable que Granada fuera el primer estado europeo en emplear la pólvora en los asedios. La novedad de esta tecnología bélica debió motivar la pregunta de su legalidad conforme a las leyes islámicas, por lo que la opinión de Ibn Huḍayl cobra cierta relevancia, ya que podría estar validando el uso de las máquinas de fuego, justificándolo en el ejemplo del Profeta. Véase VIDAL-CASTRO, 2020b, 50-93.
- [63] IBN HUḌAYL, 2004, 171, trad. MERCIER, 192.
- [64] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 132, trad. REMIRO, 1914, 210.
- [65] *Ibidem*, ed. 298, trad. 300.
- [66] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 149, trad. REMIRO, 1914, 307.
- [67] *Ibidem*, ed. 138, trad. 215-216.
- [68] *Ibidem*, ed. 154, trad. 315.
- [69] *Ibidem*, trad. 348.
- [70] *Ibidem*, ed. 205, trad. REMIRO, 1915, 7-8. La traducción es nuestra, revisando la de G. Remiro, e introducimos matices relevantes en esta. Resulta interesante la referencia a los “lamentos inútiles” (al-tahā’il) que parecen referirse a las plegarias y oraciones que los cristianos habían realizado en la Gran Mezquita cuando esta estaba consagrada al culto cristiano, calificándose de forma peyorativa y subrayando su ineficacia para que Dios las escuche y las tenga en consideración.
- [71] *Ibidem*, trad. REMIRO, 1914, 301.
- [72] No siempre los soberanos de al-Andalus participaban en las batallas; de hecho, parece más la excepción que la norma. Si corrían ese riesgo era movidos por ciertas necesidades como la búsqueda de legitimidad o para refuerzo de su autoridad. Por ejemplo, ‘Abd al-Raḥmān III fue físicamente al combate hasta su derrota en Simancas (939), pero ni él ni sus sucesores en el califato acudirían presencialmente a las batallas, utilizando determinados estandartes y ceremoniales para tener una presencia simbólica. ALBARRÁN, 2020, 65-68. En la época nazarí, la presencia del emir en las batallas se vuelve una necesidad que va más allá del refuerzo del liderazgo del emir, se convierte en una cuestión de supervivencia de todo al-Andalus, VILLAVERDE-MORENO, 2023, 272-278.

- [73] “Y además de esto, cuántas famosas algaras y grandiosas conquistas tiene él en su haber por tierras cristianas, cuya memoria se conserva más allá del horizonte, asunto que ha adquirido notoriedad en el Ḥiḡāz, Yemen, Siria y en Iraq, como por ejemplo la incursión de Utrera, la de Jaén, la de Úbeda, la de Córdoba, además de otras. Así durante algún tiempo su ejemplo no ha sido observado y a lo largo del mismo no ha sido atestiguado un ejemplo de su igual, desde la época de Almanzor b. Abī ‘Āmir hasta ahora”. IBN ‘ŪZAYY, 1986, trad. SOBREDO, 2015, 171-172.
- [74] Nubḡa, 1940, ed. 12, trad. 15; VIDAL-CASTRO, 2000, 195-197.
- [75] En su comentario a la obra de Ibn Huḡayl, D. Urvoy destaca los aspectos “laicos” del tratado que apelarían a motivaciones más allá de lo divino y lo religioso para realizar el yihad, como la propaganda popular, la solidaridad de grupo, la unidad ideológica o el odio al enemigo. Desde nuestra perspectiva, y sin negar, por supuesto, la presencia de tales elementos “colectivistas”, introducimos el importante matiz de que todo ello cobra un significado diferencial cuando es atravesado por el eje sociocultural más importante de la época: la religión. URVOY, 1973, 350-351.
- [76] La narración de hechos bélicos por parte de Ibn al-Jaṭīb prueban la noción eminentemente islámica, religiosa y sacralizada, de la guerra en expresiones como “llenar las ciudades de la Trinidad con la palabra de la Unicidad” que son muy frecuentes en la Rayḡānat al-kuttāb. IBN AL-JAṬĪB, 1980, trad. REMIRO, 1913, 94. En el siglo XV, el anónimo granadino que escribió la crónica de la conquista de Granada por los cristianos, lamentaba que en el año 1492 “se apagó la luz del islam y de la fe en al-Andalus (inṡafā min al-Andalus nūr al-islām wa-l-īmān)”, es decir, no lamentaba la caída del Estado Nazarí, sino lo que ello implicaba para la religión musulmana. Nubḡa, 1940, ed. 45, trad. 53.
- [77] ALBARRÁN, 2020, 84.
- [78] Por ejemplo, en el Corán, azora 3, aleya 160 se dice “si Allāh os auxilia, no habrá nadie que pueda venceros (inna yanṡur-kum Allāh fa-lā gālība lakum)”, o también en la aleya 8:43 “hoy no habrá entre los hombres quien pueda venceros (lā gālība lakum al-yawm min al-nās)”, GARCÍA SANJUÁN, 2020, 44.
- [79] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 173, trad. REMIRO, 1914, 331.
- [80] Sobre la cuestión del lema nazarí véase MARTÍNEZ ENAMORADO, 2006, 529-550.
- [81] Por ejemplo, en la riḡla o viaje de Yūsuf I a la parte oriental del Emirato, Ibn al-Jaṭīb narra la salida de Granada del sultán llevando “como recto guía el estandarte rojo”. IBN AL-JAṬĪB, 2006, ed. 5, trad. 24.
- [82] PÉREZ DE GUZMÁN, 1877, 308
- [83] En este caso, sería el emir Muḡammad VII, durante su asedio a Alcaudete cuando encomendaría a su arráz a Alhendín con la misión de traer provisiones al campamento. PÉREZ DE GUZMÁN, 1877, 305.
- [84] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 137, trad. REMIRO, 1914, 215-216.
- [85] ALBARRÁN, 2020, 135-147.
- [86] IBN AL-JAṬĪB, 1928, 42, trad. CASCIARO y MOLINA, 2010, 147.
- [87] Ibidem, ed. 72, trad. 190; 1973, 390, trad. MOYA CAMPOS, 2016, 933.
- [88] IBN AL-JAṬĪB, 1980, 73, trad. CASCIARO y MOLINA, 191.
- [89] CANARD, 1934, 160-164.
- [90] Así lo ha estudiado Javier Albarrán en su monografía sobre yihad andalusí. En concreto, hace referencia al relato del cordobés Ibn ‘Abd al-Barr (m. 1071) quien viviría un tiempo convulso, protagonizado por la fragmentación del califato, la fitna y la pérdida de la hegemonía islámica en la península ibérica en favor de los reinos cristianos. Se relaciona la época difícil de la que fue testigo con su incidencia en la memoria de Jandaq, como ejemplo de resistencia ante la adversidad. ALBARRÁN, 2020, 242.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/journal/799/7995145005/7995145005.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Javier Villaverde Moreno

La religión en el campo de batalla: ritualidad, creencias y espacios sagrados en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492)

Religión in the battlefield: Ritual, eliefs and sacred places in the Nasrid Emirate of Granada (1232-1492)

Religio no campo batalha: Ritualidade, rencias e espacios sagrados no Emirado Nacérída de Granada (1232-1492)

Estudios de Historia de España

vol. 26, núm. 2, p. 119 - 142, 2024

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

iheuca@uca.edu.ar

ISSN: 0328-0284

ISSN-E: 2469-0961

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p119-142>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.