

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

COEXISTENCIA Y CONFLICTOS
MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA
DURANTE LA EDAD MEDIA

GRANADA
2015

C O L E C C I Ó N H I S T O R I A

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); James Casey (profesor emérito de la Universidad de East Anglia); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Joseph Pérez (profesor emérito de la Universidad de Burdeos y director honorario de la Casa de Velázquez); Ofelia Rey Castelao (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdívieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

© ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
COEXISTENCIA Y CONFLICTOS. MINORÍAS
RELIGIOSAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE
LA EDAD MEDIA
ISBN: 978-84-338-5762-0.
Depósito legal: GR/371-2015.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Preimpresión: TADIGRA, S.L. Granada
Diseño de Cubierta: José María Medina Alvea.
Imprime: Imprenta Comercial, Motril, Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PRESENTACIÓN

El presente volumen lo integran nueve artículos publicados entre los años 1998-2011 y aparecidos tanto en revistas académicas como en actas de reuniones científicas y en obras colectivas. Este conjunto de trabajos se refieren a cuestiones que me han interesado como tema de estudio a lo largo de mi trayectoria. Bajo la aparente diversidad de sus títulos, creo que subyace a ellos una cierta unidad o, al menos, un hilo conductor.

Tanto durante la Antigüedad como a lo largo de la Edad Media, la península ibérica fue un espacio de gran diversidad histórica. La conquista musulmana del reino visigodo de Toledo en el año 711 dio origen al nacimiento de al-Andalus, un país árabe e islámico, cuya presencia constituye un hecho determinante en la configuración del período medieval. A la tradición romana y latina, que será la que prevalezca en los territorios que quedaron al margen del dominio musulmán, se superpone, a partir de entonces, el componente árabe e islámico, que configura la identidad de la sociedad andalusí. De este modo, durante varios siglos coexisten en un mismo espacio geográfico formas políticas, sociales y culturales diversas.

El espacio peninsular fue durante la Edad Media un territorio de fronteras, físicas e ideológicas. Pero nunca existen límites absolutos, ni hay barreras infranqueables. Las fronteras, al mismo tiempo que separan, son nexos de unión, puntos de conexión de elementos, en principio, antagónicos. Las sociedades humanas no son sistemas cerrados, ni sus formas culturales, impermeables. Cualquier lectura del pasado medieval peninsular que soslaye estas sencillas premisas será, de manera inevitable, una simplificación de la realidad.

Las relaciones entre cristianos y musulmanes han sido caracterizadas en términos radicalmente contrapuestos, ya sea bajo el prisma

mitificador de una convivencia idealizada o desde la perspectiva que enfatiza los elementos de confrontación y enfrentamiento político, ideológico y religioso. Resulta incuestionable que la antibiosis acabó imponiéndose. La lógica de la guerra y sus secuelas prevalecieron. Pero ello no excluye la presencia de procesos de simbiosis. A mi juicio, sería erróneo pretender reducir la complejidad del medioevo peninsular a esquemas unívocos y mucho más aún, tergiversarla mediante el burdo maniqueísmo de una lucha entre ‘buenos’ y ‘malos’. Por lo tanto, no parece admisible, en pleno siglo XXI, denostar a los cristianos por haber liquidado la existencia de al-Andalus mediante un proceso de guerras y conquistas, aunque, desde luego, tampoco resulta aceptable exaltar o glorificar ese proceso, justificando su supuesta legitimidad o necesidad, lo que inevitablemente nos conduce a una enorme falacia: considerar a los musulmanes como unos meros ‘okupas’ que, de modo ilegítimo, usurparon durante ocho siglos una tierra que no les pertenecía.

Los musulmanes favorecieron el establecimiento de pactos como forma de sumisión del territorio peninsular en el momento de la conquista. Ello no fue el resultado de un afán de ‘tolerancia’, sino el producto de una actitud pragmática dirigida a ganarse el favor de las elites locales y asegurarse la continuidad del avance expansivo. Para los sectores de la población local que rechazaron aceptar el Islam ello implicó su obligatoria adaptación al marco legal de la *dhimma*, que fijaba límites a su autonomía, situándolos en una posición de inferioridad aunque, al mismo tiempo, les otorgaba determinadas garantías y derechos. La mitad de los artículos que aquí se presentan se refieren, desde distintos puntos de vista, a este concepto de *dhimma*, mostrando, además, algunas de las peculiaridades del *fiqh*, la jurisprudencia musulmana, que tomó el relevo del derecho romano en la evolución histórica de los grandes sistemas legales.

El desarrollo del *fiqh* dio origen a la conformación de distintas escuelas o tradiciones vinculadas a la figura de un maestro epónimo. En todo el Occidente musulmán, incluyendo el Magreb y al-Andalus, predominó la tradición malikí que, en palabras de Maribel Fierro, representa la ‘espiná dorsal’ de la identidad andalusí. Los ulemas de al-Andalus, sobre todo los de Córdoba, se contaron entre los malikíes más importantes del mundo islámico clásico. Aunque, debido a las propias peculiaridades del *fiqh*, nunca existió nada semejante a un ‘código’ legal

que integrase la normativa relativa a los *dhimmies*, alfaquíes y ulemas dejaron constancia en sus obras y tratados de los preceptos que debían regir su tratamiento, así como de las discrepancias de opinión entre los diferentes maestros sobre los aspectos más diversos. La cuestión de la alimentación, por ejemplo, es uno de esos temas que aparecen desarrollados en las obras de los juristas musulmanes y el estudio de las obras de exégesis coránica, de los tratados de jurisprudencia y de las recopilaciones de dictámenes o fetuas nos permite conocer las distintas opiniones existentes respecto a la posibilidad de que los musulmanes consumieran la comida elaborada por los *dhimmies*.

Aunque el marco normativo de la *dhimma* otorgaba determinadas garantías legales a los no musulmanes, sin duda se ha abusado de una imagen demasiado amable e incluso edulcorada a este respecto. No puede admitirse la idea de que al-Andalus fuese un paraíso de tolerancia, como a veces se ha pretendido. Episodios como el pogromo de Granada del año 1066 revelan la existencia de sentimientos de animadversión hacia los judíos que podían llegar a expresarse de forma violenta en situaciones determinadas. El agotamiento y la extinción de las comunidades cristianas es un fenómeno muy visible desde el siglo XII, pero los factores que favorecieron ese resultado no se sitúan sólo en el lado de los musulmanes. La propia desconfianza de los cristianos hacia sus correligionarios del Sur, sospechosos por haber coexistido durante siglos con los musulmanes, y la actitud a veces hostil hacia ellos, también constituyen elementos que deben integrarse en el debate sobre el destino final de las comunidades cristianas de al-Andalus.

Por otro lado, si bien el estatuto legal de la *dhimma* permitía ciertos márgenes de autonomía a los no musulmanes, la coexistencia y el contacto con el entorno islámico circundante acabaron generando fenómenos de transferencia cultural, desde distintos puntos de vista. En el plano institucional, por ejemplo, los bienes adscritos a los lugares de culto cristiano se regían por el mecanismo que servía de sustento a buena parte de las mezquitas. Se trata del sistema de los legados píos o bienes habices, inmuebles inalienables adscritos a perpetuidad para el propósito estipulado por quienes los donaban de forma voluntaria. En función de determinadas circunstancias acaecidas a comienzos del siglo XII y que afectaron a la situación de las comunidades cristianas, los alfaquíes empezaron a plantearse si los bienes pertenecientes a sus

templos debían ser inviolables o si, dadas ciertas circunstancias, podían ser confiscados por las autoridades islámicas.

La realidad de las relaciones entre cristianos y musulmanes experimentó, por lo tanto, cambios profundos a lo largo del tiempo. A finales del siglo XI hicieron acto de presencia en la Península los almorávides, cuyos emires fueron los primeros en comenzar a servirse de milicias integradas por combatientes cristianos para luchar contra sus enemigos en el Norte de África. Más tarde, sus sucesores, los almohades, así como otras dinastías magrebíes, perpetuaron la misma actitud. La relevancia que tales milicias llegaron a adquirir como fuerza de combate es subrayada por las propias fuentes árabes. Se trata de una manifestación del cambio de sentido en el equilibrio de fuerzas entre ambas sociedades, tal y como sucede con el fenómeno mudéjar.

Al igual que habían hecho los musulmanes con anterioridad, los cristianos recurrieron a los pactos de capitulación para facilitar la conquista del territorio de al-Andalus, lo cual produjo la aparición de los llamados mudéjares, comunidades islámicas sometidas al poder de los cristianos. Cuando, en 1246, el rey Fernando III se apoderó de Jaén lo hizo mediante un pacto gracias al cual parte de la población musulmana pudo permanecer en la ciudad en calidad de mudéjares, mientras que el propio Muhammad ibn al-Ahmar, primer soberano de la dinastía nazarí, quedaba convertido en vasallo del castellanoleonés.

La situación de estas comunidades no fue nada fácil en el nuevo contexto creado por las conquistas cristianas. En 1264, ya bajo el gobierno de Alfonso X, se produjo en ciertas zonas de Andalucía, sobre todo en Jerez y su comarca, un levantamiento de la población musulmana, apoyada desde Granada por Muhammad I, el cual, lejos de verse como un vasallo, consideraba haber establecido un mero pacto temporal de alianza con el rey cristiano en 1246. Se trató, en realidad, de un episodio que formó parte de la primera guerra entre el Emirato Nazarí y la Corona de Castilla. El fracaso de la revuelta fue uno de los hechos más relevantes en el contexto de la segunda mitad del siglo XIII y tuvo una influencia determinante en el destino de la población mudéjar de Andalucía.

Pero las dificultades a las que se enfrentaron los mudéjares para sobrevivir no procedían solo del lado cristiano. El sistema legal islámico de la *dhimma* se había desarrollado en un contexto histórico de

superioridad del Islam, derivado del éxito de las conquistas llevadas a cabo entre los siglos VII y VIII. En cambio, la normativa islámica no había definido criterios legales respecto a la situación contraria, la que representaba el fenómeno mudéjar, en la que los musulmanes eran la minoría dominada. El asunto fue adquiriendo una dimensión creciente a medida que avanzaban las conquistas cristianas sobre el territorio islámico, el *dar al-islam*. El problema que plantearon entonces los alfaquíes fue el del deber de emigrar, considerando que no resultaba admisible que los musulmanes pudiesen vivir fuera del espacio islámico, es decir, en el ámbito designado como *dar al-harb*, literalmente ‘la casa de la guerra’, el territorio enemigo.

Todas las cuestiones mencionadas, y algunas otras, conforman el contenido de los artículos aquí reunidos. Es una gran satisfacción volver a verlos publicados, entre otros motivos debido a que, sin duda, ello permitirá que sean accesibles a un público más amplio. Por lo tanto, tengo que expresar mi sincero agradecimiento al profesor Rafael G. Peinado Santaella por su interés en presentar estos trabajos en un nuevo libro, y a la Universidad de Granada por haberlos acogido en una de sus colecciones.

Finalmente, una última aclaración, de carácter técnico. Los artículos no han sido modificados ni actualizados, sino que se presentan tal y como fueron publicados en su versión original. Tan sólo se han introducido ciertos cambios formales. Junto a la eliminación de los signos de transcripción de palabras y nombres árabes, se han corregido algunas erratas. Las modificaciones más importantes se refieren a dos de los artículos, originalmente publicados en la bien conocida serie EOBA (*Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*), respecto a los cuales se ha cambiado el sistema de siglas establecido por el CSIC para la cita de fuentes árabes.

RELACIÓN DE ARTÍCULOS QUE INTEGRAN EL
PRESENTE VOLUMEN

- ‘Del *dar al-harb* al *dar al-islam*: la cuestión mudéjar y la legalidad islámica’, *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media*, Sevilla, Diputación de Sevilla y Ayto. de Carmona, 1998, páginas 177-187.
- ‘Consideraciones sobre el pacto de Jaén de 1246’, M. González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de Sevilla por Fernando III*, Sevilla, 2000, páginas 715-722.
- ‘El consumo de alimentos de los *dhimmies* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social’, *Historia. Instituciones. Documentos*, 29 (2002), páginas 109-145.
- ‘¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa?’, R. García Gutiérrez y otros (eds.): *Utopía, los espacios imposibles*, Frankfurt, 2003, páginas 267-280.
- ‘Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada de 459 H/1066’, M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, XIV, Madrid, 2004, páginas 167-206.
- ‘Causas inmediatas y alcance de la revuelta mudéjar de 1264-1266’, *IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales (Teruel, 12-14 septiembre 2002)*, Teruel, 2004, páginas 505-518.
- ‘Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el Norte de África durante el siglo XIII’, M. González Jiménez e I. Montes Romero-Camacho (eds.): *La península ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV*, Cádiz, 2006, páginas 435-447.
- ‘El fin de las comunidades cristianas de al-Andalus (siglos XI-XII): factores de una evolución’, *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la península ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia (León, 23-26 octubre 2007)*, Ávila, 2009, páginas 259-287.
- ‘La caridad islámica y los no musulmanes: los legados píos de los *dhimmies* en al-Andalus (siglos X-XII)’, A. M^a Carballeira (ed.): *Caridad y compasión en biografías islámicas. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, XVI, Madrid, 2011, páginas 297-326.

DEL *DAR AL-ISLAM* AL *DAR AL-HARB*. LA CUESTIÓN MUDÉJAR Y LA LEGALIDAD ISLÁMICA

En esta breve comunicación voy a tratar de abordar, de manera muy resumida, uno de los aspectos relativos a la cuestión mudéjar que más debate ha suscitado¹. El problema a tratar se puede resumir en la siguiente pregunta: según los preceptos de la ley islámica, ¿puede un musulmán vivir en un territorio gobernado por autoridades no musulmanas? Dicho con otras palabras: si un país perteneciente a la *dar al-islam* o ‘casa del Islam’ es conquistado y se transforma en *dar al-harb* o ‘tierra de guerra’, ¿qué debe hacer el buen musulmán, marcharse o quedarse? Aunque resulta sencillo plantear la cuestión, la respuesta desde luego no lo es, como demuestra una simple ojeada a la abundante bibliografía a que ha dado y sigue dando lugar el asunto².

En primer lugar, considero muy importante precisar a qué época nos estamos refiriendo al plantear la pregunta, dado que la relación entre la cristiandad y el Islam no es la misma hoy día que en el siglo XIII. Hay que tener muy presente que durante la Edad Media la situación más

1. Sobre el concepto de ‘mudéjar’, véase MAÍLLO SALGADO, F.: ‘Acerca del uso, significado y referente del término mudéjar’, en CARRETE PARRONDO, C. (ed.): *Actas del IV Congreso Internacional ‘Encuentro de las Tres Culturas (Toledo, 30 septiembre-2 octubre 1985)*, Toledo, 1988, 103-112.

2. No me ha sido posible consultar para elaborar esta comunicación los trabajos de LEWIS, B.: ‘Legal and Historical Reflections on the Position of Muslims Populations under Non-Muslim Rule’, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 13/1 (1992), 1-16 y MASUD, M. K.: ‘Pour au contre la legalité du séjour des musulmans au territoire reconquis par les chretiens. Justification doctrinale et réalité historique’, en LEWIS, B. y NIEWÖHNER, E. (eds.): *Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbütteler Mittelalter-Studient*, Wiesbaden, 1992, 305-323.

habitual era la de enfrentamiento bélico entre ambas sociedades, islámica y cristiana. Hoy día no lo es, pero es necesaria la aclaración porque en los últimos siglos el tema ha seguido generando polémicas intelectuales en las sociedades islámicas, sobre todo a causa del colonialismo³.

Dicho esto, el segundo punto a tener en cuenta es, como señalan varios autores, el de la novedad del problema⁴. Desde sus comienzos, el Islam fue una religión expansiva y sólo a partir del siglo VI/XI comienza a experimentar retrocesos territoriales importantes que afectaron a grandes masas de población musulmana, debido a la pérdida de Sicilia, a las cruzadas y al avance cristiano en la península ibérica. El problema se agudiza en el siglo XIII, cuando los mongoles avanzan en el Próximo Oriente y la reconquista reduce el dominio islámico en al-Andalus al reino de Granada. Se plantea entonces de manera acuciante, debido a la cantidad de población afectada, el problema dé sí los musulmanes pueden vivir bajo dominio cristiano, es decir, si pueden permanecer en su tierra o deben emigrar a territorio islámico.

Esta necesidad va a generar la producción de fetuas (en árabe *fatawà*, sing. *fatwà*) es decir, la opinión personal de un alfaquí o especialista en ley islámica respecto a un problema concreto que se le plantea. Es evidente el papel tan importante que juegan estos alfaquíes pues, por un lado, el Corán y la sunna no con tienen toda la casuística

3. Véase un análisis de los mismos en MASUD, M. K.: 'The Obligation to Migrate: the Doctrine of Hijra in Islamic Law', en EICKELMAN, D. R y PISCATORI, J.: *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration and the religious imagination*, 1990, 29-49.

4. Entre ellos HARVEY, L. P.: *Islamic Spain (1250 to 1500)*, Chicago, 1990, 55; FIERRO, M.: 'La emigración en el Islam', *Awraq* XII (1991), 11-12 y BUZINEB, H.: 'Respuestas de jurisconsultos maghrebíes', *Hesperis-Tamuda* 26-27 (1988-89), 53-66. Otros autores, en cambio, no consideran tan nuevo el problema, por ejemplo MAÍLLO SALGADO, F.: 'Del Islam residual mudéjar', en MAÍLLO SALGADO, F. (ed.): *España. al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1990, 129-140. Por su parte ABOU EL FADL, K.: 'Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries', *Islamic Law & Society*, 1/2 (1994), 141-187, adopta una postura ecléctica y, aunque reconoce la existencia de precedentes, afirma que sólo tras el siglo VI/XII surgieron 'recognizable schools of thought on the problem of Muslims in non-Muslim territory' (la cita es de la página 153)

universal y, por otro, la evolución histórica de la sociedad nunca se detiene y crea continuamente nuevas realidades a las que es necesario hacer frente. Los alfaquíes son los encargados de amoldar esas nuevas realidades a los preceptos de la ley islámica, o, en su caso, rechazar las y prohibirlas, si las juzgan contrarias al Islam.

Ahora bien, otro aspecto a tener muy en cuenta a la hora de valorar el papel de los alfaquíes o muftíes y sus fetuas es el hecho de que quien pide una fetua no está obligado a seguir los preceptos que ésta le impone, pues la fetua no es una sentencia judicial, sino la opinión personal de un determinado especialista, la cual puede ser distinta, y de hecho muchas veces lo es, como veremos más adelante, a la de otros expertos en ley islámica. Así pues, aunque la fetua puede tener la indiscutible autoridad moral que le da el prestigio personal del muftí que la emite y por ser la opinión de un especialista y conocedor de la ley, ello no implica que deba ser automáticamente aplicada por el demandante (*mustafti*)⁵.

Uno de los conceptos clave en este asunto es el de emigración (*hijra*). El referente para los juristas es el de la emigración de Mahoma y aquellos de sus compañeros que emigraron con él de La Meca a Medina huyendo de la opresión de los quraychíes. Este hecho se conoce como 'hégira' y marca el comienzo de la era islámica, el viernes 16 de julio del año 622 de nuestra era. Distintos juristas o escuelas harán distintas interpretaciones de este hecho y de los textos coránicos y hadices sobre el tema, dando lugar a opiniones diversas sobre la obligación de emigrar.

LA LÍNEA DOGMÁTICA: FETUAS FAVORABLES A LA EMIGRACIÓN

Un primer grupo de alfaquíes adopta hacia la cuestión de los musulmanes que viven en territorio infiel una postura legalista y dogmática.

5. Una reciente puesta al día sobre estos asuntos en MASUD, M. K., MESSICK, B. y POWERS, D. S. (eds.): *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Londres, 1996.

Tomando como base la hégira profética, estos alfaquíes justifican, mediante analogía jurídica (*qiyas*) que el musulmán que vive en territorio gobernado por infieles debe emigrar para huir de la opresión y vivir de acuerdo a las normas y leyes del Islam.

Entre los primeros autores andalusíes que se manifestaron contra la posibilidad de que los musulmanes residan en territorio infiel están Ibn Hazm y el jurista Ibn Rushd 'el abuelo': para ambos, incluso la entrada en el *dar al-harb* con motivos comerciales está prohibida si implica la necesidad de pernoctar, pues ello supone que el musulmán debe someterse a leyes y normas no islámicas.

Los dos textos más citados y estudiados en los que se afirma que, de acuerdo con las normas legales islámicas, los mudéjares deben emigrar al *dar al-islam*, son dos fetuas de Ahmad al-Wansharisi (m. 914/1508) incluidas en su gran recopilación jurídica titulada *al-Mi'yar al-mu'rib*. Ambas fueron editadas por vez primera por H. Mu'nis, cuando todavía no existía una edición moderna de la obra, en su artículo 'Asná-l-matayir fi bayan ahkam man galaba 'ala watani-hi al-nasara wa lam yuhayir', *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* V (1957), 129-191 y desde entonces han sido objeto de varios estudios⁶.

La primera fetua⁷ responde a la consulta realizada por el jurista marbellí Abu 'Abd Allah b. Qutiyya, quien plantea si puede o debe permanecer en su ciudad, que hace poco ha sido conquistada por los cristianos, teniendo en cuenta que él es el único miembro de la aljama marbellí que conoce la lengua de los conquistadores y que por tanto sus servicios son muy útiles a sus correligionarios. Al-Wansharisi, ignorando completamente la peculiaridad de la situación de los mu-

6. Actualmente existe dicha edición, publicada por HAYYI, M. et alii, Rábat-Beirut, 1981, 13 vols. y el texto está entre las páginas 119-131 del volumen II, Entre los autores que han empleado los textos, véase SABBAGH, L.: 'La religion des morisques entre deux fatwas', *Les morisques et leur temps. Table Ronde International (Montpellier 1981)*, París, 1983,45-56.

7. E. Amar publicó una traducción parcial al francés en 'La pierre de touche des Fetwas de Ahmed al-Wansharisi', *Archives Marocaines*, XII (1908), 192-194 y MAÍLLO SALGADO, E. la tradujo íntegramente en 'Consideraciones acerca de una fatwà de al-Wansharisi', *Studia Histórica. Hª Medieval*, III-2 (1985), 181-191.

déjares, se pronuncia tajantemente en contra de la permanencia de musulmanes en tierra de infieles, aduciendo las siguientes razones: 1º es incompatible con el honor del Islam, 2º impide el cumplimiento de los preceptos coránicos básicos, los cinco 'pilares del Islam' (*arkan al-islam*), 3º impide llevar a cabo la guerra santa (yihad), 4º es una humillación estar bajo la jurisdicción de cristianos, 5º por el temor a que los cristianos violen sus pactos, 6º para evitar que se produzcan apostasías y matrimonios mixtos y 7º para evitar que los musulmanes se aculturen y adopten costumbres cristianas.

El segundo texto⁸, mucho más amplio que el anterior y menos estudiado, está fechado en 1491 y se refiere al caso de algunos andalusíes emigrados al Magreb que manifiestan su descontento por la nueva situación que les toca vivir y vituperan a quienes les aconsejaron emigrar, llegando a afirmar que 'si el rey de Castilla viniese por aquí le pediríamos que nos llevase con él'. En este caso, al-Wansharisi niega a los emigrados cualquier posibilidad de retornar a su tierra, llegando a afirmar incluso que es ilícito entrar en país infiel para realizar transacciones comerciales.

Más recientemente han sido dado a la luz nuevos documentos que van en la misma línea que los anteriores, entre ellos la fetua de Ibn Miqlash⁹, fechada el 12 de *yumada* II del año 794 (6 de mayo de 1392). El último de estos textos que se ha dado ha conocer tiene el interés especial de ser la única fetua que se conoce sobre este tema debida a un autor andalusí, llamado Ibn Rabi' (m. 719/1320), y que al parecer fue emitida después de la rebelión mudéjar de 1264 y la subsiguiente conquista de Murcia en 1266 por Jaime I¹⁰. En ambas fetuas se niega la residencia en territorio de infieles ante la imposibilidad de cumplir los cinco pilares del Islam y de vivir de acuerdo a

8. Editado por MU'NIS, H.: 'Asna-l-matayir', 148-182 e incluido en AL-WANSHARISI, *al-Mi'yar*, II, 119-133.

9. Editada y estudiada por BUZINEB, H., 'Respuestas de jurisconsultos maghrebíes'.

10. Estudiada por VAN KONINGSVELD, R S. y WIEGERS, G.: 'The Islamic Statute of the Mudéjars in The Light of a New Source', *Al-Qantara*, XVII/1 (1996), 19-58.

la ley islámica (*charía*). No obstante, debe destacarse que en su fetua Ibn Rabi' se refiere varias veces a un anónimo muftí contrario a la emigración de los mudéjares.

La conclusión que F. Maíllo Salgado extrae de estas fetuas es que los mudéjares no fueron solo víctimas de la presión cristiana, sino que además tuvieron que hacer frente a la incomprensión e intolerancia de los jurisconsultos que, abstrayéndose de la trágica realidad que debieron vivir los mudéjares, 'se encerraron en especulaciones jurídicas puramente técnicas que provocaban en ellos el sentimiento de una gran frustración, que muchas veces cristalizaba, o bien en apostasía, y, por lo mismo, en asimilación, o bien en pérdida de identidad, en el desarraigo o en la anomia pura y simplemente'. Así, 'no fue únicamente la intolerancia cristiana la que acabó con los musulmanes hispanos', sino que, 'la responsabilidad histórica de tales hechos fue algo compartido, y cae tanto sobre los moros como sobre los cristianos'¹¹.

LA LÍNEA PRAGMÁTICA

No todas las fetuas que se conocen respecto a esta cuestión presentan un tono tan intransigente y legalista como las anteriores, sino que otros autores adoptaron lo que podemos calificar como una 'postura pragmática', adaptando las normas a la realidad de las circunstancias y tomando en consideración: lo que la obligatoriedad de emigrar sólo existe cuando la religión está en peligro; es decir, no es lo mismo el *dar al-harb* que aquellos territorios en los que, aún no siendo *dar al-islam*, no hay opresión y se permite al musulmán, en virtud de pactos, seguir practicando su religión; es lo que algunos juristas denominan *dar al-sulh* o *dar al-'ahd* es decir, 'territorio de pacto'; 2º la peculiaridad de las personas que están incapacitadas para emigrar, bien por motivos de enfermedad, de edad o económicos. Estos condicionantes alteran la definición de *dar al-islam*, que, como señala M. I. Fierro, entre los sunníes es tanto el territorio gobernado por un musulmán

11. MAÍLLO, R: 'Del Islam residual mudejar', 137.

como aquél en el, aún no siendo el gobernante musulmán, se permite a los musulmanes practicar su religión¹².

Incluso autores favorables a la emigración tuvieron en cuenta algunos de estos argumentos. Por ejemplo, el anteriormente citado Ibn Rabi' admite como causa eximente de la emigración la imposibilidad física absoluta, pero no las causas económicas o el apego al terruño (*al-'achz al-tamm la al-mal wa-l-watan*)¹³, haciéndose eco del caso de los *mustad'afin*, término que en el Corán designa a quienes están exentos del deber de emigrar.

Más claro es el caso de una fetua del jurista ifriquí al-Mazari (m. 536/1141)¹⁴ en la que se hace referencia a los musulmanes de Sicilia que vivían bajo dominio normando¹⁵. En concreto, se le plantea la cuestión de la licitud de las sentencias (*ahkam*) del cadí de Sicilia o de los testigos instrumentales (*shuhud*, 'udul), teniendo en cuenta, dice la pregunta, que se ignora si su permanencia allí bajo dominio de los infieles (*ahl al-kufr*) es por obligación (*idtirar*) por elección propia (*ijtiyar*).

En primer lugar, hay que destacar que el tono de la respuesta es, en general, mucho menos intransigente y dogmático que el de las fetuas de al-Wansharisi, mostrándose el muftí más inclinado a tener en cuenta la realidad de las circunstancias que la letra de la ley. Así, aunque muestra su oposición a la permanencia del musulmán en territorio infiel (*la*

12. FIERRO, M.: 'La emigración en el Islam', 19.

13. VAN KOENINGSVELD, P. S. y WIEGERS, G. A.: 'The Islamic Statute of the Mudejars', 22, nota n° 20, y 30.

14. Existen dos versiones de este texto, no exactamente iguales: una procede de AL-WANSHARISI, *al-Mi'yar*, II, 133, y fue editada por MU'NIS, H.: 'Asna-l-matayir', 174-177. La otra fue editada y traducida por TURKI, A.M.: 'Consultation juridique d'al-imám al-Mazari sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des normands', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, L/2 (1984), 691-704.

15. Sicilia fue conquistada por los musulmanes a los bizantinos de manera progresiva entre los años 827-902 y permaneció en su poder hasta que los normandos se la arrebataron entre los años 1069-1081, pasando a formar parte del Imperio Germánico en 1194 por el matrimonio del Staufen Enrique VI (1190-1197) con Constanza, hija de Roger II y heredera del reino normando. A partir de 1266 se inicia el dominio de los Anjou sobre la isla.

yubah al-maqam fi dar al-harb fi qiyad ahl al-kufr), matiza esta primera afirmación con varios casos en los que habitar o entrar en el *dar al-harb* no supone la pérdida de la cualidad de persona íntegra ('*adala*): cuando se reside por obligación (*dararan*), por motivos piadosos, como el deseo de llevar a los infieles al 'camino recto' (*al-hidaya*) o apartarlos de una determinada aberración (*dalala*), o para liberar prisioneros (*fakkak al-asir*). Respecto a quien entra en territorio infiel voluntariamente para comerciar, señala que existen divergencias en la escuela málikí sobre la recusación de su testimonio (*ijtalafa al-madbbhab fi radd shahadat al-dajil ijtiyaran li-tiyara*) frente a la opinión resueltamente contraria manifestada por al-Wansharisi¹⁶. Eso sí, defiende como regla general el principio de inocencia: si respecto a una persona se tiene certeza de su '*adala* pero hay dudas respecto al motivo de su residencia en territorio infiel, debe optarse por excusarlo. Por otra parte, señala que el hecho de que un cadí justo sea nombrado por un infiel, bien por necesidad o a petición de los súbditos (*li-talab min al-ra'iyya*), no cuestiona su autoridad (*hukm*) ni el carácter imperativo de sus sentencias (*ahkam*), 'pues es como si lo hubiese nombrado un príncipe musulmán' (*kama law walla-hu sultan muslim*). Como señala A. L. Udovitch, esta fetua legitima toda la vida institucional musulmana en la Sicilia cristiana¹⁷ y yo añadiría que, aunque de manera implícita, apoya el derecho de los musulmanes sicilianos a permanecer en su tierra, pues al alegar como eximente de emigración la obligatoriedad (*idtirar*), lo hace sin especificar si se trata de obligación por parte de las autoridades cristianas o por necesidad física o económica.

Similar es el caso de la opinión emitida en la primera mitad del siglo XV por el muftí 'Abd Allah al-'Abdusi de Fez (m. 849/1445)¹⁸, según

16. Sobre el tema de las relaciones comerciales existe otro interesante texto en AL-WANSHARISI, *al-Mi'yar*, VI, 306 y 317-319; traducción parcial en LAGARDÈRE, V.: *Histoire et Société. Analyse du Mi'yar d'al-Wansharisi*, Madrid, 1995, 128-129, n° 68.

17. UDOVITCH, A. L.: 'Can Muslims Live Under Infidel Rule? A Tale of Two Fatwas', *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 2 (1993), 83-104 (cita en la página 84).

18. Esta fetua está incluida en *al-Mi'yar al-yadid*, de AL-WAZZANI, III, 20-21 y MERCIER, P. tradujo un resumen al francés en IBN HUDHAYL: *La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, París, 1924, II, 60-61.

el cual todo buen musulmán tenía derecho a permanecer en territorio conquistado por los infieles si la emigración a tierras del Islam era peligrosa para él y su familia. Para al-'Abdusi la condición musulmana de un país, región o comarca ocupada por infieles permanecía intacta mientras a la conquista territorial no se añadiera la persecución religiosa. Como el propio muftí indica, al elaborar su dictamen se basó en el principio jurídico del *istislah*, que consiste en dar preferencia al interés público sobre cualquier otra consideración.

Otros textos son más tardíos, pues se refieren a una época en la que el mudejarismo, al menos legalmente, había desaparecido. En 1501-1502, Carlos I había obligado a los mudéjares de Castilla a convertirse al cristianismo o emigrar, lo que da lugar a una nueva fase en el conflicto, la del período morisco, que termina principios del siglo XVII con su expulsión. A esta nueva fase pertenece el dictamen de al-Magrawi (m. 920-930/1514-1524), muftí de Orán que emitió una fetua fechada entre 1503-1504, según los manuscritos existentes¹⁹, y dirigida a los moriscos granadinos. Ante las nuevas circunstancias, que impiden a los musulmanes la práctica abierta de su religión, al-Magrawi no conmina a los moriscos a emigrar, sino que los anima a perseverar en el Islam, dándoles una serie de consejos para mantener su fe de cara al interior aunque exteriormente renegasen de ella y se confesasen cristianos.

En definitiva, les propone el uso de la *taqiya*, concepto que designa un principio legal según el cual se concede la dispensa en las obligaciones de la religión cuando existe coacción moral o amenaza de serio peligro para el creyente. De esta forma, es lícito para un musulmán disimular los actos diarios de culto e incluso renegar públicamente de su fe para librarse del mal que podría sobrevenirle si no lo hiciera así,

19. Existen tres copias: una en árabe, publicada y traducida al inglés por HARVEY, L. P.: 'Crypto-Islam in sixteenth century Spain', *Actas del I Congreso de Estudios Islámicos (Córdoba, 1962)*, Madrid, 1964, 163-178 y dos en aljamiado, publicadas por LONGAS, P.: *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, 305-307 y CANTINEAU, J.: 'Lettre du moufti d'Oran aux musulmans d'Andalousie', *Journal Asiatique*, CCX (enero-marzo 1927), 1-17. Asimismo fue estudiada por SABBAGH, L. en 'La religión des morisques'.

pero sólo en el caso de que, en el fuero interno del creyente, exista la intención (*niyya*) de mantenerse en la fe del Islam.

Por último, otro documento recientemente dado a conocer es el de la fetua correspondiente a los cuatro alfaquíes de las cuatro escuelas de derecho sunníes de El Cairo en respuesta a una serie de cuestiones precedentes, probablemente, de Valencia y fechadas entre 1508 y 1513²⁰. La primera de ellas se refiere a la situación de los musulmanes que desean emigrar pero se les impide hacerlo y a qué porcentaje de su riqueza debe emplear el musulmán para realizar dicha emigración. En su respuesta, los alfaquíes señalan que en esas circunstancias puede posponerse la emigración, y que el musulmán no está obligado a arruinarse para cumplir dicho deber, no pudiendo emplear más que un tercio de sus bienes para ello.

CONCLUSIONES

Como hemos podido ver, las soluciones sobre la cuestión de la obligatoriedad o no de emigrar están muy relacionadas con la coyuntura del momento. Por ello, creo que es exagerada la afirmación de que ‘en todo tiempo los más reputados juristas musulmanes sostuvieron que el creyente no podía permanecer en un país en el que no estuviesen vigentes las leyes y las instituciones islámicas’²¹. Como dice A. L. Udovitch, la diferencia entre las posturas de al-Mazari y al-Wansharisi refleja el grado de distanciamiento entre ambas comunidades, musulmana y cristiana, a finales de la Edad Media²², un proceso que también se dio en la península ibérica entre cristianos y judíos. En este sentido, parece evidente que la postura de al-Wansharisi es la de un fanático obcecado

20. VAN KONINGSVELD, P. S. y WIEGERS, G. A.: ‘The Islamic Statute of the Mudejars’, 38-49.

21. MAÍLLO SALGADO, E.: ‘Del Islam residual mudéjar’, 134.

22. ‘The two very different Málíkí responses to a very comparable political and religious reality reflect the degree to which boundaries among the different religious communities had hardened toward the end of the Middle Ages’ (‘Can Muslims Live under Infidels Rule?’, 84).

por su intransigencia: como el propio F. Maíllo afirma 'el dictamen de al-Wansharisi' es apasionadamente negativo, en su discurso subyace persistentemente el miedo, el odio, el rencor y la intolerancia'²³.

Asimismo, las distintas técnicas de elaboración de los dictámenes empleadas por cada alfaquí son un reflejo de sus respectivas posturas, dogmáticas o pragmáticas. Mientras que al-Mazari desarrolla en su fetua su razonamiento personal (*ichtihad*), al-Wansharisi aplica mecánicamente los dictados del *madhab* (*taqlid*). Como señala H. Buzineb, 'prácticamente todos los muftíes que fueron consultados sobre tal hecho, a excepción de al-Magrawi, reprodujeron las aleyas y *hadices* que se refieren a la *hichra* del Profeta, y por lo tanto, no podemos decir que estos muftíes hayan aportado soluciones originales. Todos repiten lo mismo, a pesar de reconocer que el caso de la *hichra* a la que se refieren dichas aleyas ha caducado'²⁴.

Los dogmáticos se aferran a la imposibilidad de vivir de acuerdo a las normas del Islam bajo el dominio de los infieles, pese a que en algunas circunstancias ello fue históricamente posible. Por su parte, los pragmáticos dan más importancia a la situación real de las comunidades habitantes en territorios antes, pertenecientes al *dar al-islam* y cuestionan la incapacidad de vivir de acuerdo con las leyes islámicas en el *dar al-harb*. Si tenemos en cuenta que en las capitulaciones se garantizaba a los musulmanes el respeto a sus leyes y costumbres, la existencia de estas fetuas pueden considerarse un respaldo legal a la actitud de aquellos musulmanes que decidieron quedarse tras la conquista cristiana.

El problema de la línea dogmática es que en la realidad resultaba inaplicable. Es sabido que las clases cultas y acomodadas andalusíes optaron por la emigración pero, como es lógico, para la inmensa mayoría de la población esta emigración resultaba muy difícil o imposible por múltiples motivos, sobre todo económicos²⁵, y máxime cuando la

23. MAÍLLO SALGADO, E.: 'Consideraciones acerca de una fatwà', 185.

24. 'Respuestas de jurisconsultos maghrebíes', 60.

25. Sobre este tema, véanse los trabajos de MUHAMMAD AL-HABB B. JUYA: 'Al-hichra al-Andalusiyya ila Ifriqiyya fi-l-qarn 7/13', *Les Cahiers de Tunisie*, XVIII, n° 69-70 (1970), 129-136; MOLINA, L.: 'Dos importantes privilegios a los emigrados

situación en los países de acogida distaba de ser siempre favorable, como demuestra una de las fetuas de al-Wansharisi. De este modo, la única opción para la mayor parte de la población era quedarse y tratar de adaptarse a las nuevas circunstancias. Por otra parte, a las autoridades cristianas tampoco les interesaba gobernar en un desierto humano, por lo que, aunque teóricamente los habitantes de una ciudad debiesen abandonarla en virtud de su conquista, no siempre ocurría así.

A modo de conclusión final, creo bastante razonable admitir la hipótesis planteada por P. S. Koningsveld y A. G. Wiegers: en un contexto de paz, plasmado en la firma de tratados o capitulaciones entre los reyes cristianos y las comunidades musulmanas, se imponía la línea pragmática. En cambio, en un contexto bélico y de exacerbación de los sentimientos religiosos, la línea dura predominaba, como ocurre en el caso de Ibn Rabi' (revuelta mudéjar de 1264) y al-Wansharisi (conquista de Granada y fin de al-Andalus)²⁶. De esta forma, podemos decir que la línea 'pragmática' es anterior cronológicamente a la 'dogmática', cuyo testimonio más antiguo es la fetua de Ibn Rabi'²⁷.

andalusíes en el Norte de África en el siglo XIII contenidos en el *Kitab Zawahir al-fikar* de Muhammad ibn al-Murabit', *Cuadernos de Historia del Islam* IX (1978-79), 5-28 y 'Algunas consideraciones sobre los emigrados andalusíes', *Homenaje al profesor Darío Cabanelas*, Granada, 1987, I, 419-432; VALENCIA, R.: 'La emigración sevillana hacia el Magreb en torno a 1248', *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas: Historia, Ciencia y Sociedad (Granada, 6-10 de noviembre de 1989)*. Madrid, 1992, 323-328; VALLVÉ, J.: 'La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (despoblación y repoblación de al-Andalus)', en GARCÍA ARENAL, M. y VIGUERA, M^a J. (eds.): *Relaciones de la península ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988, 87-129 y la T. D. (inédita) de ROMERO FUNES, C.: *Los emigrados de al-Andalus. Situación social, política, económica, jurídica y cultural* (s. VIII-XV), Granada.

26. 'The Islamic Statute of the Mudejars', 54-55.

27. 'The Islamic Statute of the Mudejars', 49-55.

CONSIDERACIONES SOBRE EL PACTO DE JAÉN DE 1246

INTRODUCCIÓN

Haciendo un balance del panorama historiográfico actual sobre el reino nazarí, E. Molina López afirmaba recientemente que ‘el período menos conocido todavía de todo el primer siglo nazarí es, sin duda, el de sus comienzos’, señalando al respecto la existencia de ‘importantes lagunas históricas’¹.

En este sentido, no cabe duda de que en la actuación inicial de Muhammad b. al-Ahmar *al-Galib bi-llah* (629-671/1232-1273) el llamado pacto de Jaén es uno de los hechos clave, al punto de ser considerado habitualmente como el ‘acta fundacional’ del Estado nazarí. A pesar de ello y de la abundancia de estudios respecto a este período, que yo sepa dicho pacto no ha sido objeto de ningún trabajo monográfico. Por mi parte, en esta comunicación pretendo simplemente plantear algunas de las cuestiones que el mismo suscita, principalmente en cuanto a sus consecuencias respecto a la conquista de Sevilla así como en relación a la cuestión de la legitimidad del poder político en el Islam.

1. Cf. su ‘Estudio preliminar’ a la traducción de J. M^a. CASCIARO de la obra de Ibn al-Jatib, *al-Lamha al-badriyya fi-l-dawla al-nariyya*, publicada bajo el título de *Historia de los Reyes de la Alhambra*, Granada, 1998, XLV. La misma reflexión en su artículo ‘De nuevo sobre el reconocimiento público del poder político. La adhesión ‘abbasí en al-Andalus (siglo XIII)’, en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, 1994, II, 794-795.

EL PACTO EN LAS FUENTES ÁRABES Y CASTELLANAS

El primer aspecto que debemos abordar es, lógicamente, el de las fuentes. A este respecto, uno de los problemas que condicionan el estudio de la coyuntura política y bélica del siglo VII/XIII en al-Andalus es la inexistencia de una crónica local contemporánea a los hechos y escrita por un nativo. Casi todas las que aportan información están escritas *a posteriori* y/o fuera de al-Andalus (caso de Ibn 'Idhari, Ibn Jaldun, Ibn Abi Zar', al-Maqqari e Ibn al-Jatib²), con la excepción de la *Historia de Málaga* de Ibn 'Askar, aún inédita³. Por ello, el recurso a las crónicas y documentos castellanos resulta básico para el estudio de la historia de al-Andalus durante este período.

Aunque las referencias al pacto son relativamente numerosas tanto en las fuentes árabes como castellanas, existen bastantes puntos no aclarados en relación a estos hechos. A este respecto, el primer problema es el de la cronología: la fecha exacta del pacto se desconoce, así como la de la entrada en Jaén de Fernando III. No obstante, según M. Ballesteros, es probable que la capitulación se produjese en febrero de 1246 y la entrada del rey cristiano entre el 21 y el 31 de marzo de ese mismo año⁴.

2. IBN 'IDHARI, *al-Bayan al-mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib (qism al-muwahhidin)*, ed. Muhammad Ibrahim AL-KATTANI, Muhammad ZUNAYBAR, Muhammad b. TAWIT y 'Abd al-Qadir ZAMAMA, Beirut, 1985; trad. A. HUICI MIRANDA, *al-Bayan al-mugrib (Colección de crónicas árabes de la reconquista, tomo II y III)*, Tetuán, 1953-54, 2 vols.; IBN JALDUN, *Kitab al-'ibar*, trad. M. DE SLANE, *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Argel (1847-1851), 4 vols. (reed. París, 1968-1969); IBN ABI ZAR', *al-Anis al-murib bi-raw al-qirtas fi ajbar muluk al-Magrib wa-tarij madinat Fas*, Rabat, 1973; trad. A. HUICI MIRANDA, Valencia, 1964, 2ª ed., 2 vols.; AL-MAQQARI, *Nafh al-tib min gusn al-Andalus al-ratib wa-dhirk waziri-ha Lisan al-Din b. al-Jatib*, ed. Ihsan 'ABBAS, Beirut, 1968, 8 vols; trad. parcial P. DE GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Londres, 1843, 2 vols.; IBN AL-JATIB, *al-Ihata fi ajbar Garnmata*, ed. Muhammad 'Abd Allah 'INAN, Beirut, 1973-77, 4 vols. y *al-Lamba al-badriyya fi-l-dawla al-nasriyya*, trad. J. M^a. CASCIARO (cf. nota n^o 1).

3. Cf. J. VALLVÉ, 'Una fuente importante de la historia de al-Andalus. La Historia de Ibn 'Askar', *al-Andalus*, XXXI (1966), 237-265.

4. M. BALLESTEROS, 'La conquista de Jaén por Fernando III', *Cuadernos de Historia de España*, XX (1953), 132-133; cf. asimismo J. GONZÁLEZ, 'Las conquistas

Sin duda el texto más importante para conocer el pacto es el de la *Primera crónica general*, a pesar de no ser especialmente rico en detalles respecto al contenido. A principios de agosto de 1245 Fernando III puso cerco a Jaén y, ante la imposibilidad de romper el asedio y ayudar a sus habitantes, Ibn al-Ahmar decidió entablar negociaciones para rendir la ciudad, hasta entonces bajo su dominio⁵. En cuanto al contenido, indica los siguientes elementos: Ibn al-Ahmar besó la mano de Fernando III, reconociéndose su vasallo y comprometiéndose al pago de *tributo cierto* (parias) por valor de 150.000 maravedíes anuales y a acudir cada año a las cortes del rey; asimismo, le entregó la ciudad de Jaén⁶. Así pues, desde la perspectiva castellana se trata de un pacto feudal de vasallaje, por el que Ibn al-Ahmar quedaba sometido a las consabidas prestaciones de *auxilium* y *consilium* a su señor.

Existe una versión de los hechos bastante diferente transmitida por Gonzalo de la Hinojosa en su *Crónica*, en la que continúa la de Rodrigo Jiménez de Rada⁷. Según dicho cronista, Fernando III, debido a la hermosura de la ciudad, pidió a Ibn al-Ahmar que se la entregase, a lo que éste accedió con la condición de poder recuperarla cuando quisiera. Obviamente, esta versión encaja bastante mal con los hechos posteriores y además no está contrastada en las fuentes árabes, que probablemente se habrían hecho eco de ella de ser cierta, dado que plantea una situación mucho más favorable al emir nazarí. Por todo ello, M. Ballesteros se inclinaba por considerarla apócrifa, procedente de las tradiciones juglarescas y poéticas.

En cuanto a las fuentes árabes, son bastante menos explícitas y además los pocos datos que aportan no aclaran de forma precisa qué tipo de relación se estableció entre ambos gobernantes. Ibn Abi Zar' se limita a fechar erróneamente la conquista de la ciudad en el año 644 (19 mayo

de Fernando III en Andalucía', *Hispania*, Tomo VI, nº 25 (1946), 602-605 y F. J. AGUIRRE SÁDABA y M^a C. JIMÉNEZ MATA, *Introducción al Jaén islámico*, Jaén, 1979, 254.

5. *Primera crónica general de España*, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1955, 745-746, nº 1069.

6. *Primera crónica general*, 746, nº 1070.

7. *Apud* M. BALLESTEROS, 'La conquista de Jaén por Fernando III', 136-137.

1246-7 mayo 1247), sin tan siquiera mencionar que se produjo mediante un pacto. De esta forma, sólo tres autores aluden al mismo, aunque, como he dicho, apenas ofrecen información sobre su contenido y significado: Ibn al-Jatib alude a él como *al-silm al-kabir* ('el gran pacto'), fechándolo en el 643 (29 mayo 1245-18 mayo 1246) e indicando que supuso la entrega de Jaén; por su parte, al-Maqqari hace una referencia en relación a los comienzos de Ibn al-Ahmar y no menciona la entrega de Jaén, por lo que tal vez no esté hablando del mismo pacto. Únicamente Ibn 'Idhari ofrece una información algo más completa sobre el mismo, al que se refiere como *silm* y *sulh* y fecha en el año 643; respecto a sus cláusulas, señala que fue establecido por una duración de veinte años y supuso la entrega de Jaén y de las fortalezas (*husun* y *ma' aqil*) de su jurisdicción; en cuanto a la población jiennense, afirma que todo musulmán con uso de razón ('*aqil*) abandonó la ciudad, mientras que otros se quedaron con los cristianos en condición de mudéjares (*mudayyanin*). Más adelante señala que en el año 662 (4 noviembre 1263-23 octubre 1264), Ibn al-Ahmar acudió a Sevilla para renovar el pacto, tal y como se había acordado en el 643⁸.

Como puede comprobarse, salvo por lo que se refiere a la entrega de Jaén, la información procedente de ambos tipos de fuentes (árabes y castellanas) no coincide, sino que más bien presenta un carácter complementario, en el sentido de que aluden a aspectos distintos: pago de parias y obligación de acudir a cortes, por un lado, y entrega de fortalezas y destino de la población local por otro.

PRINCIPALES CONSECUENCIAS

La importancia política del pacto de Jaén fue decisiva, tanto respecto a Castilla como para el futuro del naciente reino nazarí. En síntesis, podemos establecer las siguientes consecuencias:

8. IBN ABI ZAR', *Rawd al-qirtas*, 277 y II, 529 trad.; IBN AL-JATIB, *al-Ihata*, II, 95 y 99; trad. P. DE GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, II, 344; y *al-Lamba al-badriyya*, trad. J. M^a. CASCIARO, *Historia de los reyes de la Alhambra*, 36 y 42; AL-MAQQARI, *Nafh*, I, 448 y II, 341 trad. e IBN IDHARI, *al-Bayan al-mugrib*, 367 y 430 y II, 162 trad.

- a) Respecto a Castilla, permitió a Fernando III la realización de su principal objetivo político y militar, la conquista de Sevilla, la ciudad más importante de al-Andalus en esta época: tras la muerte de Ibn Hud y el sometimiento del reino de Murcia implícito en el pacto de Alcaraz de abril de 1243, el único obstáculo a dicho objetivo era el dominio de Ibn al-Ahmar sobre Jaén. El pacto de Jaén, al neutralizar su hostilidad, dio vía libre a la realización de ese proyecto sólo dos años después.
- b) Respecto al reino de Granada, el pacto supuso la pérdida de una importante ciudad hasta entonces bajo su dominio, pero a cambio ganó la estabilidad necesaria para asentar su control sobre el amplio territorio que había quedado bajo su poder tras la muerte de Ibn Hud, incluyendo Granada, Málaga y Almería. Es obvio que la renuncia a Jaén y la aceptación de los límites territoriales de su reino estuvo motivada por su incapacidad militar, como señala Ibn Jaldun⁹.

Sin duda otra de las principales consecuencias del pacto fue la participación de Ibn al-Ahmar junto a las tropas castellananas en diversas acciones militares. Pocos meses después del pacto de Jaén, en septiembre del mismo año 1246, Ibn al-Ahmar se unió en Carmona a Fernando III y participó como su vasallo con 500 caballeros en la conquista de Alcalá de Guadaíra, dando cumplimiento al deber de *auxilium*: los habitantes de Alcalá prefirieron entregarse a su correligionario, quien transmitió el control del castillo a 'su señor' el rey Fernando. A continuación, junto al infante Enrique y el maestre de Calatrava fue enviado por el rey a devastar los campos de Jerez¹⁰. Satisfecho de su actuación, Fernando III ordenó entonces al nazarí que retornase a Granada, 'et el rey moro se torno, segunt le fue mandado, muy pagado otrosy de su señor'¹¹.

9. IBN JALDUN, *Kitab al-'ibar*, trad. M. DE SLANE, *Histoire des berbères*, IV, 74.

10. *Primera crónica general*, 747-748, nº 1072.

11. *Primera crónica general*, 748, nº 1074.

Más tarde, entre las huestes que desde Carmona llevaron a cabo la conquista de la zona de Sevilla se cita a la de Granada¹² pero a lo largo de las numerosas páginas que la *Primera crónica general* dedica al relato del asedio de Sevilla no hay ninguna mención explícita a la participación de los granadinos¹³. En cuanto a las fuentes árabes, son también muy parcas al hablar de la participación de Ibn al-Ahmar en la conquista de Sevilla: Ibn al-Jatib e Ibn 'Idhari no lo mencionan, al-Maqqari alude de forma furtiva a su presencia junto a Fernando III en el asedio, mientras que Ibn Jaldun, algo más expresivo, señala que los sevillanos padecieron el dolor de ver a Ibn al-Ahmar junto al rey cristiano, ayudándolo a sitiar la ciudad¹⁴.

12. 'Et quando el rey a Carmona lleço, la hueste auia çinco días que llegara y; mas desque el rey fue llegado, todo fue estroydo: huertas et vinnas et panes, quanto fuera de las puertas ouo. Alli se le fue llegando al rey muy grant gente de conceios quel venian de parte de Leon; de Coria, de Granada et de Montanches, de Medelin, de Cañçres, et de otros muchos logares', *Primera crónica general*, 749, nº 1075.

13. *Primera crónica general*, 750-767, nº 1076 a 1124.

14. IBN 'IDHARI, *al-Bayan al-mugrib*, 380 y 384 y II, 187-188 trad.; AL-MAQQARI, *Naṣṣ*, I, 448 y II, 341 trad. e IBN JALDUN, *Kitab al-'ibar*, trad. M. DE SLANE, *Histoire des berbères*, II, 322.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
DEL <i>DAR AL-ISLAM AL DAR AL-HARB</i> . LA CUESTIÓN MUDÉJAR Y LA LEGALIDAD ISLÁMICA.....	13
CONSIDERACIONES SOBRE EL PACTO DE JAÉN DE 1246	25
EL CONSUMO DE ALIMENTOS DE LOS DHIMMÍES EN EL ISLAM MEDIEVAL: PRESCRIPCIONES JURÍDICAS Y PRÁCTICA SOCIAL	39
¿FUE AL-ANDALUS UN PARAÍSO DE TOLERANCIA RELIGIOSA?.....	93
VIOLENCIA CONTRA LOS JUDÍOS. EL POGROMO DE GRANADA DEL AÑO 459 H/1066.....	111
CAUSAS INMEDIATAS Y ALCANCE DE LA REVUELTA MUDÉJAR DE 1264.....	151
MERCENARIOS CRISTIANOS AL SERVICIO DE LOS MUSULMANES EN EL NORTE DE ÁFRICA DURANTE EL SIGLO XIII.....	173
EL FIN DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE AL-ANDALUS (SIGLOS XI-XII): FACTORES DE UNA EVOLUCIÓN.....	193

LA CARIDAD ISLÁMICA Y LOS NO MUSULMANES. LOS LEGADOS PÍOS DE LOS <i>DHIMMÍES</i> EN AL-ANDALUS (SIGLOS IV/X-VI/XII)	233
---	-----