

EL DUALISMO CONCEPTUAL DE LA FRONTERA LEGENDARIA E HISTÓRICA EN LAS FUENTES ÁRABES

MILOUDA CHAROUITI HASNAOUI
Tetuán

La noción de la frontera nos es actualmente un poco familiar. Suscita en nuestro espíritu representaciones netas que los mapas convierten aún en más claras. Pero esta noción no ha sido siempre así y sobre todo en la Edad Media, por el hecho de la complejidad de las relaciones, y las diferencias ideológicas y religiosas. Esta noción era desconocida y confusa y sobre todo en los textos árabes. En esta ponencia se pretende poner de relieve esta confusión que dio lugar a una terminología variada aunque, a menudo, imprecisa y a una concepción especial de esta frontera que es la concepción islámica y que ha engendrado una serie de estatutos y leyes que rigen la vida del musulmán en la frontera, frente a Dios, a los emires y sultanes y sobre todo cara al cristiano. Las fronteras histórica y legendaria están presentes en esta clase de textos, a veces se entremezclan y otras se separan. Las dos tendían a ensanchar los límites de *Dar al-Islam*, propagar la palabra de Dios y combatir por su causa. El *Yihad* y la movilización permanente eran el denominador común en estas fronteras junto con la Providencia divina y las intervenciones extranaturales que embellecieron la historia de al-Andalus.

NOMENCLATURA FRONTERIZA EN LAS FUENTES ÁRABES: DE AL-TAGR A AL-FARANTIRA

Son diversos y copiosos los estudios en la historiografía medieval hispana que se han dedicado al concepto de la frontera, su complejidad¹, sus rasgos culturales, geográficos, etnológicos, políticos, institucionales, sociales, económicos, lingüísticos, religiosos, etc., abordando otros temas de íntima relación con las fronteras, sobre todo la fluctuación de las zonas fronterizas entre la paz y la guerra, métodos de convivencia en todos los niveles, cautiverio y esclavitud. Esta sobreabundante bibliografía demuestra que la frontera constituye una realidad muy compleja, y aunque el término con el sentido de 'los límites de un estado' ha tardado en aparecer hasta la época moderna, la noción es muy anterior.

No obstante, las fronteras peninsulares en la Edad Media no tienen nada que ver con esa imagen de linealidad, consecuencia de estados constituidos y consolidados, por el contrario, se trata de unas demarcaciones frecuentemente muy mal delimitadas, y como consecuencia de ello, dinámicas, calientes y belicosas en grado extremo, «vivas», en fin, por utilizar el vocablo consagrado por la ágil pluma de Juan de Mata Carriazo². Pero, si no podemos imaginar una frontera física que separaba los musulmanes de los cristianos en los primeros siglos, a partir del siglo XIII, el Reino de Granada y el de Castilla estaban verdaderamente separados por una frontera. El recuerdo subsiste siempre en la toponimia; Arcos de la Frontera, Jerez de la Frontera. Su existencia está atestiguada por los numerosos romances fronterizos que demuestran la importancia de la frontera en la mentalidad de la gente³.

Varios aspectos de estas fronteras han sido revelados y analizados pormenorizadamente por los estudiosos y especialistas. De ellos se deduce que la noción de frontera no se reduce al aspecto político y militar sino que abarca, entre otros, el económico, religioso y cultural y que, como demuestra Molénat «la frontiére sans doute la plus importante est celle qui réside dans l'esprit des hommes, qui les sépare selon leur systhème de valeur, concrétisés par la religion, et que nous appelons la frontiére mentale»⁴.

¹ LATTIMORE, O.: «The Frontier in History», *Xº Congrès International des Sciences Historiques*, Rome (1995), págs. 103-138, citado por Denis Menjot: «La Urbanización fronteriza en la Corona de Castilla en la Edad Media: primeros enfoques», *Actas de las II Jornadas de Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera*. Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1998, pág. 565.

² PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, Ma. I.: «El concepto de la frontera en la historiografía medieval hispana», *Castellum*, 2 (1996), pág. 131.

³ GAUTIER DALCHE, J.: «Islam et chrétienté en Espagne au XII siècle. Contribution á l'étude de la notion de frontiére», *Hesperis-Tamuda*, 1959, 3.º y 4.º trimestre, pág. 183.

⁴ MOLENAT, J. P.: «Les diverses notions de «frontières» dans la région de Castille-La Manche au temps des Almoravides et des Almohades». *Actas del Congreso Internacional del VII Centenario de la Batalla de Alarcos*. Cuenca, ed. Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, págs. 107-123.

También se han planteado preguntas sobre la permeabilidad o impermeabilidad de las fronteras y se ha demostrado con argumentos que las fronteras peninsulares han sido puentes más que barreras sobre todo desde el punto de vista cultural y económico, y que de «una parte y de otra, los fronterizos mantenían relaciones guerreras, económicas y culturales»⁵ y que «fuera de los períodos de guerra, inclusive los lugares de frontera peninsular con el Islam venían a ser centros de convivencia entre moros y cristianos, pese a tratarse de la frontera entre dos formaciones económico-sociales»⁶.

El refranero árabe andaluz y las *muwwasahas* son un argumento contundente de la fusión de las dos culturas española y árabe. Y lejos de la frontera terrestre, la frontera mediterránea cumplía la misma función de nexo en estos dos aspectos más que de barrera fija entre España y Marruecos en la Edad Media⁷.

En fin, la frontera era lugar de confrontación, pero también lugar de encuentro, donde guerreros y campesinos dirimían sus diferencias o conciliaban sus intereses, o ambas cosas al mismo tiempo⁸.

El estado actual de los estudios fronterizos (obras, artículos, coloquios, encuentros, etc.) nos deja apreciar y admirar el interés y el cuidado con que se trata el tema de la frontera, pieza fundamental en la historia medieval de España; sin embargo, los estudios que se han ocupado de la evolución y variación terminológica e histórica de la frontera en las fuentes árabes, orientales y andalusíes, son más bien esporádicos y escasos. Este aspecto de los estudios necesita aún una indagación profunda en las fuentes árabes, sobre todo los que se han editado últimamente o los que permanecen manuscritos en las diferentes bibliotecas y archivos. Pero aún así, los estudios realizados demuestran que la antigua nomenclatura con que se conocía la frontera según los autores árabes en función de la reconquista cristiana, varió extraordinariamente según la evolución política de los tiempos de la Edad Medieval española y de la situación en que se encontraban los musulmanes y los cristianos. Esta antigua denominación subsistió desde el califato hasta la primera mitad del siglo XI, apenas sin alteraciones notables»⁹.

⁵ GAUTIER DALCHE, J.: «art: cit.», pág. 184.

⁶ *Ibidem*, pág. 107.

⁷ RODRÍGUEZ GÓMEZ, Ma. D.: *Las riberas nazari y del Magreb (siglos XIII-XV). Intercambios económicos y culturales*. Prólogo de M.^a del Carmen Jiménez Mata, Granada, Universidad de Filosofía y Letras, Serie Al-Mudun, 2000.

⁸ BERNAL ESTÉVEZ, A.: «La frontera en la Extremadura histórica medieval: convivencia y enfrentamientos bélicos», *Actas II Estudios de Frontera*, pág. 127.

⁹ TORRES DELGADO, C.: *El antiguo reino nazari de Granada (1232-1340)*. Granada, ed. Anel, 1974, pág. 307.

Se barajaban, según nuestros primeros bosquejos, cinco términos para designar la frontera islamo-cristiana en al-Andalus y que, según la frecuencia de sus apariciones en las fuentes árabes, se pueden presentar siguiendo este orden:

Al-Tagr, es el concepto más antiguo, más frecuente en las fuentes árabes y con una fuerte acepción religiosa¹⁰. Con *al-tagr* los musulmanes se referían únicamente a las tierras colindantes con el mundo cristiano, y no se usaba para designar el espacio colindante entre dos estados musulmanes. Estos textos no hablan para nada de frontera o de *al-farantira* hasta el siglo XIV, como luego veremos, mientras que en latín aparecen menciones a la palabra frontera, según Philippe Sénac, en los dos Testamentos de Ramiro I de Aragón en 1059 y 1061, cuando habla de los Castros de Frontera y de los Castillos de Frontera¹¹.

En cambio es el concepto de *tagr* el que aparece en las primeras crónicas y geografías árabes, tanto orientales como occidentales cuando se trata de al-Andalus. Si Qudama en su obra *Kitab al-Jaray wa-sina'at al-kitaba* sólo hace mención de al-Andalus en el capítulo dedicado a los *tugur* del Islam, Al-Ya'qubi en su *Kitab al-Buldan* presta una importancia particular a la mención de los *Tugur*, las plazas fronterizas de al-Andalus¹². En los textos occidentales el uso del término es más frecuente¹³. Estos textos hacen una clara distinción entre las zonas del interior y otras expuestas al peligro. Tres *tugur* existen en la época emiral: *al-tagr al-adna* (La Marca Inferior), *Al-Tagr al-Awsat* (La Marca Media) y *al-Tagr al-Aqsa* o *al-A'la* (La Marca Superior)¹⁴. Estas marcas se disuelven con la victoria cristiana en las Navas de Tolosa (1212) y la conquista de Córdoba (1236), Reino de Jaén (1224-1226),

¹⁰ *Tagr*, es un lugar por donde se teme un ataque del enemigo, es el lugar inmediato a *Dar al-Harb*, es el lugar que separa el país de los musulmanes y el de los *kuffar*, infieles. Ibn Manzur, M. *Lisan al-Arab al-Muhit*, Bayrut, Dar al-Yil y Dar Lisan al-'Arab, 1988, 1/360-361.

¹¹ SÉNAC, Ph.: «Frontières et Reconquête dans l'Aragon du XI^e siècle», in *Frontières et espaces pyrénéens au Moyen Age*. Perpignan, 1992, págs. 48-50.

¹² «Qudama, qui écrit son *Kitab al-Harag wa-sina'at al-kitaba* entre 928 et 932, ne nous rapporte pas grand chose de plus qu'Ibn Rusteh sur al-Andalus. Il en fait simplement mention dans le chapitre consacré aux marches *tugur* de l'Islam...»; «Ya'qubi, vers 889-90, consacre un chapitre entier á «Al-Andalus et ses cités... Il donne une importance particulière á la mention des *Tugur*, les places fortifiées d'Al-Andalus». CORNU, G.: «Les géographes orientaux des IX^e et X^e siècles et Al-Andalus », *Sharq al-Andalus*, 3, 1986, págs. 11-18 (11, 13-14).

¹³ V. por ejemplo. ANÓNIMO: *Ajbar maymu'a fi fath al-Andalus wa-zikr umara'iha rahimahu Allah wa-l-hurub al-waqi 'a biha baynahum*. Madrid, 1867, reimp. Damasco, Mansurat Dar Usama, (s.f.), págs. 2, 3, 11, etc.

¹⁴ V. la división de los *tugur* estudiada por Muhammad MEQUAK en «Hiérarchie des fonctions militaires et corps d'armée en Al-Andalus oumayyade (II^e/VIII^e-IV^e/X^e siècles: nomenclature et essai d'interprétation», *Al-Qantara*, vol. XIV, fasc. 2 (1993), págs. 361-392.

Sevilla (1241), Valencia (1232) y Murcia (1226), hasta la formación del Reino de Granada y la desaparición de los tradicionales límites fronterizos del dominio musulmán.

El término *tagr* en los textos de los autores árabes tiene tres acepciones: la frontera (lo que se tradujo al español 'marca'); la ciudad fronteriza: *Tagr Sabta*¹⁵, *tagr Billis*¹⁶, *Tagr Garnata*¹⁷, como consigna la carta de Yusuf ben Rasfin dirigida a su hijo 'Ali y quien sitúa los límites de la España Musulmana en Santaren y Toledo en el oeste, Zaragoza y Barcelona en el este. De este modo deducimos que la frontera no estaba fijada por una línea natural, río o montañas, sino por ciudades¹⁸; y finalmente el país fronterizo: *Tagr Ifriqiya*, *tagr al-Andalus*, e incluso la región fronteriza¹⁹.

Estos textos no se olvidan de consagrar algunos pasajes descriptivos a la vida que llevaban los habitantes de los *tugur*. Al-Idrisi la resume diciendo: «*alh al-tugur ya 'isun 'ala al-hurub*» (los habitantes de los *tugur* viven de la guerra). Son gente que viven en guerra y en cierta medida de la guerra. Dedicán, igualmente, una atención especial a las peculiaridades administrativas, políticas, fiscales, militares y culturales de los *Tugur*, peculiaridades analizadas por el profesor Pedro Chalmeta en su artículo sobre el concepto de *Tagr*, que nos dispensa de detenernos en ellas²⁰.

Al-hadd, en *Lisan al-'Arab al-muhit*, *al-hadd* es todo lo que separa entre dos cosas evitando que se mezclen o que uno atente contra el otro²¹. Podemos tradu-

¹⁵ AL-ANSARI, M. *Ijtisar al-ajbar 'amma kana bi-tagr Sabta min saniyyi al-atar*, ed. 'Abd al-Wahhab Ben Mansur, Rabat, 1403/1983, 2.º ed. pág. 11; IBN AL-JATIB, *Lisan al-Din, Mi'yar al-ijitiya fi zikr al-maahid wa-l-diyar*, ed. Muhammad Kamal Sabbana, Muhammadiyah, Matba'at Fdala, (s.a.) pág. 146.

¹⁶ IBN AL-JATIB: *Mi'yar al-ijitiya*, pág. 107.

¹⁷ IBN BATTUTA: *Rihlat Ibn Battuta al-musammat Tuhfat al-nuzzar fi gara'ib al-amsar*. Ed. Talal Harb, baeyrut, dar al-Kutub al-'ilmiyya, (1407/1987), pág. 680, reproduciendo unos versos del poeta Abu Bakr Muhammad ben Sibrin, describiendo Granada, en uno de ellos utiliza la palabra *tagr* con dos significados: en el primer hemistiquio emplea *Tagr* con el sentido de ciudad fronteriza y en el segundo con el significado de boca.

¹⁸ GUATIER DALCHE, J.: «art. cit.», pág. 189.

¹⁹ IBN AL-KARDABUS, 'A. M.: *Tarij al-Andalus li-Ibn al-Kardabus wa-wasfu-hu li-Ibn al-Sabbat, nassan yadidan*. Ed. Ahmad Mujtar al-'Abbadi, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1981. bn al-Sabbat explica que Zaragoza está en el *tagr* oriental de al-Andalus... la más grande de las ciudades de *tagr* al-Andalus. pág. 150.

²⁰ CHALMETA, P.: «El concepto de *Tagr*», *La Marche Supérieure d'Al-Andalus et l'Occident Chrétien*. Actes recueillis et présentés par Philippe Sénac, Madrid, Publications de la Casa de Velázquez, Série Archéologie XV, 1991, págs. 15-27; v. también GAUTIER DALCHE, J.: «art. cit.», pág. 199 sobre todo en lo que se refiere a la organización militar en los *tugur*.

²¹ *Lisan al-'arab*, 1/583.

cirlo por límite (como viene consignado en la mayoría de los textos consultados, entre ellos el texto de Ibn al-Sabbat)²² y es un término empleado con menos frecuencia en los textos árabes. Designa más bien una frontera marítima que terrestre, función ésta reservada generalmente al término *tagr*. Ibn Hawqal, viajero insaciable, comerciante e informador interesado, visita al-Andalus en el siglo X y habla explícitamente del litoral mediterráneo como región fronteriza, *hadd*²³.

Esta noción se repite en varias fuentes árabes en las que el Mediterráneo es contemplado como un *hadd* que, desgraciadamente, aislaba a los andalusíes de sus hermanos los musulmanes, en un momento en que los numerosos infieles los cercaban por todos los lados, como ha demostrado Ibn Jaldun²⁴. Los diccionarios geográficos y las *rihlat*, hablan también de *hadd* como frontera entre el Islam y la Cristianidad en al-Andalus, como lo que encontramos en el texto de al-Himyari cuando describe la ciudad de Lorca, señalando que: «...es un país aislado y tranquilo, que pertenece al país del enemigo –Dios facilite su recuperación– y sus *hudud* se pueden ver»²⁵.

Pero al contrario del término *tagr*, el *hadd* puede ser una frontera entre dos países musulmanes y llega, incluso, a referirse a los dos sentidos en la misma descripción. Ibn al-Jatib, cuando habla de Siyilmasa, la califica de madre de los países y la sitúa en los *hudud* de Sudán²⁶. Al-Himyari, por su parte, habla de la Isla de Bartaña que, según él, está situada en *hadd* al-Andalus, y que su *hadd* colinda con *bilad al-Saqaliba*²⁷.

Al-hayiz, con menos frecuencia aún encontramos en los textos árabes el término *hayiz* que podemos traducir por barrera entre dos países. Ibn al-Jatib, lo utiliza con el mismo sentido de *hadd*, como frontera, al referirse a la ciudad de *Yabal al-Fath* aclarando que el mar lo cierra, lo aísla hasta el punto que se ha quedado cercado como una cadera²⁸.

²² IBN AL-KARDABUS: *Tarij al-Andalus*, pág. 127 (hay que saber que antes de presentar su descripción (se refiere a al-Andalus), hay que mencionar su *hadd* y la causa de ser nombrada por al-Andalus).

²³ IBN HAWQAL, *Kitab surat al-ard*, Bayrut, Mansurat Dar Maktabat al-Hayat, 1987, pág. 105, citado por FRANCO SÁNCHEZ, F.: «La frontera alternativa: vías y enfrentamientos islamo-cristianos en la Mancha oriental y en Murcia», *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, (1997), pág. 239.

²⁴ BARBOUR, N.: «The influence of sea Power en the history of Muslim Spain», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. XIV (1967-1968), pág. 103.

²⁵ AL-HIMYARI: *Rawd*, pág. 171.

²⁶ IBN AL-JATIB: *Mi'yar al-ijtiyar*, pág. 181.

²⁷ AL-HIMYARI: *Rawd*, pág. 89.

²⁸ IBN AL-JATIB: *Mi'yar*, pág. 82.

La montaña es considerada, igualmente, una frontera natural entre *Bilad al-Islam* y *Bilad al-kufr* incluso entre dos países correligionarios. Para designar esta clase de frontera se usaba el término *Hayiz*. Al-Bakri, hablando de las montañas de al-Andalus cita *Yabal al-Burt* (El Pirineo) en calidad de *hayiz* entre *Bilad al-Islam wa-bilad Galis* (la parte sur de Francia), y de ahí, *al-yabal al-hayiz bayna bilad al-Ifranya wa-bilad al-Saqaliba* (se refiere a los Alpes)²⁹.

Al-farantira, que es una arabización de la voz derivada de la palabra romance *frontaria*, no aparece, como hemos señalado anteriormente, en la documentación árabe hasta pasados cuatro siglos de la conquista de al-Andalus. El profesor André Bazzana la relaciona con la creación de un sistema defensivo sólido y coherente en la Granada Nasrí y con el desarrollo de una «estrategia de frontera» desde Muhammad I hasta Muhammad V, sistema que buscaba apoyo en los más altos relieves y alturas que permiten una mejor defensa³⁰. Cristóbal Torres Delgado, siguiendo la historia de la aparición del término *al-farantira* en los textos árabes y apoyándose en el texto de Ibn Jaldun, deduce que la antigua nomenclatura desaparece con las antiguas fronteras musulmanas. Existe sólo una denominación general que es *al-farantira*³¹. Según este investigador, la aparición de la palabra frontera en las fuentes castellanas data de la primera mitad del siglo XIII, mientras que Philippe Sénac, como hemos visto, la sitúa en el siglo XI, en el testimonio de Dn. Rodrigo Ximenez de Rada, que asigna a todos los territorios conquistados por Castilla y a sus plazas fuertes avanzadas el término de frontera³².

²⁹ AL-BAKRI: Abu 'Ubayd, *Yagrafiyyat al-Andalus wa-Urubba min Kitab al-Masalik wa-l-Malalik*. Ed. 'Abd al-Rahman 'Ali al-Hiyi, Bayrut, Dar al-Irsad li-l-tiba' wa-l-nasr wa-l-tawzi', 1968, pág. 85.

³⁰ BAZZANA, A.: «El concepto de la frontera en el Mediterráneo occidental en la Edad Media», *Frontera oriental nazarí*, págs. 44.

³¹ IBN JALDUN, A.R.: *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Trad. por W. Mac Guckin, de Slane, reimp. Paris, Paul Casanova, 1952-1956, T.IV, págs. 73-74 y 460, citado por TORRES DELGADO, C.: *El antiguo reino nazarí*, pág. 309. Ibn Jaldun dice: desde el momento de su ocupación, la costa de al-Andalus se constituyó en una *farantira* para los musulmanes... mientras que numerosos infieles los cernían por cada lado, el mar los aislaba de sus hermanos musulmanes.

³² Al final de estas IV jornadas, el profesor Francisco Vidal Castro, a quien reitero mi agradecimiento, me proporcionó una separata de su interesante intervención en las anteriores jornadas de *Estudios de Frontera*, organizadas en noviembre de 1999 y a las que, por causas ajenas a mi voluntad, no pude asistir, publicada en las Actas de *III Estudios de Frontera*, Diputación Provincial de Jaén en 2000, págs. 793-810. He notado que hemos coincidido, por casualidad, en la elección del título: LA FRONTERA. DE *TAGRA FURUNTAYRA*. Sobre la vocalización de la palabra escogida por Vidal Castro, v. su artículo. «Frontera, Genealogía y Religión en la Gestación y Nacimiento del Reino Nazarí de Granada. En torno a Ibn al-Ahmar», *III Estudios de Frontera*, pág. 795, nota 4.

Con menos precisión en lo que se refiere al sentido de la palabra frontera, podemos incluir en esta nomenclatura fronteriza, las palabras *husun* y *mudun mu-hassana* que para algunos cronistas, geógrafos y viajeros árabes constituían una frontera entre los dos bandos y que requerían, para cumplir esta función, una arquitectura especial y una conexión permanente con el centro. Al-Razi lo subraya en una descripción que reza: «Al-Andalus est doté de ville fortifiées, de chateaux imprénables, de forteresses bien gardées, de palais grandioses. Elle dispose a la fois de la mer et de la terre, de plaines et de régions accidentées»³³. Por el contrario André Bazzana estima que en la Marca Superior, y desde los primeros siglos de la época islámica, existía una zona de rivalidades, de posibles conflictos, desde el siglo IX, se está organizando una red de asentamientos islámicos *husun*, apoyándose a ciudades fuertes como Huesca, que no forman frontera sino más bien un sistema de vigilancia y de protección que cubre un espacio amplio y atestigua una intervención notable del Estado, es una marca³⁴.

No obstante, en los textos árabes no existe esta clara distinción, y así aluden a castillos y fortalezas recuperadas tanto como perdidas por los musulmanes y que para ellos constituían una verdadera frontera, no solamente política, sino también económica, mental y religiosa. Esta peculiar acepción la encontramos con frecuencia en el texto de Ibn 'Asim, en las *fetwas* de al-Wansarisi y en el *diwan* de 'Abd al-Karim al-Basti para quienes los *husun* colindantes con el país de la cristiandad constituían una verdadera frontera.

Llegados a este punto, nos preguntamos ¿Es posible hablar en estas condiciones de una frontera? No, si entendemos por ella una delimitación lineal, materializada por una barrera fortificada continua. Sí, si damos a esta palabra un sentido menos preciso y si intentamos representar la tal frontera no como una línea divisoria sino como una zona intermedia³⁵.

CONCEPCIÓN ISLÁMICA DE LA FRONTERA

Es sobradamente sabido entre los interesados por la frontera islámico-cristiana, que el derecho islámico divide el mundo en dos partes enfrentadas: *Dar al-Islam*³⁶ y *Dar al-Harb*³⁷, o *al-Kufr* llamados también *al-harbiyyin* (Casa de guerra

³³ LÉVI-PROVENCAL, E.: «La «Description de l'Espagne» d'Ahmad al-Razi. Essai de reconstruction de l'original arabe et traduction française». *Al-Andalus*, XVIII, 1953, pág. 60.

³⁴ BAZZANA, A. «art. cit.», pág. 36.

³⁵ GAUTIER DALCHE, J. «art. cit.», pág. 186.

³⁶ *E.I.* III/130-131.

³⁷ *E.I.* II/129-130.

o de los infieles). Esta frontera islámica posee unas particularidades que la hacen distinta de las demás, por ser una frontera que no tiene límite de tiempo ni de espacio; una frontera mental más que política y administrativa, una frontera que sobrepasa los límites y las condiciones geográficas y naturales, en fin, una frontera en marcha, como la denomina André Bazzana, debido a la universalidad del Islam.

Las referencias a esta clase de frontera abundan en los textos árabes (históricos, poéticos, geográficos, jurídicos, etc.) y las invocaciones tal como: *a'ada-ha Allah li-l-Islam*, o *a'ada-ha Allah dara islam*, ...que se repiten instintiva e inconscientemente a la hora de hablar de cualquier ciudad o puerto fronterizo conquistado o recuperado por los cristianos, demuestran la extensión mental de la frontera islámico-cristiana en esta clase de obras. Y lo que realmente nos llama la atención es que estas invocaciones se han consignado incluso en obras muy tardías, compuestas después de la entrega de Granada a los Reyes Católicos, como es el caso de un manuscrito misceláneo y acéfalo de la Jizana al-Hasaniyya de Rabat que hemos podido consultar. El primer título es muy interesante y expresivo: *min sarh qasidat Ibn 'Abdun* (comentario de la poesía de Ibn 'Abdun). Al ojearlo esperábamos encontrarnos con un comentario de la famosa elegía de Ibn 'Abdun, compuesta con ocasión del derrumbamiento de los Banu Al-Aftas pero, por lo contrario, nos hemos hallado ante una exhaustiva relación de los nombres de granadinos que emigraron hacia el norte de África tras el quebramiento de las capitulaciones para la entrega de Granada por los Reyes Católicos. Especifica nombres de ciudades y pueblos andalusíes, puntos de partida andalusíes y puntos de acogida magrebíes donde se establecieron los emigrantes³⁸.

En los extractos de una segunda obra titulada *Min takmil Zahr al-riyad* de al-Imam Abu 'Abd Allah sidi Muhammad ben 'Abd Allah al-Qantari al-Qasri, el recopilador del manuscrito reproduce varias biografías del famoso Qadi 'Iyad, desde obras conocidas y editadas como el *Mu'yam de al-Sadafi*, *Wafayat al-A'yan de Ibn Jallikan* hasta obras que se daban por perdidas como *Maziyyat Almeriyya 'ala gayri-ha min al-buldan al-islamiyya*, y nos ofrece una breve historia de Ceuta, la ciudad natal de 'Iyad. Al tratar de su conquista hace uso de la invocación y dice: «La conquista de Ceuta, Dios la devuelva al Islam, sucedió en el año 819, después de que el enemigo infiel se apoderara de la mayoría del territorio de al-Andalus como Córdoba, Murcia, Valencia, Denia, Carmona, Jatiba, Jeréz, Zaragoza...»³⁹.

³⁸ Manuscrito sin número (una copia suya me la ha regalado el profesor 'Abd al-'Aziz al-Sawri, en el último encuentro de Estudios Andalusíes celebrado en Chauen), fls. 1-5. Hemos preparado la edición crítica y la traducción al castellano de estas importantes noticias referentes a los andalusíes establecidos en Marruecos y otros países del Norte de Africa y esperamos publicarlas, dentro de un corto plazo, en una revista especializada en temas árabes y andalusíes.

³⁹ *Idem*, fol. 13.

Invocaciones similares abundan de manera llamativa en los textos jurídicos. Al-Wansarisi echa mano de ellas en varias ocasiones y también Abu Faris 'Abd al-'Aziz ben Hasan al-Zayyati (m. en Tetuán 1045/1645) en *al-Yawahir al-mujtara fima waqaftu 'alayhi min al nawazil bi-yibal Gumara*⁴⁰. Muchos son los ejemplos que podríamos traer a colación pero debido a las limitaciones de tiempo y espacio nos contentaremos con estos y volvemos a nuestro tema.

La concepción islámica de frontera ha requerido la creación de estatutos y regímenes especiales y estrictos que rigen esta frontera, sobre todo en lo que se refiere a la vida y las actuaciones del musulmán en este espacio. Destacamos entre ellos el estatuto del *yihad fi sabil Allah*⁴¹, o la guerra por la causa de Dios que, a diferencia de lo ocurrido en otros territorios islámicos, en al-Andalus fue una constante histórica, dadas las circunstancias geopolíticas que hicieron de la España musulmana un estado en permanente conflicto con las regiones cristianas del Norte peninsular aunque estas circunstancias variaron en consonancia con los casi ocho siglos de pervivencia política del Islam en suelo hispano⁴². La doctrina islámica concede una gran importancia a este acto religioso. El Corán promete: «Ne crois pas que ceux qui sont tués sur le chemin du Dieu sont morts, ils sont vivants»⁴³.

Aunque el *yihad* es *frad kifaya* (precepto colectivo) y no *fard 'ayn* (precepto individual), el Islam exhorta a los fieles para incorporarse a este acto, propagar la palabra de Dios y defender *Dar al-Islam* contra los infieles y los enemigos. Esta práctica está muy bien apreciada por la religión, y tiene un mérito superior a cualquier otra acción piadosa tanto que a los *muyahidun* se les confiere una consideración y trato especiales; son los verdaderos fieles⁴⁴, los preferidos por Dios⁴⁵, los valientes que no temen ningún reproche⁴⁶, y en fin los que sacrifican sus vidas y sus bienes por esta causa⁴⁷.

⁴⁰ Sobre todo en el capítulo dedicado a *al-Yihad*. págs. 239-281, según el manuscrito utilizado en este artículo y que es el de la Biblioteca General de Tetuán, núm. 178.

⁴¹ GARDET, L.: *Djihad*, in *Dictionnaire de l'Islam: Religion et civilisation*. Enciclopedia Universalis, Paris (1997), págs. 238-239; *E.I.* I/551-553 (Tyan), MIFTAH, M.: «Mafhum al-yihad fi-l-adab al-andalusi», *Alam al-Fikr*, XII-1, (1981), págs. 171-200.

⁴² PINILLA, R.: «Aproximación al estudio de los cautivos cristianos fruto de guerra santacruzada en Al-Andalus», *La Liberazione del Captivi tras Cristianità e Islam, Oltre la Crociata e Il Gihad. Tolleranza e servizio umanitario*, Roma, Collectanea Archivi Vaticani, núm. 46, 2000, págs. 311-312.

⁴³ Corán, III/149.

⁴⁴ Corán VIII/74

⁴⁵ *Ibid*, IV/95, IX/20.

⁴⁶ Corán, VI/74

⁴⁷ Corán, IV/95.

La exhortación a al-*yihad* ha tenido igualmente cabida en otros textos árabes, además del Corán. En la literatura jurídica, por ejemplo, se reservan partes enteras a este tema, como la que encontramos en la obra de al-Wansarisi, *al-Mi'ayr al-mu'rib*⁴⁸, o en la interesante obra manuscrita de 'Abd al-'Aziz ben al-Hasan al-Zayyati, *Al-Yawahir al-mujtara*⁴⁹; en las crónicas, como *Al-Musanad al-sahih al-Hasan fi-ma'atir mawlana al-Hasan* de Ibn Marzuq⁵⁰; en las poesías, como la famosa *siniyya* de Ibn al-Abbar dirigida a los *hafsiés*, por poner un solo ejemplo, así como en las epístolas, herramientas básicas de exhortación a al-*yihad* y fuentes de gran información histórica.

Algunos investigadores relacionan la exhortación a el *Yihad* con la universalidad del Islam. Estaremos por tanto ante una obligación que no tiene límite de tiempo ni de espacio y que debe prolongarse hasta que el mundo entero haya aceptado la fe islámica o se haya sometido al poder islámico⁵¹.

Esta concepción de la frontera, e insistimos que se trata más bien de una frontera mental y espiritual, ha engendrado otras nociones como la de *Ribat*⁵². «Al-Andalus, escribe al-Himyari, era casa de *yihad* y lugar de *Ribat*, y es que sus partes oriental, septentrional y occidental estaban acechadas por toda clase de infieles»⁵³. De este modo vemos cómo las nociones de *yihad* y *ribat* van conjuntamente en al-Andalus por estar bajo la permanente amenaza de los infieles. Tampoco podemos olvidar el papel ideológico y religioso desempeñado por los *ribatat* en la historia del Islam y en la consolidación de las hegemonías⁵⁴. El deseo de tomar partido en al-*ribat* de al-Andalus ha sido manifestado por varios autores⁵⁵.

⁴⁸ AL-WANSARISI, *Mi'ayr*, II/107-209

⁴⁹ De esta obra se conservan varias copias manuscritas entre ellas la de la Biblioteca General de Rabat, núm. 1698 D, y la segunda en Tetuán con el núm. 896.

⁵⁰ IBN MARZUQ, M.: *El-Musnad*: Hechos memorables de Abu-L-Hasan, sultán de los Benimerines. Estudio, traducción, anotación, índices anotados por María J. Viguera. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, (1977), págs. 320-322

⁵¹ LEWIS, B.: *El lenguaje político del Islam*. Madrid, 1990, pág. 128.

⁵² Sobre *Ribat*, v. *E.I.* III/1230-1233 (G. Marcais), BASSET, H. y TERRASSE, H.: «Sanctuaires et forteresses almohades, le Ribat de Tit», *Hesperis*, 1927.

⁵³ AL-HIMYARI: *Al-Rawd al-mi'tar*, pág. 33.

⁵⁴ *Al-Ribatat wa-l-zawaya fi tarij al-Magrib*. *Dirasat tarijiyya muhdat li-l-ustad Ibrahim Harakat*. Coordinación Nufisa al-Dahbi, Rabat, Mansurat Kulliyyat al-adab wa-l-'ulum al-insaniyya, silsila nadawat wa-munazarat, núm. 69, 1997.

⁵⁵ Como el manifestado por Ibn Battuta en su *Rihla*, *Tuhfat al-nuzzar*, pág. 675.

Esta concepción fronteriza toma muy en consideración el método de la conquista de los territorios por los musulmanes y a cada modo corresponden leyes y normas. Tomando en cuenta los conquistados y sus nuevas condiciones de vida, las conquistas islámicas se podrían agrupar en dos: *'anwatan*, por fuerza, o *sulhan* por capitulación y los conquistados se bifurcarían, a su vez, en dos: sometidos y no-sometidos: los *dimmiés* y los *ahl al-'abd*, esto es, los que tenían que pagar *al-jaray* o *al-'asar* a cambio del disfrute de los pactos de paz. Esta nueva condición de vida de los cristianos dentro de *bilad al-Islam* ha sido recogida por el Qadi 'Iyad quien, haciendo hincapié en lo delicado de la situación, opina: «El asunto de los cristianos en al-Andalus es complejo. Si son *sulhiyyun* (conquistados por capitulación) y ese *sulh* abarca sus bienes, entonces deben ser tratados como *sulhiyyun*, y si son *'anwatan*, y sus tierras (son conquistadas) *'anwatan*, deben someterse a la suerte de la gente de *al-'anwa*»⁵⁶. Este texto se deja entrever que los primeros debían pagar los *asar*, mientras que el segundo grupo pagaría *al-jaray*.

Los *dimmiés* o *ahl al-dimma*, por convertirse a súbditos del estado islámico, aceptan la *dimma*, es decir, un tratado o pacto según el cual los vencidos se comprometían a ciertas condiciones a cambio de la conservación de sus vidas, bienes y religión y el goce de la protección del Estado Islámico⁵⁷. La aceptación de esta nueva condición implicaba un compromiso colectivo de tal manera que si alguien lo quebrantaba sería anulado como si hubiese sido quebrantado por todos ellos⁵⁸. Además el derecho islámico les prohibía vestirse como los musulmanes, montar caballos de raza, y el gobernante tenía la obligación de hacerles diferenciados de los musulmanes⁵⁹.

Todas estas y otras obligaciones (económicas, sociales y morales) han sido reflejadas por la literatura jurídica en cuanto que en las crónicas aparecía de manera implícita. De ello, las fetwas referentes a los *dimmiés* constituyen una buena parte de *non-dit* en la historia de al-Andalus y que merece un interés especial, porque, pese a su contenido religioso, las *nawazil* contienen discursos repletos de materia histórica muy importante por su objetividad en discutir asuntos de este nivel⁶⁰.

⁵⁶ *Mi'yar*, VII/74-75.

⁵⁷ LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E.: «Categorías y terminología islámica relativa a los cristianos de ambos lados de la frontera», *Actas Frontera Oriental*, pág. 554.

⁵⁸ *Mi'yar*, II/254, v. también, IBN SAHL: 'I. *Wata'iq fi ahkam qada' ahl al-dimma mustajraya min majlut al-Ahkam al-Kubra*, ed. y estudio de Muhammad 'Abd al-Wahhab Jallaf, revisión y presentación de Muhammad 'Ali Makki y Mustafa Kamil Isma'il, El Cairo, al-Matba'a al-hadita, 1980.

⁵⁹ *Mi'yyar*, II/254-257, fetwas referentes a las obligaciones impuestas por el Islam a los *dimmiés*.

⁶⁰ BENMIRA, 'U.: «Yawanib min tarij ahl al-dimma fi-l-andalus al-islamiyya», *Mayallat Dirasat Andalusiyya*, núm. 14, junio 1995, pág. 53.

Esta concepción islámica de la frontera, de la misma manera que planteó complejos problemas en lo que se refiere a los cristianos en *Dar al-Islam*, supuso otros de agudeza similar referentes a los musulmanes en *Dar al-Harb*. Nos referimos al problema de su permanencia en sus tierras después de la conquista cristiana y la suerte de sus bienes. En este sentido es suficiente recordar la famosa fetwa de al-Wansarisi titulada *Asna al-matayir fi bayan ahkam man galaba 'ala watani-hi al-nasara wa-llam yuhayir, wama yataratabu 'alayhi min al-'uqubat wa-l-zawayir*⁶¹ y que podemos resumir en los siguientes puntos:

–la emigración desde *Dar al-Kufr* hacia *Dar al-Islam* es una obligación perdurable en el derecho islámico hasta el día de la resurrección⁶².

–esta obligación excluye a los varones inválidos, las mujeres y los niños, todos ellos ineptos para emigrar al país del Islam⁶³,

–prohibición de la convivencia *muwalat de los kuffar*⁶⁴,

–la prohibición no admite flexibilidad porque se ha insistido muchas veces en ella.

–su prohibición figura en la sunna en base al *hadit* que reza: «El profeta dijo: soy inocente de todo musulmán que reside entre los herejes»⁶⁵.

Estas opiniones que expresan de manera clara y rotunda la opinión islámica en lo que toca a este asunto están recogidas también en el manuscrito, de autor anónimo, titulado *Dikr qissat al-muhayirin bi-Fas*⁶⁶.

Por otra parte, se prohibía la compra de los bienes de los musulmanes, que tras la conquista cristiana de sus tierras emigraron hacia *Dar al-Islam*. Un caso claro de esta prohibición es el de los habitantes de Galera y que he tratado con detalle aquí en una ocasión anterior, en las II Jornadas sobre la Frontera⁶⁷.

No podemos concluir esta concepción islámica de la frontera sin antes aludir a dos temas de relevante importancia en la historia de las fronteras. Nos referimos al problema de los cautivos y de los esclavos que nacen de las guerras y de las

⁶¹ *Mi'yar*, II/119-133.

⁶² *Ibid*, II/121

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibid*, II/122-123 y véase las aleyas coránicas que prohíben esta convivencia.

⁶⁵ *Ibid*, II/124.

⁶⁶ Manuscrito de la Biblioteca General de Rabat, núm. 278 K.

⁶⁷ CHAROUITI HASNAOUI, M.: «La vida en la frontera de Granada según las fetwas de al-Wansarisi e Ibn Tarkat», *II Jornadas de Estudios de Frontera*, págs. 217 y ss.

confrontaciones entre dos religiones y dos sociedades diferentes. El derecho islámico, tanto en el Corán, en la Sunna como en la literatura jurídica ha guardado especial espacio a este asunto y ha dado a cada situación un estatuto especial, tomando en cuenta la índole, la edad, la potencia o impotencia del cautivo, y sobre todo su colaboración en la guerra⁶⁸.

Y de esta concepción islámica de la frontera pasamos al dualismo conceptual de la misma noción en los textos árabes y empezamos por la frontera histórica.

FRONTERA HISTÓRICA

En los textos árabes que hemos podido consultar se entiende por esta clase de frontera, una línea divisoria real, política y administrativa tanto terrestre como marítima, de la que los emires, sultanes, *quwwad* y *guzat* eran conscientes sobre todo del peligro que se podía ocultar allende esta frontera. La función principal de la misma era impedir la penetración de los cuerpos militares expedicionarios organizados por medio del estricto control de las entradas y salidas del territorio musulmán⁶⁹. Estas fronteras están conformadas por una red de ciudades de frontera, con sus almenaras y castillos de control enlazadas a ellas, y por una red de caminos, de vías andalusíes que mantenían esta unión reticular. Aún así, esta clase de frontera pudo conservar, pese a los conflictos y enfrentamientos, su carácter permeable, vivo y en marcha, que cambia con la descomposición del califato y la aparición de una serie de fronteras históricas interiores y con la desaparición de la frontera marítima bajo las dinastías de los Almorávides y Almohades cuando se hacen con el control de al-Andalus, con la perduración de los *tugur* terrestres.

Estas fronteras políticas, coincidieron en numerosas ocasiones con aquellas creadas por la naturaleza. Marcadas por su gran movilidad, avances y retrocesos, requerían desde los primeros años un fuerte sistema de control de los espacios consistentes en líneas de fortalezas y almenaras comunicadas con ellas y una organización militar que iba cambiando según las circunstancias impuestas por la con-

⁶⁸ CHAROUITI HASNAOUI, M.: «La ley islámica y el rescate de los cautivos según las ferwas de Ahmad al-Wansarisi e Ibn Tarkat», *La liberazione dei captivi tra Cristianità e Islam, oltre la crociata e il gihad: tolleranza e servizio umanitario*. Collectanea Archivi Vaticani, Roma, 2000, págs. 549-559; Ibid. «Esclavos y cautivos según la ley islámica; condiciones y consecuencias», *De l'esclavitud a la llibertat, esclaus i lliberts a l'etat mitjana*, Barcelona, CSIS, 2000, págs. 1-18, Ibid. «L'esclavage et le statut socio juridique de l'esclave: lecture musulmane», Actas en prensa del Congreso Internacional organizado por la Unesco y la Universidad de Palermo sobre el tema de la Esclavitud en el Mediterráneo en la Edad Moderna.

⁶⁹ FRANCO SÁNCHEZ, F.: «art. cit.», págs. 237-251.

diciones políticas e históricas, desde al-Andalus de los Benu Umayya hasta la entrega de Granada a los Reyes Católicos⁷⁰.

Eran fronteras históricas, caracterizadas por amenazas e incursiones cristianas, ayudas e intervenciones africanas, se trata de fronteras como dice Juan de Mata Carriazo «en que la paz y la guerra no eran cosas rotundas de siempre y de todas partes. Ni la paz era paz ni la guerra era guerra, en el pleno sentido de la palabra... Cada uno hace su guerra y su paz a su antojo; y queda expuesta, natural y recíprocamente, al antojo de su vecino»⁷¹.

Este vaivén entre paz y guerra requería la conclusión, ratificación y renovación de pactos y treguas, raramente respetados a raja tabla, pero sí permitía a los dos lados vivir largos períodos de quietud, estabilidad y paz cara al exterior.

Los textos árabes (crónicas, textos jurídicos y geográficos, poesías y epístolas) que se han ocupado de estas fronteras son copiosos y abundantes. Se han detenido pormenorizadamente en los sucesos históricos, enfrentamientos, victorias y derrotas, ensanchamiento, retracción y movilidad de las fronteras, instituciones fronterizas, derechos de frontera, ayudas e intervenciones militares de los castellanos y de los gobernantes africanos, y de este modo han reflejado con constancia la realidad y la complejidad de esta clase de frontera.

Todas estas y otras peculiaridades de la frontera histórica han sido tratadas por diferentes estudiosos. Nosotros vamos a centrar nuestra atención en la variedad de los textos árabes que tratan de esta frontera y de su contribución a la historia medieval. Y para no explayarnos tanto nos limitaremos a los textos de los siglos XIV y XV porque, desde el punto de vista metodológico, nos permiten tratar con más precisión el asunto que nos ocupa y nos evitan caer en generalizaciones.

La conciencia de esta clase de frontera empujó a los literatos granadinos a dedicar capítulos o componer obras enteras en las artes de la guerra, el armamento, el modelo del combatiente, etc. Abu-l-Qasim ben Ridwan al-Malaqi (m. 783/

⁷⁰ Sobre la organización militar y defensiva en Granada, v. entre otros: VIGUERA MOLINS, M.J.: «La organización militar en Al-Andalus», *Revista de Historia Militar*, núm. Extra, págs. 17-60; ARGÜELLES MÁRQUEZ, M.: «El sistema defensivo nazarí, Montefrío-Moclín», *Actas Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. II, págs. 85-92; SECO DE LUCENA, L.: «El ejército y la marina de los nasrís», *Cuadernos de la Alhambra*, VII, 1971, págs. 35-40; TORRES DELGADO, C.: «El ejército y las fortificaciones del Reino de Granada», *Revista de Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, I, 1987, págs. 95-115; FRANCO SÁNCHEZ, E.: *Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental*. Alicante, ed. Instituto de la Cultura Juan Gil Albert, 1995, en 402 págs.

⁷¹ CARRIAZO, Juan de Mata: «Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada», *Al-Andalus*, XIII, 1948, págs. 35-96.

1381), por ejemplo, dedica los capítulos 22 y 23 de su obra *Al-shubb al-lami'a fi-l-siyasa al-nafi'a*⁷² a la política de la guerra y su organización. Partiendo de las recomendaciones de diferentes literatos anteriores, como Ibn 'Abd Rabbih en *al-'Iqd al-Farid*; Al-Turtusi en *Siray al-Muluk*, Al-Mawardi en *al-Ahkam al-Sultaniyya* entre otros, quiso demostrar que la debilidad política de al-Andalus había empezado ya a manifestarse con al-Mansur ben abi 'Amir a raíz de su descuido de los combatientes, otorgando más interés a *bayt al-mal* en detrimento de *bayt al-yund* por ello, los gobernantes se veían obligados a dedicarse de lleno a los *yund* más que al tesoro. Y como resultado de eso relata ejemplos claros de derrotas significativas en la historia del Islam y que fueron causadas por el desconocimiento de las artes de la guerra. Ibn Hudayl, por su parte, en su *Hilyat al-fursan*⁷³, habla detalladamente del material bélico en las batallas y sus usos en general.

Las instituciones fronterizas, tales como las del juez de la frontera, el alcalde, el adalid, el alfaqueque, los *guzat*, los *suyuj al-guzat*, los *tagriyyun*, etc. constituyeron otros capítulos de gran interés en las fuentes árabes y sirvieron de base para el desarrollo de interesantes estudios⁷⁴.

Las victorias y las derrotas dieron lugar a un voluminoso diwan andalusí en un nuevo género literario que podríamos llamar *adab al-yihad* y que está a la espera de ser recopilado, indagado y estudiado por los interesados. Las elegías a los mártires y a los lugares perdidos y las alabanzas a los victoriosos (sultanes, emires, *quwad*, *sujuy guzat*, etc.), las alarmantes llamadas de ayuda dirigidas a los sultanes del Norte de África para salvar el Islam en al-Andalus, además de las epístolas y las fetwas reflejan esta concepción histórica de la frontera en la España Musulmana, en general, y la Granada Nasrí particularmente. Algunas de estas elegías constituyeron temas de importantes estudios⁷⁵, otras, aún sin aprovechar, aportarán sin lugar a duda, nuevas aclaraciones a importantes sucesos de los dos últimos siglos del Islam en la Península Ibérica.

⁷² Ed. de Sami al-Nassar, Casablanca, Dar al-Taqafa, 1984, págs. 365-414.

⁷³ Traducido al francés por Louis Mercier con el título de *La parure de cavaliers et l'insigne des preux*, 1927.

⁷⁴ V. por ejemplo: SECO DE LUCENA PAREDES, L.: «El juez de frontera y los fieles del rastro», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VI, 1958, págs. 137-140 y XI, 1962, págs. 107-110; TORRES FONTES, J.: «El alcalde entre moros y cristianos del reino de Murcia», *Hispania*, LXXVII, 1960, págs. 55-80; *Ibid.* «Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos», *M.E.A.H.* X, 1961, págs. 89-105; *Ibid.* «El adalid en la frontera de Granada», *Anuario de Estudios Medievales*, 15, 1985, págs. 345-366.

⁷⁵ CHAROUITI HASNOUI, M.: «Conflictos en la frontera granadino-castellana poetizados por al-Bast e Ibn Furkun, (s. ixh/xv)», *La Frontera Oriental*, págs. 101-116; CASTILLO CASTILLO, C.: «La conquista de Gibraltar en el *diwan* de 'Abd al-Karim al-Qaysi», *Miscelánea de Estudios Arabes y*

En este contexto, hay que poner especial hincapié en las aportaciones de las fuentes árabes en lo que se refiere a las ayudas e intervenciones africanas destinadas al territorio granadino. Incluso, podríamos afirmar que sin sus aclaraciones y sus aportaciones muchos sucesos estarían aún a la espera de ser aclarados. Un buen ejemplo lo encontramos en las intervenciones de los primeros Benimerines en la Península Ibérica, muy bien concretados por Miguel Ángel Manzano⁷⁶. La pugna por el Estrecho de Gibraltar entre Castellanos, Granadinos y Benimerines ha tenido cabida en varias fuentes que reflejan la otra cara de esta frontera, nos referimos a la intervención de los granadinos en la política interna de Marruecos. Estas noticias contenidas en algunas fuentes como *Yidwat al-Iqtibas*⁷⁷, *Buyutat Fas*⁷⁸, *al-Istiqsa*⁷⁹, y sobre todo en el *Diwan* de Ibn Furkun nos trazan una pequeña historia de las tensiones que marcaron profundamente, a periodos espaciados, las relaciones diplomáticas entre Granada y Fez durante los reinados de Yusuf III y Fernando III en Fez y Aragón respectivamente. Estas intervenciones condujeron a guerras civiles entre los sultanes y los pretendientes al trono de Fez durante los momentos más débiles de la dinastía meriní. Algunas de estas guerras fueron registradas por la documentación española de la Corona de Aragón como me dejó claro la investigadora Roser Salicrú en uno de nuestros encuentros. Los importantes datos registrados por Ibn Furkun en su *diwan* demuestran una vez más la conciencia de los dirigentes y literatos hacia la historia de la frontera entre Castilla y Granada y así los sucesos no pasan desapercibidos para los literatos granadinos. Ibn Furkun sigue, con sus poemas, la evolución de la intervención de los granadinos en los asuntos meriníes mediante el infante Sa'id, quien, según las fuentes árabes, estaba refugiado en Granada a la espera del momento oportuno para declarar su rebeldía. Y efectivamente, fue el lunes día 3 de sa'ban cuando Yusuf III, le proporciona ayuda militar para dirigirse hacia Marruecos⁸⁰. En el mes de ramadán, el pretendiente

Hebraicos, XLII-XLIII (1993-1994), 73-80, entre otros; FÓRNEAS BESTEIRO, J.M.: «De la Granada nasrí a la Granada cristiana: poesía y vida», *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid, 1992, págs. 239-249 y 351-352.

⁷⁶ MANZANO RODRÍGUEZ, M.A.: *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, CSIC, 1992.

⁷⁷ IBN AL-QADI, A.: *Gidwat al-Iqtibas fi zikr man halla min al-a'lam madinata Fas*. ed. 'Abd al-Wahhab Ben Mansur, Rabat, Dar al-Mansur li-l-tiba 'a wa-l-wiraqa, (1974), págs. 417-454,

⁷⁸ IBN AL-AHMAR, I.: *Buyutat Fas al-Kubra*, ed. 'Abd al-Wahhab Ben Mansur, Rabat, Dar al-Mansur, 1972, págs. 46-47.

⁷⁹ AL-NASIRI, A.: *Al-Istiqsa li-ajbar duwal al-Magrib al-aqsa*. Casablanca, Dar al-Kitab, 1956, 4/94.

⁸⁰ Sus noticias, según el editor del diwan, el profesor Muhammad ben Sarifa fueron recogidas en varias fuentes árabes, v. IBN FURKUN, A.H.: *Diwan*. Presentación y edición Muhammad ben

atraca en las costas marroquíes y un mes después ocupa la ciudad de Taza, al noreste de Fez, y recupera la ciudad de Tánger. La derrota fue a parar, esta vez, al lado de Sa'íd, quien no desiste y vuelve a sitiar la ciudad de Fez⁸¹. Los acontecimientos, a la luz de la narración de Ibn Furkun, se agravan y asistimos a una nueva guerra civil entre los pretendientes al trono que sólo acaba con la muerte del infante⁸². La narración poética de Ibn Furkun, como podemos comprobar, se presenta más exacta y exhaustiva que las crónicas que se limitan meramente a aludir al hecho sin detenerse en sus detalles.

Es más, algunas de estas fuentes nos facilitan los nombres de varios rebeldes que encontraron refugio y apoyo en Granada para intervenir en el Marruecos meriní. En este contexto debemos señalar que la relación de los nombres de los rebeldes y pretendientes que nos proporciona al-Sajawi es de mayor importancia⁸³.

Estas son *grosso modo* las grandes manifestaciones de la noción histórica de la frontera en al-Andalus y que han dado lugar a composiciones especiales y temas nuevos ausentes, algunos de ellos, en las obras orientales, sobre todo en lo que se refiere a las instituciones fronterizas, a los derechos en la frontera y las elegías que poetizan sucesos de gran envergadura en la historia del Islam en al-Andalus.

Y llegamos a la frontera legendaria en las fuentes árabes.

FRONTERA LEGENDARIA:

«Un mito, como afirma Antonio García Bellido, es siempre un tesoro poético que embellece la historia de cualquier país. La de España tiene el raro privilegio de comenzar con los dos enigmas más sugestivos de la historia del Occidente europeo: el de Atlantis y el de Tartessos»⁸⁴.

El mito de la España musulmana, por su parte, adorna y acicala su historia. Geógrafos, literatos y cronistas, orientales y occidentales, se interesan por las leyen-

Sarifa, Rabat, Matbu'at Akadimiyyat al-Mamlaka al-Magribiyya, Silsilat al-Turat, 1407/1987, pág. 161 y nota 105

⁸¹ IBN FURKUN, *Diwan*, págs. 161-174.

⁸² *Ibidem*, págs. 370-378.

⁸³ AL-SAJAWI, M. *Al-daw' al-lami' li-ahl al-qarn al-tasi'*, El Cairo, Maktabat al-Qudsi, 1353h, 4/233-234 y 10/283.

⁸⁴ GARCÍA BELLIDO, A.: *Veinticinco estampas de la España Antigua*. Colección Astral, núm. 1375, 1ª ed. Madrid, Espasa-Calpe (1967), pág. 9. citado por Luis Alberto del Castillo, «Leyendas y mitos del Estrecho de Gibraltar», *Historia del paso del Estrecho de Gibraltar*. Madrid, SEGESGA, 1995, págs. 81-91 (pág. 82).

das y los mitos que acompañaron la historia de al-Andalus, desde su conquista por Tariq ben Ziyad hasta la partida del último rey nasrí. Este acervo de cuentos, de *'ayā'ib* y de *ajbar* iban a pasos igualados con los hechos reales, y se convirtieron en adornos extra-históricos que permitieron a la historia de al-Andalus escaparse de la rutina, una historia que elude el orden común.

Tanto los geógrafos, como los viajeros y los cronistas se empeñaban en buscar motivos para adornar sus relatos históricos, sus aventuras de viaje, y sus diccionarios geográficos con leyendas relativas a al-Andalus. Al-Mas'udi, en su *Kitab al-tanbih wa-l-israf*, describe detalladamente la ciudad de Córdoba y menciona una isla llamada Qadis, a 12 millas de Saduna, en la que se erige una inmensa torre, con una estatua de cobre en lo más alto, y ve en esta mención una razón lógica y suficiente para introducir un largo párrafo sobre *las 'ayā'ib* y los *ajbar* relativos a Hércules. Y relata todo eso en la más pura tradición de al-adab⁸⁵.

Ibn Jurdadbah, en su obra *al-Masalik wa-l-mamluk*, reserva un espacio a al-Andalus dentro del capítulo dedicado en su obra a las *'ayā'ib*, las leyendas. En su descripción, llama la atención su extensión en las leyendas relativas a la conquista. Leyendas que, a fuerza de repetirse, pudieron convertirse en un hecho real e histórico y cuando menos en una especie de cuento que se legaría de una fuente a otra. «L'ouverture de la maison du roi, ou l'on trouve des couronnes magnifiques, celles des rois wisigothes, et la Table de Salomon, la découverte par Loudariq, dans la chambre dont il a volé le secret, de peintures représentant des arabes armés, par cheval, sinistre présage de la conquete musulmane qui se fait la même année»⁸⁶.

Esta leyenda, aunque con alteraciones en las técnicas narrativas que no afectan para nada al contenido, ha sido transmitida por varios autores árabes⁸⁷. Los adornos legendarios convocados hacen de la conquista de al-Andalus por los árabes un hecho extra-natural, y de sus artífices unos conquistadores fuera de serie, distinguidos por su *resplandor* el día de la resurrección. «*ya'buru al-bahr ila al-Andalus aqwam yaftahunaha yu'rafuna bi-nurihim yawma al-qiyama*» (atravesará el mar hacia al-Andalus gente que va a conquistarla y que será reconocida por su luz el día de la resurrección)⁸⁸.

⁸⁵ COIRNU, G.: «Al-Andalus et les géographes», pág. 12.

⁸⁶ CORNU, G.: «art. cit.», pág. 13; v. también BASSET, H.: «Légendes arabes d'Espagne. La maison fermée de Tolède», *Bulletin de la Société Géographique d'Oran*, 1898, págs. 42-58.

⁸⁷ IBN AL-KARDABUS: *Tarij al-Andalus*, págs. 130-131; IBN QUTAYBA, 'A.A.: *Al-Imama wa-l-siyasa*. El Cairo, Mustafa al-Babi al-Halabi, 1957, págs. 152-157.

⁸⁸ AL-HIMYARI: *Rawd*, pág. 33

Realidad y leyenda se entremezclan en las fronteras de al-Andalus y en otras fronteras árabes y se entrelazan hasta el punto de no poder separarlas. Y para dar más veracidad a estas leyendas, los autores árabes las relatan, y las repiten, a veces literalmente, sin refinar ni dudar en su contenido.

La presencia de la mujer anciana que predice y describe el aspecto del conquistador de al-Andalus, aspecto que coincide asombrosamente en su totalidad con el de Tariq ben Ziyad, aunque no parezca inverosímil, acentúa el carácter heroico de la conquista, ya que no se trata de un combatiente y héroe normal, sino que es un sujeto extranatural, de quien habían hablado los pronósticos esperando con anhelo su aparición. Y para dar más veracidad y valor a esta leyenda, el mismo Tariq se entrevista con la mujer quien le afirma que los rasgos físicos del conquistador coinciden perfectamente con los suyos pero que para cerciorarse del todo tenía que comprobar una marca de nacimiento: el lunar de la parte izquierda de la espalda. Convencida de lo que veía, se precipita para informar a su pueblo de lo ocurrido y asegurarles que la conquista de al-Andalus va a tener lugar sin duda alguna⁸⁹.

Estas leyendas no acompañan solamente a las fronteras islamo-cristianas, donde la exageración en la narración de los hechos y sucesos puede ser intencionada para así darles más envergadura, sino que aparecen igualmente cuando se refieren a las fronteras interiores. La ocupación de Elvira por los beréberes y la fundación del reino de los ziríes están relacionadas en la mente de sus habitantes con la estatua de un caballo que se erige en la ciudad. Se trata de una escultura en piedra, muy antigua y cuyo constructor se desconocía. Los niños la montaban siempre y jugaban a su alrededor hasta el día en que se rompió una de sus partes, lo que representó un mal augurio para los habitantes y, efectivamente, en el mismo año los beréberes se apoderaron de Elvira⁹⁰.

Este tipo de leyendas abunda en torno a las fronteras andalusíes y fueron transmitidas en varias fuentes, sobre todo por los cronistas, los geógrafos y los viajeros. Se filtran en otros aspectos de la vida de al-Andalus y se dejan notar sobremanera en las *qusuriyyat* (poemas que describen los palacios), donde los demonios son, en la mayoría de las veces, los verdaderos artífices de la construcción. Los comparan con los palacios legendarios de Gumdan, Jawarnaq y al-Sadir, Sarh Sulayman, e incluso algunos como el de Los Alixares, de la Sabika descritos por Ibn al-Yayyab, Ibn Zamrak, Ibn al-Jatib e Ibn 'Asim, y las Edificaciones de Ibn Sayyid al-Nas, descritas por Ibn al-Darray aventajan a los de Oriente.

⁸⁹ IBN AL-KARDABUS: *Tarij al-Andalus*, pág. 131.

⁹⁰ AL-HIMYARI: *Rawd*, págs. 28-29.

El mar, es otro factor que contribuye positivamente en esta noción legendaria de frontera. Simboliza en la cultura árabe lo desconocido, lo inquietante, lo incógnito y extraño. Es lo que los viajeros árabes, sean marineros por vocación o por casualidad, narran con fuerza. Cuando está bien dominado es señal de una bendición⁹¹. Es la cosa más grande y más extraña y, aunque su travesía está rodeada de gran peligro y de numerosos amenazas, ofrece un sinfín de riquezas⁹².

Las diferentes aproximaciones islámicas al mar, permanecen impregnadas por el Corán. Este texto sagrado aborda el mar como un espacio divino, un intermediario a través del cual Dios manifiesta su Voluntad, su Potencia, sus Milagros y sus Condenas. Los actos del ser humano no tienen valor si no son para reforzar la voluntad divina y camuflar las debilidades y la impotencia del hombre frente a los peligros o el temor por lo desconocido⁹³.

El Mediterráneo, *Bahr al-Rum*, *Bahr al-Sham*, *Bahr al-Maghrib*, *al-Bahr al-Ajdar*, lugar de enfrentamientos, de intercambios y de conflictos desde tiempos remotos, cuna de las civilizaciones, ha llamado la atención de los cronistas. Al otro lado estaba el Atlántico, representado como un mar sin vida, estéril, que ha sido durante siglos un dominio de leyendas y mitos⁹⁴. Era el punto más extremo en la tierra, del que no se sabía nada y al que nadie se atrevía a surcar. La dificultad de su travesía, su oscuridad, sus gigantescas olas, y sus vientos le hacían inalcanzable⁹⁵. De ahí la denominación de *al-fityan al-mugarrarin*, porque son verdaderos aventureros aquellos ocho jóvenes de Lisboa que, en el siglo VI de la hégira, navegaron por *Bahr al-zulumat*, (Mar de las tinieblas) donde permanecieron algunos meses, entre las olas que les arrojaban de una isla a otra⁹⁶.

⁹¹ Corán, XXVI/ 61 y LX/ 19-20; ALBIN, M.: *Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris, 1995, pág. 265.

⁹² AL-'UMAI, Ibn Fadl Allh, *Masalik al-Absar fi Mamlik al-Amsar*, El Cairo, 1924, VIII, 2, pág. 10.

⁹³ KADDOURI, 'A.: «Les Marocains et la Mer. La Méditerranée et le monde méditerranéen á travers quelques récits des voyageurs maghrébins du XVII au XVIII siècle», *Maroc-Europe*, 2, 1992, pág. 14.

⁹⁴ FARHAT, H.: «Démons et merveilles : l'Atlantique dans l'imaginaire marocain médiéval», *Le Maroc et l'Atlantique*, Coordiné et présenté par Abdelmajid Kaddouri, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Serie Colloques et Séminaires, núm.21, 1992, pág. 31.

⁹⁵ AL-HIMYARI, *Rawd*, pág. 32.

⁹⁶ AL-IDRISI: *Nuzhat al-mustaq fi-ijtiraq al-afaq, qism al-Magrib wa-Ard al-Sudan wa-Misr wa-l-Andalus*. ed. Leiden, 1863, págs. 184-185.

El Mediterráneo era una frontera trazada en el tiempo e inscrita en el espacio. Separaba *Bilad al-Rum* de *Bilad al-Muslimin* y permitía al infiel protegerse, de lo contrario, terminaría aniquilado, como decía al-Gazzal⁹⁷.

El temor al mar, constituía en la mente de los árabes una frontera infranqueable relacionada con muchas leyendas. Este temor se refleja en las primeras correspondencias entre Musa ibn Nusayr y al-Walid ben 'Abd al-Ma'lik. Cuando le informa que se había puesto de acuerdo con Yulyan para conquistar al-Andalus, pues sólo una legua de mar separa Marruecos de la Península Ibérica, la respuesta incitaba a la precaución: «aún así hay que descubrirla con tropas antes de aventurarse con los musulmanes en un mar revoltoso»⁹⁸.

La *jutba* de Tariq ben Ziyad, pese a las críticas y los reproches que alcanzaron su contenido y su elocuencia y que llevan a dudar de ella, es otro símbolo de este temor. «*Al-bahr min wara'ikum wa-l-'aduwwu amamakum*» amenaza o exhortación según las diferentes interpretaciones, es el valor real de las fronteras que cercan a los musulmanes, recién llegados a la Península Ibérica

Este temor, nacido especialmente de la relación en la cultura árabe entre el mar y lo extraño perdura en la mente de los árabes. Al-Nubahi, no ve diferencia alguna entre la frontera cristiana impuesta por el infiel y el mar que cerca al-Andalus cuando dice: «Por encima de todo pronóstico, que Dios ensalzado sea, se muestra benevolente con los habitantes de esta isla, cercada por el proceloso mar y por el enemigo infiel»⁹⁹. El viajero marroquí Abu Mahalli, que efectúa su viaje a finales del siglo XV, describe su temor al mar, donde los corsarios malteses son serpientes dispuestas a atacar y humillar a los musulmanes bajo cualquier circunstancia. La ocupación de Orán por los españoles resucita en él la concepción islámica de la frontera y compone y dirige sus poemas a los jefes de Bani 'Amir y Banu Rasid, incitándoles a emprender una guerra santa contra los infieles¹⁰⁰.

Otro factor de importancia similar en la constitución de la frontera legendaria en los textos árabes son las *karamat* (carismas) de los sultanes y emires o de algunos alcaides que, mediando ciertos milagros, lo mismo conseguían salir airosos de un complicado enfrentamiento bélico que hacer que una derrota se torne inesperadamente y lejos de cualquier pronóstico en victoria. El texto de Ibn 'Asim,

⁹⁷ KADDOURI: «Art. cit.», pág. 15.

⁹⁸ ANÓNIMO: *Ajbar maymu'a*, págs. 5-6.

⁹⁹ AL-NUBAHI, 'A.: *Tarij Qudat al-Andalus o Kitab al-marqaba al-'ulya fi-man yastahiqqu al-qada' wa-l-futya*. Ed. Laynat Ihya' al-Turat al-'Arabi, Baeyrut, Dar al-Afaq al-Yadida, 1980.

¹⁰⁰ KADDOURI, «art. cit.», pág. 18.

Yunta al-rida nos proporciona algunos ejemplos muy significativos en este contexto. Narradas en un estilo de las obras *de al-faray ba'da al-sidda*, vincula el retroceso o ensanchamiento de las fronteras a estas intervenciones milagrosas que no exigen ni fuerzas ni organización militar sino más bien milagros e intervenciones celestes y extranaturales que están íntimamente relacionadas con la persona del sultán, del visir, del alcalde o de otro responsable en concreto. Estas intervenciones se dejan ver cuando Ibn 'Asim narra los sucesos acaecidos durante el reinado de Muhammad IX, y cómo éste, acechado por los enemigos internos y externos, consigue recuperar fortalezas, castillos y puertos fronterizos que no se pudieron alcanzar ni siquiera en los momentos de mayor estabilidad. La batalla del Salado es otro ejemplo de estas mediaciones sobrenaturales. A la luz de las leyendas, la derrota de los musulmanes habría sido más estrepitosa si no terciara la muerte de Alfonso, un milagro al fin y al cabo. La recuperación de la estabilidad y del trono después de la sublevación de Yusuf al-Mudayyan, de Yusuf ibn al-Mawl e Yusuf V, son otras manifestaciones de las *karamat* de Muhammad IX, el zurdo. Según Ibn 'Asim, en cada revuelta, el sultán se refugiaba en Dios, implorándole una solución a la crisis en que se encontraban los musulmanes, y la providencia divina le allanaba el camino: los tres Yusuf serán perseguidos y asesinados por el pueblo o por sus ministros sin siquiera solicitar el esfuerzo del sultán nasrí.

Concluimos insistiendo que el mito de al-Andalus se forma en las fluctuaciones entre la paz y la guerra, en las contradicciones entre la historia y las leyendas y que las fuentes árabes siguen siendo una mina de datos inagotable cuya importancia se duplica con el descubrimiento de nuevos textos, que necesitan ser estudiados y traducidos por los interesados por esta historia tan atrayente y peculiar, la historia del Islam en al-Andalus.