
EL ISLAM DE FRENTE A LAS CRUZADAS: LA VISIÓN ORIENTAL, DESDE LA ESCISIÓN INTERNA HASTA LA REUNIFICACIÓN DE SALADINO*

*Diego Melo Carrasco***
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

El presente artículo establece aquellos problemas históricos –desde la óptica de la historia islámica– en los cuales se encontraba sumido el oriente musulmán a la llegada de los cruzados desde Occidente. A la vez, ingresa en la acción unificadora de Saladino y su proyección, explorando, además, los principios jurídicos aplicados por el Sultán cada vez que hacía la guerra. Desde esta perspectiva, el artículo pretende ser un aporte para la comprensión de los fenómenos históricos presentando la «visión del otro».

Palabras Claves: Islam - Cruzadas - Yihad - Turcos - Abbasíes

ISLAM IN FACE OF THE CRUSADES: THE ORIENTAL PERSPECTIVE, FROM INTERNAL SEVERANCE TO SALADIN'S REUNIFICATION

The present article establishes the historical problems –from the viewpoint of Islamic history– in which the Muslim East was mired on the arrival of the crusaders from the West. Moreover, it deals upon Saladin's unifying effort and the resultant repercussions. The legal principles applied by the Sultan when making war are examined, as well. Thus understood, this article aims to enrich the comprehension of pertinent historic phenomena by exposing «the Other's standpoint».

Key words: Islam, Crusades, Jihad, Turks, Abbasids

- * Hace unos 15 años conocí al profesor José Marín Riveros, quien aceptó hacerme su ayudante en el curso de Historia de España Medieval, en la Universidad Católica de Valparaíso. Ese fue el inicio de una relación académica y de amistad sincera que se ha extendido y profundizado con los años. Por medio de ese vínculo, conocí a don Héctor Herrera Cajas. Conforme pasó el tiempo me integré al «equipo» –como gustaba llamar– de Historia Medieval que él dirigía en la misma universidad, en donde –además– participaban los profesores Paola Corti, José Marín y Patricio Zamora. Esos años los recuerdo con cariño entrañable, gratitud y alegría. Mi relación con el profesor Herrera se fue profundizando hasta reconocerme como su ayudante y discípulo; yo, a la vez, lo reconocía como mi maestro. Su generosidad y paciencia me mostraron nuevos mundos que se abrieron como campos «feraces» ante mis ojos. Ahí, en el fondo del paisaje me mostró una pequeña gema: el Islam clásico. Comenzaron las largas tardes de conversación en su casa –en donde siempre me he sentido acogido–; las veladas junto a sus hijos y su mujer, la Sra. Ivonne. Compartir esas dimensiones me mostraron la grandeza de don Héctor; el aprender el respeto por los otros, sin importar su pensamiento ni tinte político, y también ser enérgico al defender las propias convicciones. Nuestras tardes fueron amenizadas con las primeras lecciones de árabe que él me enseñó, sentado en su escritorio, con un novedoso sistema de fichas creado por uno de sus hijos. Me regaló los primeros libros y me dio el primer «aventón», ese que marca para siempre. Mi formación no la pudo completar, porque falleció antes; sin embargo, en su discípulo José Marín encontré el mejor de los apoyos, junto con su valorada amistad. Pienso que es un privilegio poder contar con dos maestros. Hoy, diez años después, resuenan sus palabras y consejos con más fuerza. He tratado de seguir el camino que me indicó, de la mejor forma que he podido, aunque no exento de algunos problemas, sobre todo aquellos que se refieren a trabajar estas temáticas desde Chile. Estas líneas se las dedico cuando se recuerdan diez años de su fallecimiento.
- ** Estudios Doctorales en Historia Medieval en la Universidad de Salamanca, España. Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Miembro de la Sociedad Chilena de Estudios Medievales. Algunas de las obras aquí citadas han sido consultadas gracias a una beca otorgada por la Universidad Adolfo Ibáñez, para completar nuestros estudios doctorales en la Universidad de Salamanca, España. E-mail: diego.melo@uai.cl

1.- Antecedentes:

«Viejas soluciones para nuevos problemas»: *El complejo escenario político, económico y social del Oriente Musulmán durante los siglos XI y XII*

AUNQUE LA HISTORIOGRAFÍA NO LO AFIRME ENFÁTICAMENTE, se tiende a establecer el siglo IX como punto de inflexión importante en el desarrollo del Islam. Al parecer hay una detención en la expansión que, por lo menos hasta el siglo VIII, había resultado ser de gran éxito¹. Sin ir más lejos, ya desde el año 661 hasta el 750, último de la dinastía Umayya, las fronteras del Islam se extendían desde Arabia hasta la Península Ibérica por el oeste y hasta los márgenes del Indo por el oeste. (Véase Mapa I)

Hacia este período, la sociedad musulmana había ido elaborando, poco a poco, una identidad que se hizo patente en el surgimiento de grandes ciudades, con una animada vida cultural y económica. La costumbre había sido fundamental a la hora de organizar las leyes y, sobre todo, regular las acciones de la comunidad conforme a derecho. Los ejemplos del desarrollo musulmán atravesaban todas las áreas: desde las manifestaciones propias de la cultura material hasta la espiritual.

Ahora bien, la historia del Islam no había adolecido de problemas internos. Las luchas intestinas serán un sino que se presentará desde temprano. A la muerte del profeta surgirá la primera *Fitna*². La separación de los Jaridyitas antecedió a la división final que se generó a partir de la ascensión al Califato de Abu-Bakr (632-634) y que se acentuó luego de la muerte de Alí (652-661), con la escisión definitiva entre sunnitas y shiítas³.

¹ Al respecto véase la útil obra de MANTRAN, R., *La Expansión Musulmana*, Trad. de B. Julia, Labor, Barcelona, 1982. *passim*. También, una buena síntesis es la que presenta VIDAL, F., «De Arabia a Toledo: la expansión terrestre» en: VIGUERA, M. J. y CASTILLO, C. (coord.), *El Esplendor de los Omeyas Cordobeses*, Fundación el Legado Andalusi, 2001, pp. 24-33.

² «Sedición, discordia, tumulto, desorden, guerra civil, pero una guerra que porta cismas y pone en grave peligro la pureza de fe de los musulmanes [...]», en MAÍLLO, F., *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, Edit. Akal, S.A., Madrid, 1996, p.86.

³ ARMSTRONG, K., *El Islam*, traducción de Francisco J. Ramos, Edit. Grijalbo Mondadori, Barcelona, 2001, p. 45, p. 81.

Sabido es que el Califato Umayya (661-750) fundamentó su éxito expansivo y su estabilidad en un marcado control que se ejercía desde la autoridad central que comandaba desde Damasco las diversas acciones que se llevaban a cabo en la *Umma*⁴.

Sus sucesores –los Abbasíes (750-1258)– cambiaron bruscamente la forma de administración de los territorios del Islam, descentralizando y estableciendo una burocracia familiar. Así entonces, las diferentes familias que poblaban los territorios comenzaron a asumir una independencia con respecto a la metrópolis, que para esta época se ubicaba en Bagdad. Fue este el período de mayor esplendor cultural islámico, con califas de feliz remembranza como Harun-al Rashid (766-809)⁵.

No es menos cierto que el advenimiento de los Abbasíes cambió completamente el panorama del Oriente musulmán. Éste, comenzó a asumir lentamente una orientalización en las formas del poder, siguiendo los modelos de gobierno provenientes del mundo persa, a diferencia de la dinastía Umayya la cual tomaba referencias explícitas de Bizancio⁶. El alejamiento de la figura califal, así como el marcado acento familiar provocó, lentamente, la escisión del mundo islámico en la zona de medio Oriente y del Magreb, la cual se acentuará por la temprana islamización de otros grupos de pueblos, algunos venidos de las estepas caracterizados por tener una clara concepción imperial y guerrera: los Turcos⁷.

El panorama era poco alentador, diversos gobiernos y principados se desarrollaron sobre los territorios que antes el califato rigió directamente, y uno de estos, el de los Buyidas, había avasallado al mismo Bagdad. A principios del siglo XI, en Asia Central, la dinastía irania de los Samánidas, sucedió a los Ghaznévidas, turcos, a los cuales se debió la reanudación de la guerra de conquista y la islamización de la India. La mayor parte del Irán central y occidental pertenecía, a los Buyidas ya mencionados, que fueron originalmente condotieros salidos de la ruda población montañesa de los Daleimitas, en el Irán septentrional. Por otro lado, los kurdos dominaban en el noreste iranio, en la frontera con Armenia⁸.

Las bases de la monarquía islámica seguían siendo el visirato, el ejército y la fiscalidad; pero ahora dejan de estar al servicio exclusivo de la dinastía para convertirse gradualmente en las bases de verdaderos gobiernos provinciales; sin embargo, estas formaciones políticas no llegan a adquirir el papel de principados periféricos y jerarquizados. Con la excepción del Emirato Samánida, los demás no eran más que trampolines para conquistar el poder central y la responsabilidad del emir supremo. No obstante, mostraban la ductilidad del

⁴ «Comunidad, comunidad de los musulmanes. La palabra *umma* connota, a través de la noción de «madre» (*Umm*), el concepto de una «comunidad-matriz» (portadora de todos los valores religiosos que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra)», en: MAÍLLO, F., *op. cit.*, p. 250.

⁵ *Idem.* Cfr. BRESCH *et al.*, *Europa y el Islam en la Edad Media*, Edit. Crítica, Barcelona, 2001. Especialmente el Capítulo 2: El Mundo de los Abbasíes, pp. 47-98.

⁶ BAQR, M., *Las Fuentes del poder en el estado Islámico*, Edit. Al-Hoda, Teheran, 1989, p. 7. LEWIS, B., *El lenguaje político del Islam*, Edit. Taurus, Madrid, 1990, p. 20.

⁷ HERRERA, H., «Las Estepas Euroasiáticas: Un peculiar espacio histórico», en: AA.VV., *El Espacio en las Ciencias*, Edit. Universitaria, Santiago, 1982, pp. 180-184, ahora en HERRERA, H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina, Arte, Poder y Legado Histórico*, co-edición de la Universidad Gabriela Mistral y el Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos «Fotios Malleros» Universidad de Chile, Santiago, 1998, pp. 246-250., Tb. BRESCH *et al.*, *op. cit.*, p. 203.

⁸ CAHEN, C., *Oriente y Occidente en tiempos de las cruzadas*, traducción de Agustín Eскурrida Hfjar, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001 (1983), p. 17.

aparato administrativo y su capacidad para servir a las ambiciones de los generales y de los gobernadores de provincia. Estas provincias no se libraron de la vigilancia y de la fiscalidad de los Diwans⁹.

En Asia aparecieron pequeñas dinastía semibeduinas, como la de los Mirdásidas de Alepo. Egipto fue tomado en el 969 por los Fatimíes¹⁰, dinastía oriental, anteriormente ubicada en el Magreb, y que incluso intentó llegar hasta la India¹¹. Hasta mediados del siglo XI, los fatimíes fueron la potencia más grande del Cercano Oriente¹².

El desmembramiento del mundo musulmán en Oriente devastó el dominio económico de los Califas de Bagdad ya que los Fatimíes ocuparon las salidas sirias y egipcias al Mediterráneo. Considerándose los únicos herederos legítimos del profeta por su filiación directa con Fátima y Alí, los Fatimíes intentaron eliminar al Califa Abbasí: la conquista momentánea de Bagdad, en 1059, fue la ocasión para conseguirlo; pero la intervención de los turcos Selyúcidas restableció al Califa Abbasí en Bagdad y redujo a los fatimíes a Siria, de donde serían desalojados poco a poco por los Selyúcidas aunque sin expulsarlos definitivamente de Palestina¹³.

A lo anterior, se deben sumar los conflictos religiosos que también van escindiendo la unidad interna del Islam. La dinastía Abbasí se encontraba apoyada por los musulmanes sunnitas, pero los Buyíes se adherían al shiísmo o más exactamente a la rama duodecimana, aquella que espera la llegada del Imán oculto –*madhi*– al final de los tiempos. Este Imán era descendiente directo de Alí¹⁴. En la espera de su llegada, se aceptaba al Califa Abbasi,¹⁵ pero se le restaba poder. Louis Massignon lo ha definido como «*la oposición de su majestad*» a los Califas Abbasíes¹⁶.

Por otra parte los fatimíes, profesaban el Islam Ismaelita¹⁷. Las doctrinas que proponían diferían del Islam ortodoxo, incluyendo elementos propios del helenismo y de la India. Es más, se llegó a introducir en esta vertiente la doctrina de la interpretación esotérica según la cual cada verso del Corán posee dos significados, uno exotérico y literal y el otro esotérico y conocido por los iniciados¹⁸. El jefe titular de la secta era el imán, quien podía delegar sus

⁹ «Término persa retomado por los árabes y más tarde por los turcos para designar los registros fiscales; por extensión las oficinas de administración pública, y, por último, el consejo del príncipe.» BRESC, H. *et al*, *op. cit.*, p. 268.

¹⁰ «Dinastía que reino en África del norte, luego en Egipto, desde 909 hasta 1171, y cuyo nombre viene de Fátima, hija del profeta; pues los califas fatimíes se decían descendientes de Alí y Fátima. El origen del movimiento fatimí hay que buscarlo en el ismaelismo, doctrina shii a la vez política y religiosa, filosófica y social, cuyos adeptos esperaban una renovación del Islam mediante la aparición de un Mahdí descendiente de Mahoma», en: MAÍLLO, F., *op. cit.*, p. 84.

¹¹ LEWIS, B., *Los Árabes en la Historia*, traducción de Carmen Camps, Edit. Edhasa, Barcelona, 1996 (1958), p. 135.

¹² CAHEN, C., *op. cit.*, p. 18.

¹³ BRESC, H. *et al*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁴ MUSAVI, S., *Los Fundamentos de la Doctrina Islámica, Libro IV, el Imanato*, Traducción de Hasan Abdul Ali Bize, Fundación para la difusión de la cultura árabe en el Mundo, Teherán, 1999, *passim*.

¹⁵ CAHEN, C., *op. cit.*, p. 18.

¹⁶ Louis Massignon, en: LEWIS, B., *Los Árabes en...*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁷ «Nombre tomado de Isma'il, hijo de Ya'far as-Saqid († 765), sexto imán descendiente de Alí. Tras la ocultación del séptimo Imán quedó el ciclo cerrado en espera del mahdí que vendrá al fin de los tiempos.» *Idem*. MAÍLLO, F., *op. cit.*, p. 118.

poderes en otra persona mediante una especie de filiación espiritual. El último se convertía en un imán delegado con muchos, aunque no todos, de los poderes de su superior.

A principios del siglo X, se manifestó una fuerte crisis interna producto de algunas revueltas protagonizadas por esclavos que obraban en labores agrícolas. Estos se sentían explotados por el estamento terrateniente. En esas condiciones cunden las sediciones. Incluso es más, cuando las tropas califales las quisieron controlar, los soldados se unieron a los esclavos, pues, consideraron que sus reclamos eran legítimos. Todo lo anterior generó una crisis económica ya que mermó la producción agrícola, base comercial del califato¹⁹. Ante esto, surgen voces disconformes, como las de este poeta anónimo que dice:

*Por Dios, no rezaré a Dios mientras esté en bancarrota,
Que le recen el jeque al-Jalil y Faiq...
¿Por qué debo rezar...? ¿Dónde está mi riqueza, mi mansión y dónde
mis caballos, mis arreos y mis cinturones dorados?
Si rezara, cuando no poseo
Ni un palmo de tierra, sería un hipócrita²⁰.*

Los signos inequívocos de hundimiento del califato se comenzaron a manifestar desde el 945. En ese año, los Buwaihidas, una dinastía local irania, avanzaron hasta Irak y tomaron la capital. Durante el siguiente siglo, fueron sus príncipes los verdaderos gobernantes de la capital, asumiendo el título de «rey» para denotar autoridad suprema. No obstante, los shiítas conservaron a los Califas Abbasíes como mascarones de proa y como fuente legal de la soberanía del gobierno central de las provincias²¹.

En el siglo XI, la debilidad del Imperio musulmán se manifestó ante la incapacidad de hacer frente a las amenazas externas y las internas. En Europa, los cristianos avanzaban en la Península Ibérica y en Sicilia; en África, nuevos cambios políticos entre los beréberes del sur de Marruecos y la zona de Senegal-Nigeria terminaron en la creación de un nuevo imperio²². Hacia el este, las dos grandes tribus beduinas de Banu Hilal y Banu Sulaym salieron desde las zonas del Alto Egipto y cruzaron hacia Libia y Túnez, provocando destrucción y devastación. En el año 1057, saquearon Kairuan. Al respecto Ibn Jaldún señalaba: «En el norte de África y el Magreb, que fueron invadidos a principios del siglo V de la era musulmana [mediados del siglo XI d.C.] por Banu Hilal y Banu Sulaym y arrasados durante trescientos cincuenta años, aún prevalecen la ruina y la devastación. Sin embargo, antes de esa época todo el país que se extendía entre el Sudán y el Mediterráneo era el centro de una floreciente civilización, como atestiguan los restos de los edificios y estatuas, y las ruinas de ciudades y aldeas»²³.

¹⁸ LEWIS, B., *Los Árabes en la..., op. cit.*, p. 128 y MAÍLLO, F., *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ Para mayores detalles acerca de este proceso de confusión social, *idem. Cfr. LEWIS, B., Los Árabes en la..., op. cit.*, pp. 124-127.

²⁰ *Ibidem*, p. 129.

²¹ *Ibidem*, p. 168.

²² *Idem*.

2.- Los nuevos invitados: La «amenaza» turca

Pronto se haría sentir una nueva amenaza venida desde Oriente, los turcos. Estos fueron transplantados, en un comienzo, desde Asia Central hacia el Cercano Oriente como funcionarios militares y administrativos, conocidos después como mamelucos –*mamluk*²⁴– para distinguirlos de los esclavos domésticos²⁵. El primero en utilizarlos con frecuencia fue al-Mutasim (833-842) –aunque ya se sabe de su presencia en período Ummaya– quien los usó como importante fuerza militar, pues los antiguos guardias del Jurasán se habían comenzado a identificar con la población local. De la misma manera, la aristocracia irania había encontrado su propia salida en las dinastías independientes del Irán. Lo anterior hizo necesario que el Califa buscara una nueva base de apoyo²⁶.

Así entonces, los turcos se hicieron de un espacio importante en el orden del mundo musulmán, destacando desde temprano por sus habilidades como jinetes y excelente arqueros, características propias de su raigambre estepárica²⁷.

En el siglo XI, los turcos entraron al mundo musulmán, no sólo como individuos reclutados mediante captura o compra, sino por la migración de tribus enteras libres desplazadas desde Oriente por la dinastía Song de China²⁸.

Por otra parte, ni a los fatimíes ni a los bizantinos les beneficiaba la llegada de los turcos, puesto que ambos habían conformado una política de acuerdo referente a Jerusalén, permitiendo la libre peregrinación a los lugares santos, todo lo cual se vería interrumpido con el advenimiento de los nuevos contingentes musulmanes que profesaban un Islam más fanático y cerrado. Así entonces, como afirma Runciman, «a mediados del siglo XI, el núcleo de los cristianos en Palestina vivía con una tranquilidad que pocas veces había disfrutado. Las autoridades musulmanas eran indulgentes; el emperador mostrábase vigilante de sus intereses. El comercio con los países cristianos de ultramar prosperaba y se incrementaba. Y nunca, hasta entonces, había gozado Jerusalén tan plenamente de la simpatía y de la riqueza quien le llevaban los peregrinos de Occidente»²⁹.

²³ *Ibidem*, p. 169.

²⁴ «Poseído, esclavo, mameluco. Generalmente aplicado para referirse al esclavo blanco, a diferencia del negro denominado ‘abd.’», MAILLO, F., *op. cit.*, p. 149.

²⁵ *Idem*. Tb. Vid. CAHEN, C., *op. cit.*, pp. 250-254.

²⁶ LEWIS, B., *Los Árabes en la...*, *op. cit.*, p. 169.

²⁷ Véase la *Descripción de un Jinete Turco* por Yahiz, «prosisista» del siglo IX, la cual establece: «... El Turco desde la silla del caballo, alcanza (con sus flechas) a un animal, un pájaro, un blanco, un hombre, un animal tumbado, un mojón, un ave rapaz que se precipita sobre su presa. Reventará su montura a fuerza de avanzar y de retroceder, de girar hacia la derecha y hacia la izquierda, de subir y de bajar, lanzando diez flechas antes que el Jaridjita haya tenido tiempo de preparar un solo disparo... El Turco tiene dos pares de ojos: uno delante y otro detrás de la cabeza... El Turco cuando vuelve riendas es un veneno mortal, la muerte de su adversario está asegurada porque dispara su flecha hacia atrás con tanta puntería como hacia adelante... El caballo del Jaridjita no tiene la resistencia de la jaca del Turco; además, el Jaridjita sólo sabe cuidar a su caballo como jinete... Mientras que el Turco tiene más experiencia que un herrador veterinario, más habilidad que un domador en conseguir lo que quiere de su caballo. Porque ha presenciado su parto, porque le ha amaestrado cuando no era más que un potro. El caballo acude a su llamada, corre detrás de él cuando galopa... Si llevaras la cuenta de la vida de un Turco, si la detallaras día por día, constatarías que pasa sobre su cabalgadura más tiempo que en el suelo...», en BRAUDEL, F., *Las Civilizaciones Actuales. Estudio de Historia Económica y Social*, Trad. J. Gómez Mendoza y Gonzalo Anes, Edit. Tecnos, Madrid, 1969, p.106.

²⁸ RUNCIMAN, S., *Historia de las Cruzadas, tomo I: La primera Cruzada y la fundación del Reino de Jerusalén*, traducción de Germán Bleiberg, Edit. Revista de Occidente, Madrid, 1956, pp. 35-35.

²⁹ *Ibidem*, p. 37.

Los Selyúcidas penetraron en los territorios del califato hacia el 970, convirtiéndose en gran número al Islam. Al cabo de poco tiempo conquistaron el Irán, y en 1055 Tugril Bey entró en Bagdad, derrotando a los Buwaihíes e incorporando Irak a los dominios Selyúcidas. En pocos años le arrebataron Siria y Palestina a los gobernantes locales, y, además, conquistaron a los bizantinos una gran parte de la Anatolia³⁰. Así, en menos de un siglo la parte principal de los territorios que constituían el dominio Abbasí en Oriente pasaron a ser controlados directamente por jefes Selyúcidas, los cuales en algún momento serían mirados con alentadora esperanza por parte de las poblaciones locales en Irán, pues pensaban que la llegada de estos nuevos invasores terminaría con los abusos propios de los Buwaihíes shiítas. El jefe de los Selyúcidas tomará el título de Sultán³¹, es decir, se le considerará prácticamente detentor del poder temporal, dejando al Califa de Bagdad únicamente la función de jefe religioso de la comunidad musulmana, y en nombre de la cual, como sunnitas que son se oponen a los fatimitas shiítas³².

El gobierno que los turcos instalaron en Jurasán, Irán, Irak y Asia Menor oriental, es una herencia de las tradiciones tribales turcas, del sistema administrativo del Jurasán y de la cultura política Árabe e Irania; su manifestación política será el *Siyâsat Nâme* (Libro de Gobierno) de Nizâm al-Mulk, visir de los sultanes de Arp Arslân (1063-1073) y Malik Shâh (1073-1092). La llegada de los Selyúcidas y, posteriormente, de otras tribus de origen turcomano al Próximo Oriente, modificará no sólo la situación política de esta región, sino que además introducirá un elemento cultural totalmente nuevo, dado su estrecho carácter de puente comercial entre Oriente y Occidente³³. (Mapa II)

3.- ¿Un nuevo problema?: La brecha entre el Califato Fatimí y el Sultanato Turco

En esencia el régimen *Fatimí* era divino y su jefe tenía que ser obligatoriamente descendiente del profeta: era Imán y, al estar limitado el imanato a la familia del profeta, cada Imán era nombrado por su predecesor sin que necesariamente fuera designado como tal el hijo mayor. Esta sucesión se realizó sin problemas hasta el siglo XI, pero tras la muerte del Califa al-Mutansir empezaron las discusiones acerca de la designación del imán, polémica originada en la familia del Califa, por personajes influyentes en la corte como los visires y la guardia Califal, para quienes el símbolo sagrado del imanato no significaba nada³⁴. Lo anterior, se manifestó claramente en la incapacidad por parte de los Califas de poder unir al mundo musulmán ante la presión de los cruzados³⁵.

³⁰ LEWIS, B., *Los Árabes en la...*, *op. cit.*, p. 170.

³¹ «En sentido propio: poder, autoridad; andando el tiempo la palabra se fue personificando en diversos funcionarios y magnates de alto rango [...] Sultán remitiría entonces a un «príncipe poderoso», a un «soberano independiente de un cierto territorio» [...] Desde que sultán se convirtió en título soberano, se lo arrogaron siempre lo más grandes príncipes Sunníes», MAÍLLO, F., *op. cit.*, p. 225. Tb. *Vid.* CAHEN, C., *op. cit.*, p. 255.

³² BRESCH, H. *et al.*, *op. cit.*, p. 150.

³³ NAFZINGER, G., *Islam at War*, Praeger Publishers, Westport, 2003, pp. 37-40. Tb. *Cfr.* HILLENBRAND, C., *The Crusades, Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh, 1999, p. 33.

³⁴ *Idem.*

³⁵ GROUSSET, R., *La epopeya de las Cruzadas*, traducción Manuel Morera, Edic. Palabra, Madrid, 1996, p. 68. y tb. HILLENBRAND, C., *op. cit.*, p. 45.

La disolución del poder califal se hace claramente patente hacia el siglo XII, con una anarquía creciente al interior del régimen. Una muestra de lo anterior se manifiesta en el hecho de que los visires dejan de ser musulmanes y comienzan a ser cristianos conversos, especialmente armenios.

Muy diferente a los Fatimíes serán los Selyúcidas. Siendo musulmanes que se han convertido al Islam sunnita, son herederos de las tradiciones propias del mundo turco, superpuestas con las iraníes y las árabes. Un rasgo dominante será la concentración de los poderes militares y civiles en manos de miembros de la familia. Este sistema prevalecía si a la cabeza de la familia se encontraba una personalidad de envergadura que diera pruebas de autoridad y de dinamismo ofensivo³⁶.

Aunque existieron algunos grupos no sunnitas como los nizaríes³⁷ y los *hashîshiyya*, los «asesinos»³⁸, que fueron tremendamente perseguidos, los musulmanes –en general– reconocían como jefe al Califa Abbasí³⁹.

El peligro apareció a fines del siglo XI y, sobre todo, en el siglo XII, cuando decayó la autoridad del sultán, «Gran Selyúcida», de Irak, y surgieron otros sultanes en Asia Menor, en el Jurasán, que, aunque reconocían de manera oficial –pero teórica– al Califa Abbasí como jefe religioso y al sultán de Bagdad como jefe de la familia Selyúcida, utilizaron estos argumentos para mostrarse como los representantes legítimos de aquellas dos personalidades, y, en consecuencia, se arrogaron todos los poderes: político, administrativo, jurídico y religioso. Así entonces, la unidad religiosa no era suficiente para mantener la unidad política.

En la parte septentrional del Golfo Pérsico, desde el Asia Menor al Jurasán, seguirán las luchas, bien internas como las de los griegos, o bien por el poder o el dominio de una región. Sin afirmarlo de un modo absoluto, es posible que los sultanes Selyúcidas hubieran previsto el reestablecimiento del tráfico comercial en los territorios que ellos controlaban hasta las salidas al Mediterráneo y al Mar Negro: esto explicaría, además de los motivos políticos y religiosos, sus ataques contra los fatimíes en Siria e incluso en Palestina, y contra los bizantinos en Asia Menor oriental. No obstante, la llegada de los cruzados y su establecimiento en los límites sirios y palestinos y en una parte de las tierras interiores frustraron las intenciones de los Selyúcidas⁴⁰.

³⁶ BRESCH, H. *et Al.*, *op. cit.*, p. 151.

³⁷ HILLENBRAND, C., *op. cit.*, pp. 43-44.

³⁸ «El que toma o fuma hachís. Este sobrenombre le fue aplicado al adherente del Nizarismo –una rama de la secta Ismaelí de Siria– que, adepto al hachís, practicaba el terrorismo individual, generalmente, en forma de asesinato», MAILLO, F., *op. cit.*, p. 101. «*The assassins were probably in their heyday, the fiercest of the fanatical sects that have terrorized the Islamic world. They were founded in the eleventh century by Hassan Sabbah the Persian, who became their first grand master. After his time, the Assassins were divided into two branches –one Persian and the other Syrian– though a connection still existed between them. The grand masters of both divisions had a title which European crusaders translated as «The Old man of the Mountain».* NOWELL, Ch., «The old man of the Mountain», *Speculum*, vol. XXII, n° 4, 1947, p. 497. *Vid. tb.* LEWIS, B., «The Sources for the history of the Syrian Assassins», *Speculum*, vol. XXVII, n° 4, 1952, pp. 475-489.

³⁹ *Vid.* CAHEN, C., *op. cit.*, p. 36.

⁴⁰ *Idem.*

Así entonces, el crecimiento de las fronteras del mundo turco y la superposición a la autoridad califal hará que esto se manifieste como factor de división en el mundo musulmán, ya que tanto fatimíes como Selyúcidas buscarán la forma de hacerse del poder; lo anterior será considerado por algunos autores como Ibn al-Athir, como una de las causas esenciales de las cruzadas⁴¹, estableciendo que el motivo de las mismas esta en la escisión interna, la que se manifiesta en la amenaza que ambos poderes representan para sí, y en donde no existirá ninguna intención de acercamiento, permitiendo, en gran parte, el ingreso de los cruzados.

4.- La recepción: La llegada de los cruzados, el *statu quo* y la reacción

La llegada de los cristianos sorprende a los musulmanes sumidos en una profunda división interna. El mundo musulmán siente el avance cristiano tanto por Occidente –Península Ibérica y Sicilia– como por Oriente –región sirio-palestina–, comprendiendo cuál es la debacle a la que se encuentra expuesto⁴².

Un cierto temor recorrerá los territorios del *Dar-al-Islam*, tal como lo establece Ibn al-Qalanisi cuando dice que: «aquel año empezaron a llegar, una tras otra, informaciones sobre la aparición de tropas frany procedentes del mar de Mármara en una multitud innumerable. La gente se asustó. El rey Kili Arslan, cuyo territorio era el que más cerca estaba de esos frany, confirmó tales informaciones»⁴³. Según lo que los hechos nos relatan, estos miedos estaban totalmente fundamentados: en los últimos días del año 1098, se había librado una de las batallas más duras de las cuales se tenga recuerdo. Nos referimos al sitio de Maarat, donde se vivieron cruentas escenas entre ambos bandos. Lejos de toda lógica, la matanza fue encarnizada; cristianos y musulmanes protagonizaron –incluso– escenas de canibalismo⁴⁴.

⁴¹ Ibn al-Athir, lo expresa claramente, como una causa de división que facilitará el ingreso de los cruzados. El cronista lo señala al decir: «Algunos dicen que cuando los señores de Egipto vieron la expansión del Imperio Selyúcida, se asustaron y pidieron a los frany que marcharon sobre Siria y establecieran un tapón entre ellos y los musulmanes. Sólo Dios sabe la verdad.», MAALOUF, A., *Las cruzadas vistas por los árabes*, traductores: María Teresa Gallego y María Isabel Reverte, Alianza, Madrid, (1989) 1998, p. 75. Este no es un tema menor, toda vez que los musulmanes manifestarán claramente que este desgaste fue el que provocó la falta de unidad que llevó a la dominación cristiana y a la incapacidad de llamar a Yihad. Los testimonios al respecto son varios y diversos desde tratados como los de As-Sulamí, hasta las quejas del mismo Saladino.

⁴² PARADELA, N., «Belicismo y espiritualidad: Una caracterización del Yihad Islámico», en: *Militarium Ordinum Analecta*, Oporto, nº 5, 2001, p. 9. Cfr.: «*The first Crusade is poorly documented on the Muslim side in comparison whit the relative wealth of documentation in the Crusader sources. Nevertheless, the muslim sources, such are they are, do give some interesting insights into de campaign*», HILLENBRAND, C., *op. cit.*, p. 54.

⁴³ MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 19.

⁴⁴ Tal y como lo expresará el cronista franco Raúl de Caen, quien establece «los nuestros cocían a paganos en las cazuelas, ensartaban a los niños en espetones y se los comían asados». Los comentarios musulmanes tienen el mismo tenor. Ibn al-Athir dirá: «Durante tres días pasaron a la gente a cuchillo, matando a más de cien mil personas y cogiendo muchos prisioneros». También es lapidario el juicio de Alberto de Aquisgrán: «¡A los nuestros no les repugnaba comerse no sólo a los turcos y a los sarracenos que habían matado sino tampoco a los perros!». Finalmente, un poeta anónimo cantará el siguiente verso al ver su ciudad masacrada: «¡No sé si es un pastizal para animales salvajes o mi casa, mi morada natal!». Lo anterior en: *Ibidem*, pp. 65-69. Al respecto, véanse los testimonios establecidos en la *Histoire Anonyme de la Première Croisade*: «Los francos permanecieron en la ciudad un mes y cuatro días, y fue entonces cuando murió el obispo de Orange. Hubo algunos de los nuestros que no encontraron allí lo que necesitaban, y ya fuera por la duración de la estancia o por la dificultad de alimentarse porque en los alrededores de la ciudad, no encontraban nada de lo que apropiarse. Entonces serraron los cadáveres porque descubrieron besantes escondidos en sus vientres; otros cortaron sus carnes en trozos y los cocieron para comérselos», en: TATE, G., *Las Cruzadas*, traducción de Marga Latorre, Ediciones B, Barcelona, 1999, p. 135. Véase tb. HEERS, J., *La Primera Cruzada*, Traducción de Eugenio Matus, Edit. Andrés Bello, Santiago, 1997 (1995), pp. 215-217, y RILEY-SMITH, J., *The First Crusade and the Idea of Crusading*, University of Pennsylvania Press, 1997 (1986), Pennsylvania, pp. 83-85. *Vid.*, tb., HILLENBRAND, C., *op. cit.*, pp. 59-63.

Pero la inhibición no fue sólo militar, sino también ideológica, ya que ninguno de los dirigentes musulmanes –y lo que es más significativo, tampoco el Califa Abbasí de Bagdad ni el Fatimí de El Cairo, a pesar de que los fatimíes tenían posesiones en la costa mediterránea– dio el paso de proclamar el *Yihad*⁴⁵ contra los infieles cristianos⁴⁶.

⁴⁵ En términos generales: «la palabra Yihad etimológicamente significa «esfuerzo»; esta noción aparece en otros conceptos que surgen a partir de la raíz triconsonántica J.H.D, como por ejemplo: Mujtahid, que es aquel que se esfuerza en el estudio de la ciencia jurídica e Ijtihad, que es el esfuerzo personal en el estudio de la Ley. En cambio, para referirse a la guerra existe la palabra Harb; por tanto, el concepto correcto para hacer mención a la guerra santa en árabe es Harbun Muqqadasatu. Estas primeras precisiones conceptuales son fundamentales para comprender que el Yihad involucra una conceptualización más amplia, en donde la noción de guerra santa conforma sólo uno de sus elementos; claro está, bajo la óptica de un contexto puramente político y no espiritual. El primer jurista a quien se le atribuye la elaboración de una doctrina del Yihad, fue Sufyan al-Thawri quien lo definió, en 715, como el «esfuerzo en el camino de Dios». En este período se compusieron dos tipos de escritos acerca del Yihad. Los primeros tenían relación con las campañas llevadas a cabo por el profeta durante el período Medinés, incorporando –a veces– las expediciones llevadas a cabo por los primeros califas, y los segundos se referían, más bien, a la conducción del estado. En opinión de algunos, esta conducción decía relación con la expansión misma del Islam. Ahí fue fundamental el trabajo de los ulemas», *vid.* MELO, D., «El concepto de Yihad en el Islam clásico y sus etapas de aplicación», en *Temas Medievales* (13), CONICET, Departamento de Investigaciones Medievales, Bs. Aires, 2005, pp.157-172. La doctrina clásica ha establecido una diferenciación entre el Yihad pacífico, esto es el más espiritual o intelectual, y el Yihad bélico. Al primero se le denomina Gran Yihad –*Yihad al akbar*– y al segundo, Pequeño Yihad –*Yihad al-asghar*–. El Gran Yihad, se define como «la lucha contra sí mismo», contra las tendencias que arrastran al hombre fuera de su centro, lo que, llevándolo hacia deseos parciales le conduce a fabricarse ídolos y, por consiguiente, le impide reconocer la unidad de Allah. Esta «idolatría» interior es más difícil de vencer que la exterior. Por eso para comenzar esta etapa, es necesario conseguir la expansión del Islam en todo el *Dar al Harb*. La doctrina shiíta ha denominado al mayor, el Yihad de almas. Según algunos teóricos sufíes este combate interior ayuda al hombre a encontrar un estado de contemplación mística. El Pequeño Yihad, denominado por la doctrina shiíta Yihad de cuerpo, se relaciona con la defensa de la fe por la fuerza contra un enemigo exterior que la amenaza o la persigue. Este se transforma en una obligación de suficiencia, un deber colectivo –Fard al-Kifaya– cuyo cumplimiento por un número suficiente de musulmanes dispensa a otros. Ahora bien, los autores están de acuerdo en que el Yihad no es una obligación personal sino colectiva. Sólo Adb Alla Ibn al-Hasan († 762) la declaró como acto recomendable. Según la mayoría de los autores, la naturaleza obligatoria del Yihad se funda en la aleya 2:216 que establece: «Se os ha prescrito que combatais, aunque os disguste. Puede que os disguste algo que os conviene y améis algo que no os conviene. Dios sabe mientras que vosotros no sabéis»; en tanto, el carácter colectivo de esta obligación se basa en la aleya 9:122: «No tienen por qué acudir todos los creyentes. Que de cada agrupación de ellos sólo algunos acudan a instruirse en la religión, a fin de advertir a los suyos cuando regresen a ellos. Quizás, así, tengan cuidado», y también en la aleya 4:95: «Los creyentes que se quedan en casa, sin estar impedidos, no son iguales que los que combaten por Dios con su hacienda y sus personas. Dios ha puesto a los que combaten con su hacienda y sus personas un grado por encima de los que se quedan en casa. A todos, sin embargo, ha prometido Dios lo mejor, pero Dios a distinguido a los combatientes por encima de quienes se quedan en casa con una magnífica recompensa». Con respecto a este tema existe una profusa bibliografía. Algunas obras tienen una característica más crítica y otra más condescendiente en relación al tema. También hay distinciones que dependen de la escuela jurídica a la cual se adscriben algunos tratadistas. Nosotros hemos realizado una sucinta revisión del estado de la cuestión en: MELO, D., «Aportes para la comprensión del mundo musulmán. El concepto de Djihad: estado de la cuestión y definiciones», en: *Notas Históricas y Geográficas*, N° 13-14, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, 2002-2003, pp. 13-19. Sin embargo, ese artículo requiere una actualización urgente. También hemos presentado una síntesis bibliográfica actualizada en: MELO, D., «El concepto de Yihad en el Islam clásico y sus etapas de aplicación», en: *Temas Medievales* (13), CONICET, Departamento de Investigaciones Medievales Bs. Aires, 2005, pp. 157-172. Ahora nos ha sido posible el conocimiento de estudios recientes y muy interesantes que plantean una visión de conjunto como el de FIRESTONE, R., *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, 1999; y la síntesis reciente publicada por MAILLO, F., «El Yihad. Teoría Jurídica y praxis en el Mundo Islámica Actual», en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 111-117 y tb. TURRI, M. G., «Jihad: tra immanenza e trascendenza», en: *Quaderni medievali*, 59, giugno 2005, pp. 92-117, entre otros. También nos encontramos con algunos artículos críticos pero que a ratos se alejan del rigor conceptual estableciendo cavilaciones erróneas, pues no hay un conocimiento acabado de las fuentes del Islam ni de su naturaleza, ni de su hermenéutica. Estos estudios, aunque rigurosos en el conocimiento de las fuentes cristianas, adolecen de la misma capacidad en el análisis de las musulmanas, lo cual es fundamental –a nuestro juicio– ya que no es posible entender la historia sin comprender la visión del «otro», aquello denominado alteridad, vital en la recreación histórica de sociedades de fronteras o civilizaciones «antagónicas». Si la investigación histórica cae en la defensa exacerbada de los principios que sustenta el investigador, esta puede llegar a adolecer de toda parcialidad transformándose incluso en un ensayo de divulgación.

⁴⁶ Lo cual es significativo y a la vez indicador de la escisión existente en el mundo musulmán. No puede haber llamado a Yihad si la comunidad se encuentra desunida, por lo demás, la autoridad del Califa de Bagdad es apenas reconocida nominalmente, y la del fatimí es objeto de discusión. Ante esta disyuntiva «¿Quién llama al Yihad?», *vid.* PARADELA, N., *op. cit.*, p. 9. También es importante establecer que la impotencia se hacía sentir en la población musulmana, según lo

El episodio más impactante para el mundo musulmán fue la toma de Jerusalén en 1099, hecho que terminó por acelerar el proceso de fraccionamiento del mundo islámico. Era Jerusalén una ciudad sagrada para el Islam, no sólo porque sabían el valor que esta tenía para los demás «pueblos del libro», sino que porque ahí Mahoma se había elevado, contemplando los siete cielos que nos describe el relato del viaje nocturno⁴⁷. Las llamadas de auxilio de los musulmanes de Damasco y Bagdad no recibieron respuesta⁴⁸. Un grupo de musulmanes abandonó la ciudad y se dirigió a Damasco, llevando consigo el valioso Corán del Califa Utmán (644-656). Allí fueron acogidos por el gran cadí de la ciudad, Abu Saad al-Harawni, quien les confortó diciéndoles que no debían sentir ninguna vergüenza por la huida y que por el hecho de llevar a cabo esa obligación religiosa se convertían automáticamente en *Muyahadines*, es decir, en practicantes del Yihad.

Pero las palabras consoladoras y entusiastas del cadí no modificaban el problema de fondo, sino que, por el contrario, sólo lo ponían de manifiesto, porque de la misma manera que el Califa no podía ser legitimado fuera de la doctrina del Islam, tampoco este podía cobrar sentido y funcionalidad fuera del califato, o al menos, de un poder político fuerte y cohesionador. Tal vez comprendiendo a la perfección este axioma, al-Harawni se encaminó a Bagdad, adonde llegó en agosto de 1099, y consiguió entrevistarse con el Califa al-Mutansir para hacerle ver su preocupación por el estado de la Umma y animarle a la proclamación del Yihad⁴⁹. Sin embargo, el Califa, consciente sin duda de la realidad del momento y de su mermado poder, no pudo o no supo responder a la petición del cadí.

Así pues, las exhortaciones a la necesidad del Yihad, acompañadas de una crítica falta de celo de los dirigentes de la *Umma*, quedaban restringidas al estamento de los ulemas, convertidos entonces por tales circunstancias en un grupo de oposición político-religiosa al poder Abbasí de Bagdad o a cualquier otro poder local de la disgregada Umma⁵⁰.

Lentamente asistimos al desarrollo de una ofensiva que se manifestará por medio de dos elementos fundamentales: el desarrollo de una gran cantidad de tratados jurídicos sobre el Yihad, los cuales conocerán una nueva edad dorada y el surgimiento de importantes caudillos militares que se encargarán de reunificar al mundo islámico en un proceso gradual pero sostenido⁵¹.

expresa el siguiente relato de Ibn-al-Qalanisi: «El viernes siguiente volvieron a presentarse en la mezquita del Califa y repitieron los mismos llantos y gritos e invocaduras de llantos y sollozos. Poco después llegó a Bagdad desde Ishaphan la primera hermana del sultán y mujer del Califa, con indescriptible e innumerable pompa de alegrías y riquezas y mobiliarios, hualdrapas –monturas– y caballos, muebles y vestidos de gala, esclavos y pajes, siervas y siervos; y la coincidencia de aquellas invocaciones de socorro, turbó la alegría y la felicidad de su llegada. El Califa, príncipe de los creyentes, deploró lo acaecido y quiso perseguir a los promotores para castigarlos severamente pero el sultán se opuso y excusó a la gente por lo que había hecho y ordenó a los emires y a los jefes volverse a los puestos y prepararse a marchar a la guerra santa contra los infieles enemigos de Dios». Ibn-al-Qalanisi, «Dahail ta'rikh Dimashq», en: GABRIELLI, F., *Storici Arabi delle Crociate*, Giulio Einaudi Editore, 1957, Roma, p. 30.

⁴⁷ Ver relato completo en: «La ascensión del Profeta Muhammad», [http://www.webislam.com/numeros/1998/TX_98_38.HTM], *Revista Verde Islam*, nº 12 [info@webislam.es], 1998.

⁴⁸ LEWIS, B., *Los Árabes en la...*, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁹ MAALOUF, A., *op. cit.*, pp. 73-76.

⁵⁰ PARADELA, N., *op. cit.*, p. 10.

⁵¹ *Ibidem*, p. 11. Lo anterior es patente en el caso de Nur-al-Din quien para conseguir sus objetivos se apoyará en la propaganda, tal como lo afirma Emmanuel Sivan: «Inició pues una acción de gran estilo para ganar para su causa la opinión de los países vecinos, debilitando de esta manera la resistencia a su dominio o a su tutela. La propaganda del Yihad superaba así por primera vez de una forma seria el marco de una entidad política e iba dirigida a otras entidades. Esta «propaganda exterior» funcionaba a través de los medios de difusión a partir de su centro alpino, o por medio de agentes locales, la mayoría de ellos voluntarios, dirigidos o inspirados por Alepo», en: TATE, G., *op. cit.*, p. 148. *Vid. tb.* HILLEBRAND, C., *op. cit.*, pp. 69-74.

Uno de los teóricos que alzará la voz en este momento será as-Sulami. Para el jurista el fracaso de la ofensiva musulmana se encontraba en la falta de unidad que estos demostraban, a diferencia de lo que sucedía con los francos⁵², así también en la desidia en que habían caído los musulmanes, quienes habían olvidado algunos preceptos fundamentales de la doctrina del Yihad, como realizarlo una vez al año⁵³, lo cual era símbolo de inactividad⁵⁴. Es sintomático, que a pocos años de la conquista de Jerusalén, as-Sulami busque por medio de su tratado, levantar los ánimos del alicaído espíritu de esfuerzo y combate. De hecho imprecará al mundo musulmán diciéndole: «Prepárate a esforzarte duramente en la imposición de este Yihad y la obligación de defender tu religión y tu hermandad con ayuda y apoyo. Toma como tu botín una expedición que Allah ha arreglado para ti sin gran esfuerzo»⁵⁵. Quien compartía la visión de as-Sulami fue Ibn al-Athir, para quien los motivos del fracaso están en la crisis interna que vive el mundo musulmán.

Claramente, las complicaciones internas dentro del mundo musulmán no permitían llevar a cabo un Yihad, ya fuese por falta de unidad y por autoridades que no eran reconocidas entre ellos. Hacia el siglo XII, la situación no ha variado mucho. Ya lo dice Saladino: «¡Mirad a los Frany!, ved con qué encarnizamiento se baten por su religión, mientras que nosotros, los musulmanes, no mostramos ningún ardor por hacer la guerra santa»⁵⁶.

5.- Hacia un nuevo momento: la reunificación del mundo musulmán

Alrededor del 1130 se comienza a generar en el mundo musulmán un cambio de mentalidad. Desde su llegada los francos habían escandalizado con su comportamiento brutal, sectario y bárbaro, lo cual generó un inmediato rechazo. En 1114 después de la victoria de Jejernish en Harrán, todas las ciudades de los alrededores de Antioquía con una población oriental pero cristiana abrieron sus puertas al Emir de Alepo⁵⁷. No obstante, la presión sobre

⁵² «Los francos constataban que los estados reñían, sus opiniones divergían, sus relaciones reforzaban su avidez, animándose a aplicarse al ataque. De hecho, todavía conducen con celo el Yihad contra los musulmanes; estos, en cambio, dan pruebas de falta de energía y de unión en la guerra, y cada uno trata de dejar esta tarea a otros. Así los francos llegaron a conquistar territorios mucho más grandes de lo que planeaban, exterminando y envileciendo a sus habitantes. Hasta este momento, prosiguen su esfuerzo para agrandar su empresa [...]», As-Sulami, *Kitab al-Jihad*, en: CAHEN, C., *op. cit.*, p. 342.

⁵³ «[...] el gobernante llevaba a cabo una expedición cada año, o enviaba a alguno de sus delegados en su lugar. No dejó de ser así hasta el tiempo en que uno de los Califas lo abandonó debido a su debilidad y negligencia [...] su detención con la renuncia a las imposiciones necesarias de todo musulmán y el actuar erróneo haciendo cosas prohibidas, hizo necesario que Alá disgregara su unidad, dividiera su armonía, arrojara su enemistad y odio entre ellos y tentara a sus enemigos a arrebatarles el dominio de su país [...] Cuando los espías confirmaron que este país sufría de discrepancia entre sus amos y que sus gobernantes eran ignorantes de sus deficiencias u necesidades, ellos confirmaron su decisión de partir a su conquista, y Jerusalén era el deseo más querido [...]» Extractos del *Kitab al-Jihad*, traducción: Diego Melo. En: CHRISTIE, N., «A Translation of Extracts from the *Kitab al-Jihad* of 'Ali ibn Tahir As-Sulami (d. 1106)», disponible en: [http://www.arts.cornell.edu/prh3/447/texts/Sulami.html], 2001.

⁵⁴ «Los musulmanes estaban inactivos y evitaban luchar contra ellos y ellos estaban renuentes a involucrarse en el combate hasta que conquistaron el país [...]», *Idem. Vid.* también el excelente artículo de EDDÉ, A.-M., «Les musulmans face à l'invasion des croisés», en: AA.VV., *Les Croisades (1096-1270)*, Éditions Tallandier, Paris, 1999, p. 166-176.

⁵⁵ CAHEN, C., *op. cit.*, p. 342.

⁵⁶ MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 17.

⁵⁷ TATE, G., *op. cit.*, p. 78. *Vid.* tb. GROUSSET, R., *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem, Tome II, Monarchie Franque et Monarchie Musulmane L'Equilibre*, Librairie Plon, 1991 (1935), Paris, pp. 53-56. y RUNCIMAN, S., *Historia de Las Cruzadas. 2.- El Reino de Jerusalén y el, Oriente Franco 1100-1187*, Versión española Germán Bleiberg, Alianza Editorial, 1981 (1973), Madrid, p. 108.

Alepo fue mayor, tanto así que en 1124 su emir abandonó la ciudad sitiada, pidiendo ayuda a Mosul. Desde este momento la historia de las cruzadas toma un vuelco, ya que una de las condiciones que el soberano de Mosul pedía para ayudar a Alepo, era la anexión de esta última. Es importante la mención que hacemos, puesto que será a partir de este instante cuando en el mundo musulmán se comenzará a fraguar una contraofensiva que se manifestará en el resurgimiento del espíritu de Yihad.

A.- Zangi y la Reunificación del Islam

Será con el advenimiento de Zangi, señor de Alepo y Mosul (1129-1146), que se inaugurará la contraofensiva musulmana. Considerado por Ibn-al-Athir como «un regalo de la providencia divina a los musulmanes»⁵⁸ y «heredero de Tugtikin de Damasco, primer digno adversario de los francos»⁵⁹, se caracterizó por ser un hombre de costumbres rudas del que se cuenta que durante dieciocho meses recorrió Siria e Irak, durmiendo entre paja para protegerse del barro, haciendo la guerra o como dicen las crónicas «la guerra santa»⁶⁰: de ahí que se preocupen específicamente de los rigores que soporta en la batalla, de que es uno más entre sus soldados y que realiza expediciones constantemente⁶¹. Una de las acciones más importantes que toma es pedir al sultán Mahmud, un documento oficial que le confiera autoridad indiscutible sobre el conjunto de Siria y el norte de Irak⁶².

Al parecer, nos encontramos en un momento propicio para organizar una amplia contraofensiva, puesto que los francos han comenzado a debilitarse, tal como lo advierte Ibn-al-Qalanisi: «Dicen que ha nacido la discordia entre los frany, cosa desacostumbrada entre ellos. Hasta hay quien afirma que han luchado entre sí y que ha habido varios muertos»⁶³. Lo anterior, parece acentuarse luego de la muerte de Balduino (1058-1118) y el advenimiento de Foulques de Anjou (1043-1106). No obstante, conflictos internos amenazan con poner en peligro el desarrollo de las campañas llevadas a cabo por Zangi⁶⁴, que será vencido por el Califa al-Mustarhid. Éste deseaba restablecer la primacía del Califato Abasí en Oriente.

El atabeg decide concentrar sus esfuerzos en Siria, desde donde iniciará una serie de expediciones, venciendo las sediciones internas y consolidando la unidad musulmana⁶⁵. Lo anterior culminará en 1144 cuando Zangi reconquista Edesa. En cuanto se conoce esta noticia el mundo árabe se llena de entusiasmo, y Zangi será elevado a una nueva posición, incluso por el mismo Califa.

⁵⁸ MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 166.

⁵⁹ GABRIELLI, F., *op. cit.*, p. 41.

⁶⁰ Dice Ibn-al-Athir, en: *Ibidem.* p. 59: «llevó a cabo el precepto de la guerra santa».

⁶¹ Véase las relaciones establecidas por MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 168.

⁶² En opinión de TATE, G., *op. cit.*, p. 80: «lo que buscaba Zangi era imponer su poder dentro del Califato de abasí y del sultánato de Persia.»

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ Lo anterior se refiere a las disputas existentes entre Zangi y el Califa al-Mustarhid, un adolescente imberbe, que no tiene sentido de autoridad. Véase *Ibidem.* p. 173.

⁶⁵ Véase TATE, G., *op. cit.*, pp. 80-82.

Cuando Zangi murió, su sucesión quedó repartida entre su hijo mayor, que obtuvo Mosul, cuna del poder de la dinastía, y su hijo Nur-al-Din (1118-1174). De hecho la importancia relativa de los dos principados apareció inmediatamente invertida. Los sucesivos príncipes de Mosul no fueron capaces de mantener una continuidad, mientras que Nur-al-Din sí pudo⁶⁶.

B.- Nur-al-Din y el Advenimiento de la Unidad Musulmana

La gran diferencia entre Zangi y Nur-al-Din, dice relación con sus formas de actuar. Mientras el primero, se presentaba como un hombre poderoso, incluso a ratos insensible y rudo –según las fuentes–, el segundo ganará fama de hombre piadoso, reservado, justo, respetuoso con la palabra dada y totalmente entregado al Yihad contra los enemigos del Islam⁶⁷. Reconocido era su conocimiento del derecho y la tradición⁶⁸, todo esto afirmaba su convicción de que el éxito del Yihad exigía la unión de todos, dentro y afuera de las fronteras. Este renacimiento de espíritu del Yihad, coincide cronológicamente con el enfriamiento de la idea de cruzada en Occidente, sin que haya relación alguna entre los dos hechos⁶⁹. No obstante, esto es de capital importancia para comprender el éxito de las campañas emprendidas por Nur-al-Din. Existe tanto para el mundo cristiano, como también para el musulmán una suerte de dinámica histórica que se manifiesta en los conceptos de unidad y división. Ambos mundos pasan por períodos de unidad, pero se desvanece rápidamente ante los intereses particulares a los que se tiende en ambas empresas, ya sea la cruzada o el llamado al Yihad.

La cohesión de los musulmanes incitaba a la represión de los shiítas y al desarrollo de la formación de cuadros político-religiosos según el modelo inaugurado por los grandes Selyúcidas⁷⁰. El resultado de esa política fue la unificación de la Siria musulmana por la anexión de Damasco, lo que permitió nuevos triunfos sobre los francos⁷¹. Desde el plano interno Nur-al-Din se preocupó de reforzar su ejército, por medio de los kurdos, controlando cualquier tipo de sedición en el plano interno⁷².

En opinión de Peter Partner, a partir de lo anterior «Nur-al-Din descubrió entonces que la guerra santa podía ser un instrumento político para legitimar a una nueva dinastía en el poder»⁷³. No obstante, el poder que detentará también se afirmaba en el prestigio que tenía

⁶⁶ CAHEN, C., *op. cit.*, p. 177. Véase tb. RUNCIMAN, S., *op. cit.*, pp. 221-223.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Al respecto Ibn-al-Athir establece: «El era muy buen conocedor del derecho musulmán según la escuela de Abu Hanifa, pero sin fanatismo. Había tomado de los hadices, ejemplos de mérito para la obra de Dios», GABRIELLI, F., *op. cit.*, p. 68. Vid. tb. GROUSSET, R., *op. cit.*, pp. 464 -465.

⁶⁹ CAHEN, C., *op. cit.*, p. 177.

⁷⁰ Esto estaba en consonancia con lo principios por los cuales abogaba Nur-al-Din: una sola religión, el Islam sunní, lo que implica una encarnizada lucha contra todas las «herejías», un solo estado, para cercar a los francos por todas partes; un solo objetivo, el Yihad, para reconquistar los territorios ocupados y sobre todo, liberar Jerusalén. Para lo anterior véase MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 204.

⁷¹ CAHEN, C., *op. cit.*, p. 178. Este episodio es relatado por Ibn-al-Athir: «Cuando los frany alemanes se volvieron a su país, detrás de Constantinopla, y Dios libró a los creyentes de esa calamidad». MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 212.

⁷² CAHEN, C., *op. cit.*, p. 178.

⁷³ PARTNER, P., *El Dios de las Batallas. La guerra santa desde la Biblia hasta nuestros días*, traducción de Jaime Suñén, Edit. Oberon, Madrid, 2002 (1997), p. 100, ahora bien, Nur-al Din no solo recurre a los tratados como forma de cohesión y llamada al Yihad. También utilizará la poesía, cartas, prédicas en las mezquitas y arengas en el campo de batalla, incluso se reactualizó el antiguo género de caballería con la valoración de la obra preislámica Sirat Antar. Los mismos argumentos utilizará luego Saladino. PARADELA, N., *op. cit.*, p. 12.

él como guerrero, tal como lo afirma Ibn-al-Athir: «En el valor guerrero, era insuperable: en la guerra tomaba dos arcos y dos lanzas para usarlos en combate»⁷⁴. Todo lo anterior se sumará al gran celo que tendrá por llevar a cabo el Yihad, lo cual se visualizará en las inscripciones de sus edificios, así como en las cartas que enviará pidiendo la cohesión y la ayuda de sus hermanos musulmanes, tal como lo hace cuando se dirige a los ciudadanos de Abaq y les dice: «Sólo deseo el bienestar de los musulmanes, el Yihad contra los infieles y la liberación de aquellos a los que mantienen prisioneros. Si os ponéis de mi parte con el ejército de Damasco, si nos ayudamos mutuamente para dirigir el Yihad, mis deseos se verán colmados»⁷⁵.

Su convicción en que de su persona emanaba una gran autoridad, hizo que decidiera intervenir en Egipto. Buscaba dos cosas, expulsar a los francos, pero por sobre todo terminar con el dominio Fatimí. El primer objetivo servirá como una justificación para su accionar. Según Ibn-al-Athir: «Decidí lanzar una gran ofensiva contra los frany para obligarlos a salir de Egipto. Escribí a todos los emires musulmanes para pedirles que participaran en el Yihad y fue a atacar la poderosa fortaleza de Harim, cerca de Antioquía. Todos los frany que se habían quedado en Siria se reunieron para hacerle frente [...] Durante la batalla, los frany quedaron totalmente derrotados. Murieron diez mil hombres y capturaron a todos suboficiales, incluidos el príncipe y el conde»⁷⁶. Vuelve a insistir cuando envía una carta al visir Shawar, donde dice: «el enemigo franco está a nuestro alcance, aislado de sus bases. Unamos nuestras fuerzas y exterminémoslo. La ocasión es propicia, quizás no vuelva a repetirse». Con respecto al segundo objetivo, lo que busca es generar la muerte política de los Califas shiítas⁷⁷. Para esta misión comisionará al joven Saladino.

C.- *Saladino, la Conquista de Egipto y la Reunificación del Mundo Islámico*

Saladino –Salah ed-dinn Yusuf Ibn Ayyub– (1138-1193) se había unido a los 14 años junto con otros miembros de su familia –los Ayyubiés– al servicio de Nur-al-Din. Entre 1164 y 1169 destacó en tres expediciones enviadas para ayudar al decadente Califato Fatimí de Egipto frente a los ataques de los cruzados establecidos en Palestina. En 1169 fue nombrado comandante en jefe del ejército Sirio y visir de Egipto⁷⁸. Una vez que logra conquistar el territorio, controla los ataques francos y depona el Califato Fatimí, reestable-

⁷⁴ Ibn-al- Athir, en: GABRIELLI, F., *op. cit.*, p. 68.

⁷⁵ MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 215.

⁷⁶ *Ibidem*. p. 230

⁷⁷ PARTNER, P., *op. cit.*, p. 101.

⁷⁸ No es motivo central de la presente investigación profundizar en las circunstancias por medio de las cuales Saladino llega al visirato. Para lo anterior baste revisar: CAMERON, M., *Saladin, The politics of de Holy War*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 31-46; GROUSSET, R., *op. cit.*, p. 174.; RESTON, J., *Warriors of God, Richard the Lionheart and Saladin in the third crusade*, Published by Doubleday, New York, 2001, pp. 3-8 ; REGAN, G., *Lionhearts. Richard I, Saladin an the Era of the Third Crusade*, Walker Publishing Company, New York, 1998, pp. 32-42 ; CAHEN, C., *op. cit.*, pp. 214-215 y MAALOUF, A., *op.cit.*, pp. 236 y ss. *Idem*, tb. GROUSSET, R., *op. cit.*, p. 773. y RUNCIMAN, S., *op. cit.*, p. 349. *Cfr.* GIBB, H.A.R., «The Arabic sources of the Life of Saladin», en: *Speculum*, Vol. XXV, n° 1, 1950, pp. 58-72.

ciendo la autoridad abbasí⁷⁹. La abolición del califato tendrá una consecuencia importantísima: le proporciona a Saladino una dimensión política que no poseía hasta el momento, convirtiéndose en el soberano efectivo de Egipto. Lo anterior pone en alerta al Nur-al-Din, quien se alistará prontamente para encontrarse con Saladino, y así ser él quien mantenga el control en Egipto. El visir evita a su señor quien lo acusa de de felonía y traición. Cuenta Ibn al-Athir que «Nur al-Din empezó sus preparativos para invadir Egipto y arrebatárselo a Saladino pues había comprobado que este evitaba combatir contra los francos por temor a reunirse con él»⁸⁰, no obstante muere antes de que puedan encontrarse. Con la muerte del señor de Siria, el visir se transformará en su sucesor inmediato, y aunque en el último tiempo su rivalidad con Nur al-Din se había acentuado, se encargará de dejar claro que es su continuador natural⁸¹.

Será luego de este episodio cuando la fama de Saladino se comienza a expandir por Oriente, lo anterior acrecentado por los épicos relatos que se narran por parte de las tres fuentes directas que estudian su vida. En primer lugar, Usama Ibn Munquid (1095-1188) autor longevo que conoce tanto a Nur-al-Din como a Saladino, su obra es el *Kitab al-i'tibār –El libro de las experiencias–* En ella el anciano caballero estampará sus recuerdos con respecto a las luchas y combates en los que participó. Importante es el panegírico a Saladino que presenta. Otra fuente es Ibn al-Athir (1160-1233) quien escribirá el *Kamil at-tawarikh –Historia perfecta–*, una obra poco condescendiente con la figura del visir –pues tenía grandes simpatías por Nur-al-Din– y, finalmente, Baha al-Din (1145-1234), quien compondrá la biografía de Saladino titulada *an-Nawadir as-sultaniyya wa l-mahasin al-yusufiyya*. Esta obra tendrá un carácter más personal, y se basará en las experiencias del autor junto con su señor de quien será confidente y amigo⁸².

En general, casi todas las fuentes coinciden en el marcado espíritu guerrero de Saladino, lo cual se visualiza en las diversas campañas que llevó a cabo desde 1174, expandiéndose por Siria y Mesopotamia, reconquistando Damasco (1174), Alepo (1183) y Mosul (1186). Al año siguiente consolida su prestigio. En primer lugar, en 1187 invade el Reino Latino de Jerusalén y derrota a los cristianos en Hattin; lo anterior concluirá con la reconquista de Jerusalén. Todos estos hechos se basan en la existencia de un determinado plan por parte de Saladino, quien recurre a la llamada al Yihad como forma de cohesión al interior de mundo islámico, única forma de contener la amenaza franca y volver a reestablecer la

⁷⁹ Al respecto véase el artículo inédito de ELÍA, R., «Saladino, paladín del Islam y caballero exaltado por la Europa Cristiana», s.d.e, p. 2. MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 240, establece que: «entre las medidas inmediatas que toma Saladino está la eliminación de los funcionarios fatimíes cuya lealtad le parece dudosa. Los sustituye por personas de su entorno, reprime una revuelta de las tropas egipcias, y, finalmente, en octubre de 1169, rechaza una invasión franca dirigida por Amalrico».

⁸⁰ *Ibidem*, p. 245.

⁸¹ *Ibidem*, p. 246 y también TATE, G., *op. cit.*, p. 95; CAMERON, M., *op. cit.*, p. 100. y MICHEAU, F., «Saladin: Le sultán qui fit tembler la Chrétienté», en: *Les Croisades (1096-1270)*, Éditions Tallandier, 1999, Paris, p. 179.

⁸² Sobre las características generales de estas obras, véase especialmente la excelente presentación de GABRIELLI, F., *op. cit.*, p. XXVII-XXIX.

grandeza del Islam⁸³. Esto necesariamente pasaba por la restitución de Jerusalén como enclave esencial⁸⁴.

No obstante, la llamada a Yihad no solo se basaba en la recuperación de Jerusalén. Tan importante como ésta es la amenaza que se cierne sobre Arabia, sobre todo en Medina y La Meca, plazas pretendidas por piratas. Lo anterior, demuestra la gran importancia que tiene Arabia para el mundo islámico⁸⁵. Es por esto que Saladino se preocupará personalmente de construir una flota de guerra que permitiera hacer frente a estas presiones⁸⁶.

Así entonces, por medio de estas acciones Saladino será aclamado en Occidente por la historiografía como el paladín del Yihad⁸⁷. No obstante, ¿cómo entiende el Yihad y cómo lo vive? En este sentido resulta fundamental hacer hablar las fuentes que nos describen su personalidad. Desde ya resulta muy difícil saber cuáles fueron los tratados que influyeron en su accionar, debido a que principalmente no existe una difusión importante de escritos para esta época⁸⁸.

Ahora bien, puede ser que las referencias más cercanas con respecto al Yihad las haya tomado de la obra de as-Sulami, la cual seguía básicamente los preceptos Shafítas, debido a su cercanía con Egipto. No obstante, esto no significa que los haya cumplido al pie de la letra, de hecho es muy probable que no lo haya hecho y se dejará llevar por las necesidades del momento⁸⁹.

Los cronistas serán meticulosos a la hora de presentarnos a Saladino, sobre todo desde el ámbito personal. Sólo Ibn al-Athir, presentará un relato más tendencioso, pero matizado. Que se nos presente el personaje de forma más cercana, tiene profundas repercusiones puesto

⁸³ CAMERON, M., *op. cit.*, p. 370. También véase RUNCIMAN, S., *op. cit.*, pp. 394-426. y GROUSSET, R., *op. cit.*, pp. 795-798.

⁸⁴ RESTON, J., *op. cit.*, p. 34. En relación a la importancia que tiene Jerusalén para Saladino, es importante tener en cuenta la siguiente epístola que le envía a Ricardo Corazón de León y que dice: «Ha muerto gente nuestra y gente vuestra, el país está en ruinas y el asunto se nos ha ido por completo a todos de las manos. ¿No te parece que ya basta? En lo que a nosotros se refiere, sólo hay tres temas de discordia, Jerusalén, la cruz verdadera y el territorio. En lo que a Jerusalén se refiere, es nuestro lugar de culto y nunca aceptaremos renunciar a ella aunque tengamos que luchar hasta el último hombre. En lo referente al territorio, querríamos que se nos devolviera el que está al oeste del Jordán. En cuanto a la cruz, no representa para vosotros más que un trozo de madera, mientras que para nosotros es de un valor inestimable. Que el sultán nos la devuelva y pongamos fin a esta agotadora lucha». La respuesta de Saladino fue tajante e inequívoca: «La Ciudad Santa es tan nuestra como vuestra; es incluso más importante para nosotros pues hacia ella realizó nuestro profeta su milagroso viaje nocturno y en ella se reunirá nuestra comunidad el día del juicio final. Queda, pues, descartado que la abandonemos. Los musulmanes no lo admitirán nunca. En lo referente al territorio, siempre ha sido nuestro y vuestra ocupación es sólo pasajera. Habéis podido instalaros en él porque los musulmanes que entonces lo ocupaban eran débiles, pero, mientras dure la guerra, no os permitiremos disfrutar de vuestras posesiones. En cuanto a la cruz, representa una gran baza en nuestras manos y sólo nos separaremos de ella si conseguimos a cambio una importante concesión que favorezca al Islam», en: MELO, D., *op. cit.*, p. 73. En relación a los contactos establecidos entre ambos líderes, *vid.* RUNCIMAN, S., *Historia de Las Cruzadas, 3.- El Reino de Acre y las últimas Cruzadas*, versión de Germán Bleiberg, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (1973), pp. 46-81.

⁸⁵ LEWIS, B., *Los Árabes en la...*, *op. cit.*, p. 68.

⁸⁶ CAHEN, C., *op. cit.*, p. 217.

⁸⁷ Esta aseveración es de RICHARD, J., *Histoire des Croisades*, Fayard, Paris, 1996, p. 201. También en GROUSSET, R., *op. cit.*, p. 799.

⁸⁸ Como lo establece PARADELA, N., *op. cit.*, p. 12.

⁸⁹ *Idem.*

que si se ha establecido que uno de los requisitos para llamar al Yihad es el que éste sea realizado por una autoridad reconocida, y debe, por tanto, ser un ejemplo de virtudes quien lo convoque, y no fundamentar su poder en un caudillismo guerrero⁹⁰.

El Sultán siempre fue considerado como un hombre carismático y con un gran prestigio entre los suyos –y también entre los cristianos⁹¹– habría que agregar su «gran amor por la guerra santa, su esfuerzo: Por amor a la guerra santa sobre el camino de Dios es que dejó a la familia y a los hijos, la patria y la casa, y todo el país y todo el mundo [...] Se contentó con habitar a la sombra de una tienda [...] compuso muchos tratados sobre el tema»⁹². A esto se suma otro relato de Baha al-Din que establece: «La guerra santa y la pasión que ponía en ella le embargaban plenamente el corazón y la mente; no hablaba de otra cosa, sólo pensaba en los preparativos de aquella gran guerra, se ocupaba únicamente de los que iban a combatir; sus simpatías se limitaban a los que hablaban de ella o exhortaba a los demás a hacerlo»⁹³. Lo anterior es el elemento esencial en la personalidad del Sultán. Constantemente, se preocupará de arengar a sus hombres, queriendo reestablecer el deber de Yihad menor y colectivo.

Uno de los textos más decisivos es el compilado por Abu Shama (1203-1267), donde establece: «Nuestros pueblos sufrirán a perpetuidad a los francos, y nuestros corazones serán asiduamente turbados por el morbo de los daños por ellos ocasionados. ¿Dónde está el sentido del honor de los musulmanes, donde está la firmeza de los creyentes y el celo de los fieles? [...] nosotros no terminaremos nunca de sorprendernos de cómo los no-creyentes se apoyan recíprocamente [...] de los musulmanes ninguno responde al llamado, ninguno

⁹⁰ Es de esta forma como se nos presenta un sultán humilde, tal como lo establece Baha ad-Din en el siguiente episodio: «Un día Salah al-Din estaba cansado y deseaba descansar, se acercó a él uno de sus mamelucos y le presentó un papel para que lo firmara. «Estoy agotado –dijo el sultán–, vuelve dentro de una hora». Pero el hombre insistió. Le pegó casi el papel a la cara de Salah al-Din diciéndole: «¡Que firme el señor!» El sultán contestó: «¡Pero si ahora no tengo a mano ningún tintero!». Estaba sentado a la entrada de su tienda y el mameluco se fijó que adentro había un tintero. «Ahí hay un tintero, al fondo de la tienda», exclamó, lo que equivalía a ordenar a Saladino que fuera por el tintero. El sultán se volvió, vio el tintero y dijo: «¡Por Dios que es cierto! Se estiró entonces hacia atrás, se apoyó en el brazo izquierdo y cogió el tintero con la mano derecha. Luego firmó el papel». Su sensibilidad quedará de manifiesto en el siguiente episodio: «Un día –cuenta Baha ad-Din–, cuando estábamos en plena campaña contra los frany, Salah al-Din pidió a sus allegados que acudieran a su lado: llevaba en la mano una carta que acababa de leer [...] dijo, con la voz ahogada en lágrimas: «¡Taki al-Din, mi sobrino, ha muerto!» Y lloró de nuevo amargamente y nosotros también [...]»; su compasividad, cuando cuenta Baha al-Din: «se nos acercó una mujer [...] ella dijo: «unos ladrones musulmanes entraron ayer a mi tienda y me robaron a mi niña. He pasado toda la noche llorando y nuestros jefes me han dicho: el rey de los musulmanes es misericordioso y compasivo [...] Salah al-Din se enterneció y se llenaron los ojos de lágrimas», y su sencillez que se manifiesta en el siguiente relato: «A veces en el cojín que se sentaba acababa bajo los pies de los que se arremolinaban a su alrededor para presentarle sus súplicas, pero no se ofendía. Una vez, estando de servicio junto a él, a mi mula le asustaron los camellos y le dio una coz en el muslo que le produjo mucho dolor, y simplemente se limitó a sonreír. Un día de lluvia y viento, entré con él en Jerusalén, había mucho fango y la mula le salpicó con él de tal modo que le estropeó la ropa que llevaba puesta: sonrió, y cuando quise retirarme a causa de este incidente no me lo permitió». Otras características son las que observa Ibn Yubair (1145-1217), quien en su Rhila se encarga de establecerlas con claridad. A saber, moderación de su carácter: «En cuanto a mí, mejor prefiero equivocarme en el perdón que infligir un castigo», y sentido de la justicia: «El derecho de la ley tiránica abarca la gente principal y al vulgo, sus mandatos y sus prohibiciones hay que acatarlos [...] la justicia fallará en tu favor o contra ti».

⁹¹ PARTNER, P., *op. cit.*, p. 102.

⁹² MELO, D., *op. cit.*, p. 73.

⁹³ TATE, G., *op. cit.*, p. 111.

viene a enderezar aquello que es distorsionado: vean en cambio a los francos, a qué punto son unidos, qué asamblea han hecho, qué objetivo persiguen [...] de qué sumas de dinero se han endeudado y han gastado, cuales riquezas han recibido y distribuido [...] no ha quedado un rey en sus países y en sus islas [...] ninguno de los suyos ha dejado de abastecer y realizar con su par el serio esfuerzo bélico [...] los musulmanes por el contrario están desmoralizados, negligentes y flojos, y dados al asombro impotentes, perdiendo su celo [...] este es el momento de llamar a reunión a aquellos que tienen sangre en las venas [...] pero si tienen en gracia a Dios, nosotros confiamos en la ayuda que vendrá de él [...] bajo su mano los no-creyentes morirán y los creyentes tendrán seguridad y salvación»⁹⁴. Lo anterior es claramente una imprecación y un llamado a la defensa y a la expulsión del infiel.

Sin duda alguna, en el ámbito musulmán y sobre todo en el de sus cercanos, será el Sultán el verdadero unificador de la fe. El caballero Usama ibn Munquid no tendrá reparos en llamarlo: «el rey vencedor, buen orden del mundo y de la religión, sultán del Islam y de los musulmanes, unificador de la fe, subyugador de los adoradores de la cruz, abanderado de la justicia y el bien, resucitador de la dinastía del Emir de los creyentes [...] ¡Embellezca Dios el Islam y a los musulmanes concediéndole larga vida [...] ¡Someta Dios la tierra a sus altas órdenes y prohibiciones y las cervices de sus enemigos al filo de su sable!»⁹⁵.

A lo ya establecido en las fuentes habría que agregar ejemplos concretos de su celo en el combate de cuerpo, o Yihad menor, de donde se tejía un halo de prestigio a su alrededor. Independientemente de la batalla de Hattin en 1187, quizás el enfrentamiento más importante desde el punto de vista táctico⁹⁶, que libró el Sultán.

Las llamadas al Yihad por parte de Saladino, se trataban en parte de pura propaganda, pero unida a una indiferencia por el lujo y un celo religioso que contrastaban notablemente con las costumbres relajadas de los últimos gobernantes fatimíes⁹⁷, todo lo cual ayudó a acrecentar su prestigio. A lo anterior, se debe sumar su gran fama en el combate, gracias a la cual su figura trascenderá en forma importante a su tiempo, y aunque su intención declarada de unir todo el Islam en el Yihad alcanzó apenas eco más allá de las fronteras de Egipto y Siria⁹⁸, de todas formas logra crear cierta presión moral entre los musulmanes de Oriente, situando el Yihad en el lenguaje y la vida cotidiana de la región central del mundo musulmán. Un siglo y medio después de la muerte de Saladino, el Yihad continuaba siendo la vara con la que se medía a todos los gobernantes de Egipto y no solo a los de la dinastía Ayyubí, sino también a los soldados-esclavos mamelucos que les sucederán.

⁹⁴ GABRIELLI, F., *op. cit.*, pp. 201-202.

⁹⁵ USAMA IBN MUNQUID, *Libro de las experiencias*, traducción de Almudena García, Edit. Gredos S. A., Madrid, 2000, p. 204.

⁹⁶ Al respecto véase la descripción y el análisis realizado por CAMERON, M., *op. cit.*, pp. 255-267, y REAGAN, G., *op. cit.*, pp. 77-93.

⁹⁷ En este sentido, resulta importante y a la vez ilustrativo el relato que nos otorgará Ibn Yubair, (n. 294), p. 347, establece: «También se ha mencionado, en otro lugar de este libro, la hermosa conducta del sultán de estas regiones Salah ad-Din. Entre los títulos de gloria que tiene, se halla la acción meritoria en pro de los bienes temporales y espirituales de este mundo y su celo en la guerra santa contra los enemigos de Dios; pues, delante de este país, no existe otro país perteneciente al Islam, y Siria, en su mayor parte está en manos de los francos. Dios ha suscitado este sultán como misericordia para los musulmanes de estas regiones; pues él no se retira a descansar ni permanece en calma, ni su silla de montar deja de ser su cámara de consejo».

⁹⁸ Tal como lo establecerá PARTNER, P., *op. cit.*, p. 102; REAGAN, G., *op. cit.*, pp. 77-93 y tb., LAMB, H., *op. cit.*, pp. 69-70; RUNCIMAN, S., *op. cit.*, P. 64.

6.- A manera de conclusión

La existencia de tres califatos: el Fatimí, el Abbasí y el Ummaya, minarán profundamente la unidad del Islam, debilitando su poderío y sumiéndolo en una modorra. Hacia fines del siglo X, poco queda del gran imperio que solo unos lustros antes había llegado a etapas de gran desarrollo que se manifestaron en el califato de Harun al-Rashid en oriente o de Al-Hakam II en occidente.

La situación se profundizará a partir del siglo XI con la llegada de los turcos selyúcidas, pueblo convertido al Islam, pero a la vez fanatizado, que buscaba el establecimiento de la autoridad legítima del Islam sunnita, por vía de la restitución del Califato Abbasí. No obstante, su impronta modernizadora, así como sus concepciones ajenas al poder musulmán, terminarán por transformarlo en un poder alternativo que potenciará las divisiones existentes entre las diferentes familias regentes en los territorios del Islam.

Lejos están ya los tiempos de un Islam unificado, tal como lo planteaba el principio fundamental de la *Umma* –esa comunidad política y religiosamente organizada– establecido por el mismo Mahoma.

El desarrollo de las Cruzadas, parece invocar al espíritu de unidad o de cuerpo tan propio del mundo musulmán. Los éxitos de las primeras campañas de occidente han acusado recibo en el Islam. Éste se da cuenta de su vulnerabilidad, surgiendo hombres capaces de comprender que todo éxito de cualquier contraofensiva, recae en ese principio que le había dado solidez y empuje a la expansión. Este último fue el gran éxito de Mahoma. De hecho cuando el temprano mundo musulmán se une para hacer frente a la amenaza Quraishita en Medina, logra consolidar su orden.

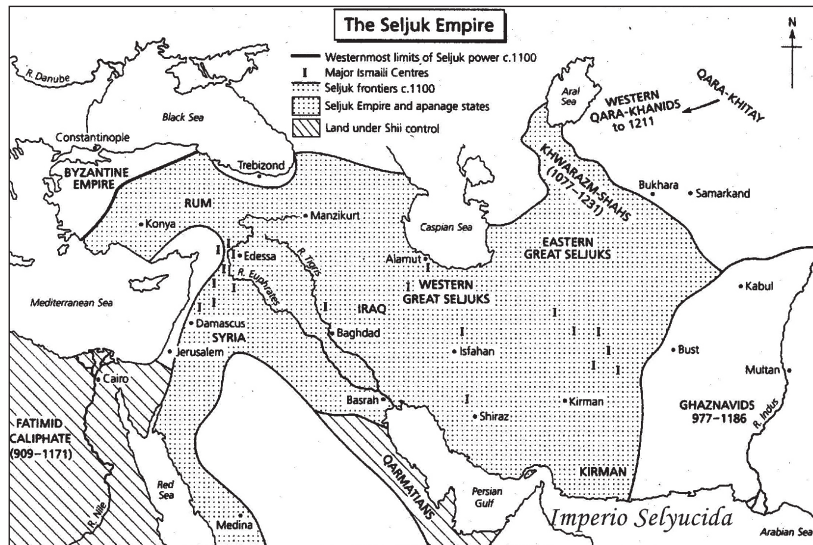
Uno de los elementos básicos para la llamada al Yihad era la unidad de la comunidad musulmana, pero además el llamado debía hacerlo alguien competente y reconocido como una autoridad válida en gran parte del Islam. La preocupación de Oriente se manifestará en la aparición de caudillos locales, quienes lentamente comenzarán a esgrimir el argumento del Yihad, para reestablecer la antigua unidad, recuperar el prestigio perdido y hacer frente a la amenaza cristiana.

Así entonces, Zangi, Nur al-Din y sobre todo, Saladino, comprenden que el llamamiento al Yihad es la única posibilidad real que existe para reunificarlo. La llamada, por tanto, obedece más bien a una utilización propagandística, como lo hace ver Peter Partner y también Dominique Sourdel, que tiene como fin último reestablecer la gloria del Islam. De los tres caudillos que hemos nombrado, es quizás Saladino el más importante puesto que es el primero en tener una real conciencia de la necesidad del llamado, así como también, una actitud de acuerdo con lo que debe hacer un buen musulmán. Lo anterior es atestiguado latamente por las fuentes, como por ejemplo, Baha ad-Din y Usama ibn Munqid. Sin embargo, su éxito fue relativo, a su muerte el mundo musulmán entra en una espiral de crisis de la que no saldrá más.

ANEXOS



MAPA I⁹⁹
La Expansión del Islam



MAPA II¹⁰⁰
La Expansión Selyúcida

⁹⁹ Fuente: [http://faculty.southwest.tn.edu/mpratt/1110Tele/Images/Map2Islam%20copy.jpg]

¹⁰⁰ Fuente: [http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA37%20Abr.06/imperio-selyucida-(gazali).jpg]

Fuentes

USAMA IBN MUNQUID, *Libro de las experiencias*, traducción de Almudena García, Edit. Gredos S.A, Madrid, 2000.

Bibliografía

ARMSTRONG, K., *El Islam*, traducción de Francisco J. Ramos, Edit. Grijalbo Mondadori, S.A, Barcelona, 2001.

BAQR, M., *Las Fuentes del poder en el estado Islámico*, Edit. Al-Hoda, Teherán, 1989.

BRAUDEL, F., *Las Civilizaciones Actuales. Estudio de Historia Económica y Social*, Trad. J. Gómez Mendoza y Gonzalo Anes, Edit. Tecnos, Madrid, 1969.

BRESC *et al.*, *Europa y el Islam en la Edad Media*, Edit. Crítica, Barcelona, 2001.

CAHEN, C., *Oriente y Occidente en tiempos de las cruzadas*, traducción de Agustín Escurrida Híjar, Edit. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001 (1983).

CAMERON, M., *Saladin, The politics of de Holy War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

CHRISTIE, N., «A Translation of Extracts from the Kitab al-Jihad of ‘Ali ibn Tahir As-Sulami (d. 1106)», en <http://www.arts.cornell.edu/prh3/447/texts/Sulami.html>, 2001.

EDDÉ, A-M., «Les musulmans face à l’invasion des croisés», en AA.VV., *Les Croisades (1096-1270)*, Éditions Tallandier, Paris, 1999, pp. 166-176.

FIRESTONE, R., *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, 1999.

GABRIELLI, F., *Storici Arabi delle Crociate*, Giulio Einaudi Editore, Roma, 1957.

GIBB, H.A.R., «The Arabic sources of the Life of Saladin», en *Speculum*, Vol. XXV, nº. 1, 1950, pp. 58-72.

GROUSSET, R., *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem*, Tome II, Monarchie Franque et Monarchie Musulmane L’ Equilibre, Libraire Plon, Paris, 1991 (1935).

GROUSSET, R., *La epopeya de las Cruzadas*, traducción: Manuel Morera, Edic. Palabra, Madrid, 1996.

HEERS, J., *La Primera Cruzada*, Traducción de Eugenio Matus, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997 (1995).

HERRERA, H., «Las Estepas Euroasiáticas: Un peculiar espacio histórico», en AA.VV., *El Espacio en las Ciencias*, Edit. Universitaria, Santiago, 1982, pp. 180-184, ahora en HERRERA, H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina, Arte, Poder y Legado Histórico*, co-edición de la Universidad Gabriela Mistral y el Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos «Fotios Malleros» Universidad de Chile, Santiago, 1998, pp. 246-250.

HILLENBRAND, C., *The Crusades, Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh, 1999.

LEWIS, B., «The Sources for the history of the Syrian Assassins», en *Speculum*, Vol. XXVII, n° 4, 1952, pp. 475-489.

LEWIS, B., *El lenguaje político del Islam*, Edit. Taurus, Madrid, 1990.

MAALOUF, A., *Las cruzadas vistas por los árabes*, traductores: María Teresa Gallego y María Isabel Reverte, Edit. Alianza, S.A, Madrid, (1989) 1998.

MAÍLLO, F., *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, Edit. Akal, S.A., Madrid, 1996.

MAÍLLO, F., «El Yihad. Teoría Jurídica y praxis en el Mundo Islámica Actual», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 111-117.

MANTRAN, R., *La Expansión Musulmana*, Trad. de B. Julia, Labor, Barcelona, 1982.

MELO, D., «Aportes para la comprensión del mundo musulmán. El concepto de Djihad: estado de la cuestión y definiciones», en *Notas Históricas y Geográficas*, N° 13-14, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, 2002-2003, pp. 13-19.

MELO, D., «El concepto de Yihad en el Islam clásico y sus etapas de aplicación», en *Temas Medievales* 13, CONICET, Departamento de Investigaciones Medievales, Buenos Aires, 2005, pp. 157-172.

MUSAVI, S., *Los Fundamentos de la Doctrina Islámica, Libro IV, el Imanato*, Traducción de Hasan Abdul Ali Bize, Fundación para la difusión de la cultura árabe en el Mundo, Teherán, 1999.

- NAFZINGER, G., *Islam at War*, Praeger Publishers, Westport, 2003.
- NOWELL, CH., «The old man of the Mountain», en *Speculum*, vol. XXII, n° 4, 1947.
- PARADELA, N., «Belicismo y espiritualidad: Una caracterización del Yihad Islámico», en *Militarium Ordinum Analecta*, n° 5, Oporto, 2001.
- PARTNER, P., *El Dios de las Batallas. La guerra santa desde la Biblia hasta nuestros días*, traducción de Jaime Suñén, Edit. Oberon, Madrid, 2002 (1997).
- REGAN, G., *Lionhearts. Richard I, Saladin an the Era of the Third Crusade*, Walker Publishing Company, New York, 1998.
- RESTON, J., *Warriors of God, Richard the Lionheart and Saladin in the third crusade*, Published by Doubleday, New York, 2001.
- RICHARD, J., *Histoire des Croisades*, Fayard, Paris, 1996.
- RILEY-SMITH, J., *The First Crusade and the Idea of Crusading*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1997 (1986).
- RUNCIMAN, S., *Historia de las Cruzadas, tomo I, La primera Cruzada y la fundación del Reino de Jerusalén*, traducción de Germán Bleiberg, Edit. Revista de Occidente, Madrid, 1956.
- RUNCIMAN, S., *Historia de Las Cruzadas, Tomo II. El Reino de Jerusalén y el, Oriente Franco 1100-1187*, trad. Germán Bleiberg, Alianza Editorial, Madrid, 1981 (1973).
- RUNCIMAN, S., *Historia de Las Cruzadas, Tomo III. El Reino de Acre y las últimas Cruzadas*, trad. Germán Bleiberg, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (1973).
- TATE, G., *Las Cruzadas*, traducción de Marga Latorre, Ediciones B S.A., Barcelona, 1999.
- TURRI, M. G., «Jihād: tra inmanenza e trascendenza», en *Quaderni medievali*, 59, giugno 2005, pp. 92-117.
- VIDAL, F., «De Arabia a Toledo: la expansión terrestre», en VIGUERA, M. J., y CASTILLO, C. (coord.), *El Splendor de los Omeyas Cordobeses*, Fundación el Legado Andalúsí, 2001.