

## **El renacimiento del *ÿihād* desde la conquista cruzada de Jerusalén hasta la muerte de Nūr Ad-Dīn**

### **The revival of jihad since the conquest of Jerusalem by crusaders until the death of Nūr Ad-Dīn**

Javier Albarrán Iruela  
Universidad Autónoma de Madrid

Fecha de recepción: 14.01.2013  
Fecha de aceptación: 30.04.2013

#### **RESUMEN**

El objetivo de este estudio es analizar la evolución de la construcción ideológica en torno al *ÿihād* que se produce en los territorios islámicos colindantes a los Estados cruzados de reciente creación, desde la conquista de Jerusalén por Godofredo de Bouillon en el año 1099 hasta la muerte del sultán Nūr ad-Dīn en el año 1174, tanto desde la perspectiva musulmana como su reflejo en el mundo cristiano. Como todo análisis de un discurso ideológico y propagandístico, el marco teórico con el que trabajaremos no siempre coincide con el desarrollo real de los hechos, que atienden a muchas más variables y a muchos más factores de carácter pragmático que el espectro de la ideología. Así, veremos cómo mientras proliferan en las mezquitas inscripciones epigráficas exhortando a la lucha contra los infieles, los sultanes pactan con los cruzados treguas. A través del estudio de diversas fuentes, se distinguirán diversas fases, desde una inicial de parálisis a una final de *ÿihād* victorioso, así como la reacción que a este renacer *ÿihādista* se vivió en la Cristiandad. Se concluirá con una serie de factores que se descubrieron necesarios para desembocar en la recuperación completa de ese espíritu combativo en esos territorios del islam.

**PALABRAS CLAVE:** *ÿihād* medieval, Cruzada, Jerusalén, Zenkī, Nūr ad-Dīn.

#### **ABSTRACT**

The aim of the present study is to examine the development of the ideological construction around the notion of *ÿihād* that occurs in the Islamic lands adjacent to the newly created Crusader States, since the conquest of Jerusalem by Godfrey of Bouillon in 1099 until the death of Sultan Nūr ad-Dīn in the year 1174, both from the Muslim perspective and its reflection in the Christian world. As any discussion of an ideological and propagandistic discourse, the theoretical framework with which

we will work does not always match with the effective development of the facts, serving many more variables and much more pragmatic nature factors that the spectrum of ideology. Thus, we will see how while texts inscribed in mosques exhort the fight against the infidels, the sultans negotiate with the Crusaders. Through the study of various sources, different stages will be distinguished, from paralysis to victorious *yĪhād*, as well as the reaction to this *yĪhād*ist revival lived in Christendom. We will conclude with a number of factors which were found necessary to result in full recovery of such fighting spirit in those Islamic territories.

**KEY WORDS:** Medieval *YĪhād*, Crusade, Jerusalem, Zenkī, Nūr ad-Dīn.

El discurso *yĪhād*ista reciente ha venido a plantear una interpretación muy simplista y alejada de la realidad de las cruzadas: para ellos, los sucesos que se iniciaron a finales del siglo XI fueron una lucha entre intrusos occidentales y guerreros musulmanes por la libertad. Pero lo cierto es que si atendemos a las fuentes árabes medievales, nos damos cuenta de que la realidad fue distinta. No hubo una guerra total entre dos territorios y sociedades enemigas, sino una combinación de tiempos de guerra y tiempos de paz en los que se comerció, se intercambiaron saberes e, incluso, se cooperó. Según Yehoshua Frenkel, los gobernantes locales no usaron el *yĪhād* a modo de guerra total, sino como un instrumento político frente a rivales y enemigos. Entendían perfectamente la extrema complejidad de las condiciones políticas en Oriente Próximo y en base a ese entendimiento desarrollaron reacciones de diverso grado frente a unas circunstancias en evolución. Se entiende así cómo períodos de enfrentamiento militar se entrelazaron con períodos de paz y acercamiento, durante los cuales el comercio no era visto como un obstáculo a la victoria final.<sup>1</sup>

El objetivo de este estudio es analizar la evolución de la construcción ideológica en torno al *yĪhād* que se produce en los territorios islámicos colindantes a los Estados cruzados de reciente creación, desde la conquista de Jerusalén por Godofredo de Bouillon en el año 1099 hasta la muerte del sultán Nūr ad-Dīn en el año 1174, tanto desde la perspectiva musulmana<sup>2</sup> como su reflejo en el mundo cristiano. Como todo análisis de un discurso ideológico y propagandístico, el marco teórico con el que trabajaremos no siempre coincide con el desarrollo real de los hechos, que atienden a muchas más variables y a muchos más factores de carácter pragmático que el espectro de la ideología. Así, veremos cómo mientras proliferan en las mezquitas inscripciones epigráficas exhortando a la lucha contra los infieles, los sultanes pactan con los cruzados treguas.

La situación de Dār al-islam en la zona sirio-palestina donde se desarrollaron las Cruzadas no era la más adecuada a la llegada de los contingentes europeos a finales del siglo XI, al menos no la más propicia para hacerles frente. Se había producido una desintegración *de facto* del territorio controlado por los selyúcidas en pequeños “principados”

1 Y. Frenkel, “Muslim responses to the frankish dominion in the near east, 1098-1291” en C. Kostick (ed.), *The Crusades at the Near East. Cultural Histories*, Nueva York, Routledge, 2011, pp. 27-54.

2 Sobre este tema de estudio cabe destacar, por orden cronológico, las siguientes publicaciones: E. Sivan, “La genèse de la Contre-Croisade: Un traité damasquin du début du XII siècle”, *Journal Asiatique*, 254 (1966), pp. 197-224 y *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, París, Adrien Maisonneuve, 1968; N. Elisséeff, “The reaction of the Syrian Muslims after the foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem” en M. Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden, E.J. Brill, 1993, pp. 162-172; C. Hillenbrand, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999 y Y. Frenkel, “Muslim responses...”, pp. 27-54.

dirigidos desde ciudades como Mosul o Alepo. Además, la fitna entre sunníes y ūī'ies hacía que selyúcidas y fatimíes estuviesen más preocupados de guerrear entre ellos que de la llegada de un enemigo exterior. Desde luego, la situación no podía ser más propicia para los franŷ. Si los musulmanes hubiesen estado bajo un liderazgo unificado a la llegada de los contingentes cruzados, probablemente estos hubiesen sido derrotados. Pero la realidad era bien distinta. Los selyúcidas, a pesar de su victoria contra los bizantinos en Manzikert (1071), no habían continuado su expansión hacia tierras cristianas y se habían dedicado a realizar el ŷihād contra los "heréticos" fatimíes, debilitando así el poder de ambas facciones. A la llegada de las tropas francas, los distintos "principados" estaban más preocupados en sus luchas internas para mantener el poder que en hacer frente a lo que suponían una invasión temporal de saqueo. Desde luego, el triunfo cruzado tuvo mucho que ver con la desunión musulmana que se vivía. En pocos años, cuatro estados cruzados se habían establecido en la región: El Reino Latino de Jerusalén, los condados de Trípoli y Edesa, y el principado de Antioquía.

La conquista de Jerusalén por parte de los cristianos suponía que el islam perdía una de sus ciudades santas, al-Quds. Como religión que continúa la tradición judeo-cristiana, reconociendo los méritos de los profetas anteriores, en particular de Jesús, Jerusalén tuvo una importancia capital desde el primer momento en la religiosidad de los musulmanes. Los nombres atribuidos a la ciudad palestina así lo corroboraban. Al-Arḍ al-Muḡaddasa, entronca con la religión de los antiguos judíos y su percepción de la Tierra Santa. Dicha expresión hacía referencia a Jerusalén desde tiempos del Profeta, como se pone de manifiesto en las primigenias colecciones de hadiz, como la de al-Bujārī.<sup>3</sup> Por su parte, al-Masŷid al-Aqṣā continúa con la evolución vinculando ya de forma directa a Jerusalén con el islam.<sup>4</sup> Será donde tenga lugar el Día del Juicio así como la Resurrección, por lo que la ciudad adquiere en el imaginario musulmán un significado escatológico importantísimo. El escritor palestino al-Muḡaddasī, cuyo nombre ya es bastante significativo, escribió lo siguiente sobre su ciudad natal: "La provincia de Siria se encuentra en la primera fila, la tierra de los Profetas, la morada de los Santos, la primera qibla, el sitio del Viaje Nocturno y de la Resurrección [...] La Meca y Medina derivan su alta posición de la Ka'ba y del Profeta, pero en el Día del Juicio serán traídas a al-Quds".<sup>5</sup> Se pueden observar en estas pocas líneas todos los atributos de santidad de la Jerusalén musulmana, incluso dejando entrever el autor una posible supremacía de la Ciudad Santa sobre La Meca y Medina.

Las Cruzadas además otorgaron una nueva dimensión a Jerusalén, sobre todo a partir de Nūr ad-Dīn, como veremos más adelante. En el punto álgido de la construcción ŷihādista que poco a poco se desarrolló, como explicaremos, tras la conquista cruzada de Jerusalén, la liberación de la "Casa de la Santidad" se convertiría en punto central de la política contra-cruzada. El predicador ŷāfi'ta de la mezquita de al-Aqṣā en 1019, al-Wāsiṭī, escribió las *Faḍā'il al-Quds*, los "Meritos de Jerusalén", más antiguos que se conservan. La obra, *Faḍā'il al-Bayt al-Muḡaddas*, era una colección de unos 165 hadiz<sup>6</sup> que incluía, como su propio nombre indica, los méritos de ir a Jerusalén, la superioridad del rezo en la Ciudad Santa, en concreto en la Cúpula de la Roca, e incluso los beneficios de morir allí. Para al-Wāsiṭī, la Resurrección no podía tener lugar "antes de que la Ka'ba fuese llevada como una nueva novia hasta la Cúpula de la Roca". Parece que desde la llegada de los cruzados hasta,

3 Al-Bujārī, *ŷaḥīḥ al-Bujārī*, Granada, Editorial Madrasa, 2008.

4 H. Dayani-Shakeel, "Al-Quds: Jerusalem in the Consciousness of the Counter-crusader", en *The Meeting of Two Worlds*, Kalamazoo, V. P. Goss, 1986, pp. 201-221.

5 Traducción propia desde C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p.149.

6 H. Dayani-Shakeel, "Al-Quds: Jerusalem...", pp. 201-221.

aproximadamente, 1150, este curioso género literario se perdió, pero a partir de la subida al poder de Nūr ad-Dīn y de la mano del historiador y tradicionista Ibn ‘Asākir, amigo íntimo del sultán, el género de los “méritos” entró de nuevo en escena, ligado a la política *ŷihādista* que veremos en el hijo de Zenkī. No es casualidad que la obra de al-Wāsiṭī se copiase en 1187, un mes antes de que Ṣalāḥ ad-Dīn recuperase al-Quds.<sup>7</sup> El hecho mismo de la Cruzada comenzó así a crear una imagen idílica de Jerusalén entre los musulmanes como parte de esa política orquestada en torno al *ŷihād* que con Zengī y Nūr ad-Dīn se pondría en marcha. Había que competir frente a la imagen de Ciudad Santa cristiana, remarcando la sacralidad e importancia de Jerusalén en la tradición musulmana. Y, como hemos visto, la literatura fue un arma eficaz. De los “Méritos de Jerusalén” derivaron las llamadas *ziyārat*, o “visitas”, como el *Kitāb az-Ziyārāt* del autor del siglo XII al-Harawī<sup>8</sup>, un género que recuerda sobremanera a los manuales cristianos para peregrinos.<sup>9</sup> La recuperación de al-Quds parece que debía ser, antes que militar y política, ideológica.

Así, la importancia que adquirió Jerusalén fue tal que ‘Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī definió su recuperación por Ṣalāḥ ad-Dīn como una segunda hégira, es decir, como una nueva peregrinación del islam hacia su renacimiento.<sup>10</sup> Es este un concepto que podríamos vincular, e incluso anotar su influencia, con el propio de cruzada, definida ésta como peregrinación armada. Desde luego, esta posible relación ideológica recíproca entre el discurso cruzadista y el *ŷihādista* en torno a la Ciudad Santa daría para un estudio individualizado. Pero, volvamos al momento inmediatamente posterior a la llegada cruzada a Tierra Santa.

## LOS PRIMEROS MOMENTOS

En la primera década del siglo XII, y tras la conquista de Jerusalén, los cruzados continuaron su avance por toda la zona sirio-palestina. No hay ningún indicio de que durante estos años los poderes musulmanes de la región desarrollaran un discurso ideológico *ŷihādista* y de guerra contra el infiel. Las fuentes árabes que narran los sucesos acaecidos en esta etapa inicial, todas posteriores a estos primeros momentos, narran una realidad diferente. Muestran una situación de lucha mano a mano con negociaciones y comercio. Los cruzados desarrollaron sus campañas en un terreno dividido, y fueron recibidos con diversas reacciones.

Mientras los franġ avanzaban desde Constantinopla hacia Tierra Santa, los musulmanes continuaban enzarzados en sus disputas y conflictos particulares, quizás subestimando el peligro que acechaba desde el norte. Tras el fulgurante avance cruzado, parece claro que la confusión fue generalizada en la población local. Lo que parece claro es que la declaración de una guerra religiosa de defensa no fue la reacción que se encontraron los caballeros occidentales. Es más, numerosos son los casos de negociaciones y acuerdos entablados entre los musulmanes y los recién llegados.<sup>11</sup> Así, por ejemplo, en 1098, ‘Umar, gobernador

7 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp. 162-164.

8 N. Elisséeff, “The reaction of...”, pp. 162-172.

9 H. Dayani-Shakeel, “Al-Quds: Jerusalem...”, pp. 201-221.

10 *Ibidem*, pp. 201-221.

11 Para más información sobre las negociaciones, tratados y pactos entre los cruzados y las autoridades musulmanas véase H. Dajani-Shakeel, “Diplomatic relations between muslim and frankish rulers 1097-1153 A.D.” en M. Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden, E.J. Brill, 1993, pp. 190-215.

de Azaz, entregó a su hijo a Godofredo de Bouillon como rehén<sup>12</sup> para poder mantener las negociaciones. Junto a la confusión, el pánico también fue un sentimiento generalizado entre la sociedad autóctona. Riḍwān b. Tutuṣ, dirigente de Alepo, envió una delegación a Bagdad pidiendo ayuda militar, pero cuando ésta llegó, el gobernador cerró las puertas de la ciudad evitando así que entraran las tropas enviadas desde Bagdad, lo que pone de relieve que el miedo a los cruzados no superaba los antagonismos locales. Por su parte, desde Egipto, los fatimíes lanzaron un ataque sobre Jerusalén al mismo tiempo que los cruzados asediaban Antioquía. Es más, el califa ṣī'ī no dudó en enviar emisarios al campamento cruzado, algo que no debe extrañar, ya que las relaciones comerciales entre los fatimíes y las ciudades italianas llevaban más de un siglo en funcionamiento. En su crónica sobre las Cruzadas, Ibn al-'Aṭīr ofrece una explicación adicional a la llegada de las huestes europeas, una explicación que pese a no ser realista y estar impregnada de una fuerte propaganda anti-ṣī'ī, deja claro que los franġ no eran seres extraños e incomprensibles para los dirigentes de El Cairo: ante el avance selyúcida, los fatimíes habrían invitado a los cristianos occidentales a invadir el territorio sirio-palestino.<sup>13</sup> A pesar de todos los juicios negativos que acerca de los fatimíes se encuentran en las fuentes musulmanas, debido al hecho de ser vistos como herejes por los sunníes, lo cierto es que los gobernantes egipcios respondieron rápido a la conquista cruzada de Jerusalén, dirigiendo el mismo año 1099 el visir al-Afḍal una campaña contra las tropas invasoras, campaña que acabó en una sonora derrota fatimí.

Ṭāhir ad-Dīn Ṭogtekīn, dirigente turco de Damasco, también entabló negociaciones con los cruzados, en concreto con el rey de Jerusalén Balduino, en el año 1109. Como cuenta en su crónica el historiador damasceno Ibn al-Qalānisī, este acuerdo dividió el control de los Altos del Golán y de las montañas de Aġlun. Así, un tercio de la cosecha iría para el Reino Latino de Jerusalén, otro tercio para Damasco, y el último para los agricultores. En los siguientes años se cerraron acuerdos similares entre Ṭāhir ad-Dīn y los dirigentes cruzados de Trípoli y entre Riḍwān de Alepo y Tancredo de Antioquía.<sup>14</sup> Esta tradición de acuerdos y relaciones entre cristianos latinos y musulmanes continuó desarrollándose, hasta llegar a momentos que pueden parecer impensables como la alianza entre Mu'īn ad-Dīn Unur, dirigente de Damasco entre 1140 y 1149, con los franġ para hacer frente al avance desde el norte de 'Imād ad-Dīn Zengī,<sup>15</sup> aunque los acontecimientos de la Segunda Cruzada interfirieron en esta ocasión. Incluso en momentos mucho más avanzados en los que el discurso ŷihādista ya está totalmente desarrollado, se puede ver esta vertiente negociadora: cuenta Bahā' ad-Dīn Ibn Ṣaddād, cronista muy cercano a Ṣalāḥ ad-Dīn, que en el desarrollo de la Tercera Cruzada hubo un intento de pacto entre Ricardo Corazón de León y el sultán ayyubí, según el cual la hermana del rey inglés se casaría con el hermano de Ṣalāḥ ad-Dīn, al-'Ādil, creando así un linaje que gobernaría en Jerusalén.<sup>16</sup> El hecho de que varios autores musulmanes repitieran esta historia hace pensar que la noticia de este pacto, que por otra parte parece ficticio, tuvo buena acogida entre la sociedad islámica, que vería con buenos ojos una salida pactada del conflicto.<sup>17</sup>

12 Y. Frenkel, "Muslim responses...", pp. 27-54.

13 Ibn al-'Aṭīr (Trad. D.S. Richards), *The Chronicle of Ibn Al-Athir for the Crusading Period from Al-Kamil Fi'l-tarikh, I*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 13-14.

14 Ibn al-Qalānisī (Trad. H.A.R. Gibb), *The Damascus Chronicle of the Crusades: Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn Al-Qalanisi*, Nueva York, Dover Publications, 2002, pp. 85-110.

15 Ibn al-Qalānisī (Trad. H. A. R. Gibb), *The Damascus Chronicle...*, pp. 256-289. F. Gabrieli, *Arab historians of the Crusades*, Suffolk, The Chaucer Press, 1969, pp. 44-48.

16 Bahā' ad-Dīn Ibn Ṣaddād (Trad. D. S. Richards), *The rare and excellent history of Saladin*. Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 187-188.

17 Y. Frenkel, "Muslim responses...", pp. 27-54.

Pero como es de suponer, la respuesta pactista no fue la única que se dio a la llegada de los cruzados. Sin duda, la pérdida de Jerusalén había calado muy hondo en la imaginación y la sensibilidad religiosa de los musulmanes. Existen varios ejemplos literarios que representan muy bien estas sensaciones de derrota y pérdida, unidas a la impotencia de ver la escasa respuesta que las autoridades musulmanas habían realizado frente a los invasores. Dos casos son los de los poetas al-Abīwardī y Ibn al-Jayyat. El primero, que vivió la mayor parte de su vida en Bagdad, escribía lo siguiente, lamentándose de la caída de Jerusalén y de la escasa respuesta islámica:

¿Cómo puede el ojo dormir entre los párpados en un momento de desastres, que hubieran despertado a cualquier durmiente?  
 ¡Mientras que vuestros hermanos sirios sólo pueden dormir en las espaldas de sus cargadores, o en el vientre de los buitres!  
 ¿Deben los extranjeros alimentarse de nuestra ignominia, mientras que vosotros disfrutáis detrás de una vida agradable, al igual que los hombres cuyo mundo está en paz? [...] Esto es la guerra, y la espada del infiel esta desnuda en su mano, lista para ser revestida una vez más en cuellos y calaveras de hombres.  
 Esto es la guerra, y el que se encuentra en la tumba de Medina parece levantar la voz y llorar: “¡Oh hijos de Hāšim!”<sup>18</sup>  
 Veo a mi gente lenta para aupar la lanza contra el enemigo. Veo que la fe descansa sobre pilares débiles.<sup>19</sup>

El segundo poeta, Ibn al-Jayyat, había trabajado para los gobernantes de Trípoli antes de la llegada de los francos, y se mudó a Damasco tras la Primera Cruzada.<sup>20</sup> Sus versos parece que buscan la motivación del ʿĪhād:

Los politeístas han aumentado en un torrente de medidas aterradoras.  
 ¿Cuánto tiempo continuará?  
 Ejércitos como montañas, viniendo una y otra vez, han oscilado sucesivamente desde las tierras de los franġ.  
 Las cabezas de los politeístas ya han madurado, ¡por lo que no los descuidéis como la vendimia y la cosecha!  
 El filo de su espada debe ser mitigado y su pilar debe ser demolido.<sup>21</sup>

A pesar del panorama presentado por estos poetas, hubo también cierta reacción de lucha y de resistencia armada tras las tempranas derrotas, a la vez que se hacía evidente que los líderes musulmanes querían presentar su compromiso con el ʿĪhād contra el infiel y por la defensa del territorio en control islámico. Así vemos, por ejemplo, en la mezquita de ‘Umar en Busra una inscripción del año 1112 que reza: “La reparación de esta mezquita fue ordenada por el amīr, el mariscal (isfahsalār), el ilustre gran señor [...] durante los días de nuestro soberano (mālik) Ṭāhir ad-Dīn Ṭogtekīn, el atābek<sup>22</sup>, la espada del Príncipe de los

18 Bisabuelo del profeta Muḥammad y fundador del clan de los Banū Hāšim, pertenecientes a la tribu qurayšī de La Meca.

19 Traducción propia de un extracto de la obra de al-Abīwardī a partir de la traducción presente en F. Gabrieli, *Arab historians of the Crusades*, Suffolk, The Chaucer Press, 1969, p. 12.

20 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 70.

21 Traducción propia de un extracto de la obra de Ibn al-Jayyat a partir de la traducción presente en *Ibidem*, pp. 70-71.

22 Originalmente eran tutores de jóvenes príncipes selyúcidas, aunque más adelante, en el siglo XII, pasaron a usurpar el poder de sus teóricos señores, fundando dinastías autónomas. F. Maíllo Salgado, *Vocabulario de*

Creyentes”.<sup>23</sup> Pero sobre todo, destaca en este primer cuarto del siglo XII el comienzo de la construcción y desarrollo de una ideología *ÿihādista* llevado a cabo por juristas musulmanes<sup>24</sup>, como ‘Alī ibn Ṭāhir as-Sulamī. Jurista de Damasco. Su *Kitāb al-ÿihād*, escrito en 1105, fue el primer tratado sobre la “Guerra Santa” escrito tras la llegada de los ejércitos occidentales, y tenía una cierta aura providencialista.<sup>25</sup> En él reconocía que los *franÿ*<sup>26</sup> estaban librando un *ÿihād* contra los musulmanes, contextualizando sus campañas en la lucha entre Cristiandad e islam, y explicando el triunfo cristiano como síntoma de la decadencia moral y política de los musulmanes. Pero también estaba convencido de la victoria islámica final, y hacía un llamamiento en pro de la unidad de los creyentes y su lucha contra los invasores cruzados. Dice así as-Sulamī:

La interrupción en la realización del *ÿihād* en combinación con la negligencia de los musulmanes hacia las normas establecidas del islam [...] ha significado inevitablemente que Dios ha hecho que los musulmanes se levanten unos contra otros, ha puesto violenta hostilidad y odio entre ellos, y ha incitado a sus enemigos a apoderarse de sus territorios.<sup>27</sup>

Para el jurista la negligencia en la realización del *ÿihād* no era algo peculiar y único de su tiempo, sino que había empezado cuando los califas comenzaron a interrumpir su deber religioso de liderar una campaña, al menos una vez al año, en territorios infieles. Pensaba as-Sulamī que todo esto formaba parte de un mayor declive religioso y moral de los musulmanes, que había sido resultado de la fragmentación del Islam y había envalentonado a los enemigos de Allāh para atacar los territorios musulmanes. Estos ataques eran un castigo divino para que los creyentes volviesen al camino correcto. Así, para as-Sulamī, el *ÿihād* menor era inútil si no estaba precedido y acompañado del *ÿihād* mayor, es decir, del esfuerzo personal de cada musulmán por el camino de Allāh.<sup>28</sup>

Estos primeros conatos *ÿihādistas* continuaron desarrollándose, a pesar de que no se puede afirmar que haya un apoyo generalizado de la sociedad musulmana a la idea de “*ÿihād* de la espada” hasta tiempos de Nūr ad-Dīn. En 1111, una delegación formada por un *šarīf* y un grupo de juristas, *sufíes* y mercaderes llegaron a Bagdad con el objetivo de conseguir una respuesta del líder de los musulmanes frente a los cruzados. Se manifestaron de forma agresiva tanto en la mezquita del sultán como en la mezquita del califa<sup>29</sup>, intentando

---

*historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1999, pp. 43-44.

23 J. Sauvaget. “Les inscriptions arabes de la mosquée de Bosra”, *Syria*, 22 (1941), pp. 53-65.

24 La difusión de la propaganda contra los cruzados comenzó en círculos religiosos de Damasco y Alepo. Ese discurso tenía tres temas principales: enfatizar el abismo entre los infieles cruzados y los musulmanes, protestar contra la indiferencia de la gente frente a ese abismo, y hacer un llamamiento al *ÿihād*. N. Elisséeff, “The reaction of...”, pp. 162-172.

25 No deja de ser llamativo que difundiese su texto en una serie de lecturas públicas que tuvieron lugar en ese año 1105 en la gran mezquita de Bayt Lāhiyā, en un barrio del este de Damasco. Esta mezquita era el lugar idóneo para llamar a la lucha contra el infiel, ya que estaba erigida sobre una antigua iglesia, a su vez levantada sobre un templo pagano. Este emplazamiento representaba a la perfección la victoria de la verdadera fe. *Ibidem*, pp. 162-172.

26 As-Sulamī sabía muy bien a lo que se enfrentaban los musulmanes, diferenciando perfectamente entre los *franÿ* y los *rūm*, los bizantinos, confundidos por ejemplo por al-Abīwardī.

27 E. Sivan, “La genèse de la Contre-Croisade...”, pp. 197-224.

28 La necesidad de rearmarse moralmente debido a la laxitud de los musulmanes ya había sido recalcada por al-Gazālī poco antes de la venida de los cruzados. N. Elisséeff, “The reaction of...”, pp. 162-172.

29 El califa era el único que legalmente podía convocar el *ÿihād* de la espada, y era el que se esperaba que lo hiciese. Los gobernantes militares de Siria no tenían potestad para convocar la “guerra santa” ya que no

así llamar la atención, meta que lograron cuando el sultán ordenó la preparación del *yĪhād* contra los infieles, contra los enemigos de Allāh.<sup>30</sup> Así narra Ibn al-Qalānisī el suceso:

Obligaron al predicador a bajar del púlpito, que destrozaron, y se pusieron a llorar por las desgracias que sufría el islam por culpa de los franġ, que mataban a los hombres y esclavizaban a las mujeres y a los niños. Como estaban impidiendo orar a los creyentes, los responsables que estaban allí les hicieron promesas en nombre del sultán: enviarían ejércitos para defender al islam de los franġ y de todos los infieles.<sup>31</sup>

Otro ejemplo es el del cadí de Alepo, Abū al-Faḍl ibn al-Jaššāb, que hizo propaganda a favor de la unidad del islam y del *yĪhād* contra los infieles.<sup>32</sup> Ibn al-Jaššāb pasó además a la acción participando en la batalla de *Ager Sanguinis* (junio de 1119), sirviendo así de modelo a emular. Su participación en la batalla la cuenta Ibn al-'Adīm:

El qādī Abū al-Faḍl ibn al-Jaššāb llegó a la cabeza, estimulando a la gente para la guerra, montando una yegua y con una lanza en su mano. Uno de la tropa le vio y menospreciándole le dijo: “Hemos venido desde nuestras tierras sólo para seguir a este hombre con turbante<sup>33</sup>” Ibn al-Jaššāb cabalgó arriba y abajo por las filas arengando a la tropa y usando toda su elocuencia para convocar todas las energías y hacerles alcanzar el más alto grado de entusiasmo, hasta que los hombres lloraron con emoción y admiración.<sup>34</sup>

El cadí aumentó también la presión sobre sus súbditos cristianos, conceptualizando así el conflicto como una guerra religiosa entre musulmanes y cristianos, una interpretación que sería adoptada por otros líderes musulmanes. En esta tesitura, problemas como el tamaño de las iglesias serían recurrentes.<sup>35</sup> La batalla de *Ager Sanguinis* pasaría con más gloria de la debida a la memoria musulmana, ya que en realidad fue un hecho aislado al frenar al-Gāzī, el gobernante de Mardin que dirigía las tropas islámicas, el posible avance hacia Antioquía. Así narra Ibn al-Qalānisī la derrota cruzada, en clave de ayuda divina:

Y Allāh les dio a los creyentes la victoria contra la chusma infiel. En menos de una hora los franġ estaban en el suelo, caballeros e infantes por igual, con sus caballos y armas, sin que escapase ninguno de ellos para difundir las noticias. Incluso su líder Roger fue encontrado tendido entre los muertos. Un número de los testigos oculares de esta batalla dijeron que habían andado alrededor del campo de batalla, para admirar el espléndido milagro enviado por Allāh, y habían visto algunos de los caballos tendidos en el suelo como erizos por la cantidad de flechas clavadas en ellos.<sup>36</sup>

Los eslóganes haciendo referencia a la guerra religiosa, como la inscripción que describía cómo la “espada de los guerreros muġāhidūn”<sup>37</sup> al emir Balak (muerto en batalla

---

eran gobernantes legítimos, sino que habían usurpado el poder. Aun así, podían haberla convocado *de facto*, algo que sus intereses particulares evitaron que hiciesen.

30 Ibn al-'Aḍīr (Trad. D. S. Richards), *The Chronicle of...*, p. 154. F. Gabrieli, *Arab historians...*, pp. 28-30.

31 Ibn al-Qalānisī (Trad. H. A. R. Gibb), *The Damascus Chronicle...*, p. 111.

32 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp. 108-109.

33 Los turbantes los vestían los juristas y estudiosos de la religión.

34 Traducción propia de un extracto de la obra de Ibn al-'Adīm presente en F. Gabrieli, *Arab historians...*, p. 37.

35 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 420.

36 Ibn al-Qalānisī (Trad. H. A. R. Gibb), *The Damascus Chronicle...*, p. 160.

37 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 110.

frente a los cruzados en 1124) en su tumba en Alepo, comenzaron a proliferar (signo de su creciente aceptación en esa sociedad islámica), sobre todo a raíz de los avances por el norte de Siria del atābek al-Malik al-Manṣūr ‘Imād ad-Dīn Zenkī, que en mayo de 1129 ya había asegurado sus posiciones sobre Mosul y Alepo, y poco después comenzaría su presión sobre Damasco. En la inscripción en la tumba de Balak había también dos aleyas coránicas. La primera, azora 3 versículo 169, dice así: “Y no penséis que quienes hayan caído por Dios hayan muerto. No, sino que están vivos y sustentados junto a su Señor”.<sup>38</sup> La segunda, azora 9 versículo 21, habla sobre el paraíso: “Su Señor les anuncia Su misericordia y satisfacción, así como jardines en los que gozarán de delicia sin fin”. Sin duda, Balak aparece representado como un mártir que murió luchando por Allāh, por lo que su recompensa sería el paraíso. Estas inscripciones parece que evidencian que, poco a poco, se comenzaba a interpretar la lucha contra el invasor en clave ŷihādista y que empezaba a haber cierta alianza entre las clases dirigentes militares y las clases religiosas, que con toda probabilidad elaboraban el contenido de estas inscripciones. Aunque todavía habrá que dar un paso más para que el ŷihād se convierta en un discurso político pleno.

Lo cierto es que en esta primera etapa tras la Primera Cruzada, las acciones contra los francos fueron hechos aislados, y no había, ni mucho menos, una política ŷihādista clara. Desde círculos religiosos, como se ha puesto de manifiesto, se hacían llamamientos al ŷihād, más o menos nítidos, pero estos clérigos y juristas no tenían un vínculo directo con los gobernantes, y éstos tan sólo esgrimían el discurso ŷihādista para atraerse la opinión pública en momentos puntuales. Para esa propaganda se convirtiese en un arma efectiva en la guerra contra los franŷ, era necesaria la alianza entre las clases religiosas y los líderes militares, una simbiosis que no llegará hasta bien entrado el siglo XII. En vez de buscar una unidad frente a un enemigo común, lo general fueron los pactos unilaterales entre los gobernantes musulmanes y los cruzados, llegando incluso a pagar tributo a los invasores, como hemos visto. No había intención ninguna de sacrificar los intereses particulares en beneficio de un ideal islámico de unidad. Incluso tras algún encontronazo militar, esta realidad volvía a relucir. Así, tras una victoria de Balduino I sobre ʿOgtekīn en 1108, el rey de Jerusalén dijo al gobernante de Damasco: “No pienses que estoy rompiendo la tregua que ha sido acordada contigo por esta derrota”.<sup>39</sup> La liberación de Jerusalén no tenía ningún significado en los líderes de este primer período.

## ZENKĪ Y NŪR AD-DĪN: CAMPEONES DEL ŷIHĀD

Con la subida al poder de Zenkī comenzaron a soplar ciertos aires de cambio, como ya se ha adelantado. Zenkī hizo uso de la propaganda ŷihādista para asegurar y expandir sus dominios. Se puede decir que fue el primer dirigente musulmán en utilizar una clara política de “guerra santa” para hacer frente a los cruzados,<sup>40</sup> al menos en el plano ideológico, ya que en la práctica hubo algunos episodios que contradecían esa visión. Un discurso político-religioso que Nūr ad-Dīn llevaría a su máximo desarrollo. Las políticas de ambos líderes, sobre todo las del segundo, giraron totalmente alrededor de la idea “guerra santa”. Sus campañas de avance victorioso contra los franŷ fueron de la mano del ŷihād. Éste se convertía en victorioso, tras un período de derrotas e indecisión frente a los cruzados. El

38 Utilizamos a lo largo de todo este estudio la traducción de Julio Cortés, publicada por Herder en el año 2009.

39 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp. 82-83.

40 E. Sivan, *L'Islam et la Croisade...*, p. 44.

hecho de que Zenkī comenzara un avance imparable de conquista, un avance que luego continuaría Nūr ad-Dīn y, después, Ṣalāḥ ad-Dīn, fue, en mi opinión, clave para el triunfo de la revitalización de la ideología ʿĪhādista. Sin la victoria, no habría campeones del ʿĪhād. Lo que Zenkī y, sobre todo, su hijo y sucesor hicieron fue revestir sus victorias de religiosidad, para legitimarlas y justificarlas, para consolidar sus posiciones como líderes del mundo islámico.

Pero esta construcción ideológica no pudo llevarse siempre a la práctica. La política debía ser ante todo pragmática. Así, aunque Zenkī asediara los territorios cruzados desde el norte de Iraq sistemáticamente desde 1130, invadiendo el territorio de Antioquía, tuvo que firmar algunas treguas con los franġ. En 1137, por ejemplo, garantizó la libertad de los francos asediados en el castillo de Barin a cambio de una alianza en la que reconocieran su soberanía. Más adelante, en 1144, llegaría su gran triunfo con la conquista de la ciudad de Edesa, capital del primer estado latino que se fundó en Oriente durante la Primera Cruzada. Fue un duro golpe para Occidente, golpe que motivó la convocatoria de la Segunda Cruzada, un golpe que aupó a Zenkī al olimpo de los guerreros de la fe. La caída de Edesa marcó sin duda un punto de inflexión en el devenir de los musulmanes y de Tierra Santa. Zenkī aparecía como el esperado líder que expulsaría a los infieles, y así lo representaron los cronistas. Es el caso, por ejemplo, de Ibn al-ʿAṭīr:

Cuando Dios Todopoderoso vio a los príncipes de las tierras islámicas y a los caídos del credo hanafí<sup>41</sup> cómo no iban a apoyar a la verdadera religión, así como su incapacidad para defender a aquellos que creen en el Dios Único y la subyugación que sufrían por sus enemigos y la gravedad de su despotismo. A continuación, Él quiso establecer sobre los francos a alguien que pudiera recompensar la maldad de sus obras y enviarlo a los demonios de las piedras cruzadas para destruirlos y aniquilarlos. [...] Él no vio a nadie más capaz [...] que el señor, el mártir ʿImād ad-Dīn.<sup>42 43</sup>

Antes de que llegase (Zenkī) al poder, la ausencia de gobernantes fuertes para imponer justicia, así como la cercana presencia de los franġ, habían hecho del país un desierto, pero él lo hizo florecer otra vez.<sup>44</sup>

Zenkī intentó crear una imagen de sí mismo como un gobernante musulmán recto, justo y que luchaba contra los invasores cristianos. Pretendió reflejar esta idea con inscripciones en numerosos edificios, como una realizada en Damasco, la más antigua en la que aparece su nombre, que reza lo siguiente: “fue construido durante los días del campeón del ʿĪhād, el luchador, combatiente, defensor de la comunidad, aniquilador de los politeístas y exterminador de los herejes”. En una torre dentro de la ciudad de Baalbek se describe a Zenkī como “el pilar del Islam, el caído de los guerreros por la causa de Allāh, el vencedor sobre infieles y politeístas...”<sup>45</sup> Estas inscripciones indican una evolución del discurso ʿĪhādista, una evolución que sería reforzada con títulos también turcos e iraníes, como *pahlawan-i yihan* (el parangón del mundo) o *khusro-i iran* (el César de Irán).<sup>46</sup> Como

41 Escuela de interpretación islámica que era mayoritaria entre los turcos selyúcidas, así como lo será luego en el Imperio Otomano.

42 Zenkī.

43 Traducción propia de un extracto de la obra de Ibn al-ʿAṭīr *Al-Tārīḡ al-bāhir fī al-Dawlah al-Atābakīyah bi-al-Mawṣil* presente en C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 112.

44 Traducción propia del texto de Ibn al-ʿAṭīr desde F. Gabrieli, *Arab historians...*, p. 54.

45 Y. Frenkel, “Muslim responses...”, pp. 27-54.

46 *Ibidem*, pp. 27-54.

dice Claude Cahen, la doctrina oficial era que el éxito de la guerra santa exigía la unión de todos, dentro y fuera de las fronteras, en pos del jefe que manifestaba más ardor y aptitud.<sup>47</sup> Aun así, la diferencia hacia el *ÿihād* entre Zenkī y Nūr ad-Dīn se puede ver en esos títulos protocolarios. Mientras que la titulación de Zenkī, sobre todo la irania y turca, hace más una acción de refuerzo de soberanía y legitimidad, su hijo comenzó a hacer gala de epítetos claramente más vinculados a la realización del *ÿihād*, sustituyendo los persas y turcos por árabes.<sup>48</sup>

Sin duda, fue durante el gobierno de Zenkī donde se comenzaron a asentar las bases de la recuperación musulmana. La conquista de Edesa significó el paso de una actitud defensiva a una actitud ofensiva y victoriosa, factor necesario en la revitalización del discurso del *ÿihād*. Sin embargo, la vinculación con las élites religiosas, algo también fundamental, todavía no había llegado a su máximo desarrollo, grado que alcanzará, cómo veremos, con Nūr ad-Dīn. Con Zenkī se superaba una etapa en la que las llamadas al *ÿihād* habían sido algo ciertamente marginales entre las clases religiosas, poco apoyadas por las élites político-militares, más preocupadas en sus intereses particulares y en conservar su poder. El mundo musulmán que rodeaba a los estados cruzados (exceptuando el Egipto fatimí) comenzaba a estar unificado bajo un solo líder y, aunque éste quizás no se viese a sí mismo como el *muÿāhid* que expulsaría definitivamente a los invasores infieles, los poetas de su tiempo comenzaban a describirle de ese modo, liberando al-Quds. Ibn Mumir, que había huido de Trípoli y se había unido al séquito del líder musulmán, decía: “Él (Zenkī) se girará mañana hacia Jerusalén”.<sup>49</sup> Pero el destino no quiso que purificase la Cúpula de la Roca, convertida en iglesia.

En 1146 Zenkī moría asesinado y sus dominios se dividieron entre sus hijos. Nūr ad-Dīn, heredero de Alepo y el norte de Siria, fue quien tomó el testigo. Comenzó pronto los ataques a territorio franco, consiguiendo, por ejemplo, la victoria en Yaghra, episodio narrado por Ibn al-‘Aṭīr. Así es descrito Nūr ad-Dīn en unos versos de Ibn al-Qaysarānī que recoge al-‘Aṭīr en su crónica:

¿Cómo no debemos celebrar la vida digna de elogio<sup>50</sup>, cuando el sultán es el digno de elogio y la espada del islam sólo se volvió a un lado cuando el cadáver de la incredulidad está cortado en rodajas? Sólo se encuentran actos virtuosos donde la Luz de la Religión<sup>51</sup> está presente. ¿Cuántas batallas tiene, cuyo día se celebre también por los príncipes infieles?<sup>52</sup>

Las victorias consolidaron la posición de liderazgo de Nūr ad-Dīn entre los musulmanes, y numerosos destacamentos de tierras vecinas se le unieron. Uno en particular, proveniente de Damasco, estaba al mando de un hombre llamado *Muÿāhid ad-Dīn*, cuyo nombre indica el grado de expansión de la ideología *ÿihādista* en la élite de los ejércitos islámicos.<sup>53</sup> Tras el fracaso de la Segunda Cruzada en Damasco, Nūr ad-Dīn, al que los caballeros recién

47 C. Cahen, *Oriente y Occidente en tiempos de las Cruzadas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 177.

48 Y. Tabbaa, “Monuments with a Message: Propagation of Jihad under Nur al-Din.”, en *The Meeting of Two Worlds*, Kalamazoo, V. P. Goss, 1986, pp. 223-240.

49 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp. 114-115.

50 La vida del Profeta.

51 Nūr ad-Dīn en árabe significa luz de la religión.

52 Ibn al-‘Aṭīr (Trad. D. S. Richards), *The Chronicle of Ibn Al-Athir for the Crusading Period from Al-Kamil Fi'l-tarikh, II*, Aldershot, Ashgate, 2010, pp. 24-25.

53 Y. Frenkel, “Muslim responses...”, pp. 27-54.

llegados de Occidente habían dado la excusa perfecta, pudo tomar la ciudad. La práctica totalidad de Siria estaba bajo su mando (1154). No todo fueron triunfos, también fue derrotado en batallas como la de la llanura de al-Buqāya (1163) frente a los cruzados, pero la tendencia era victoriosa. Con Nūr ad-Dīn comenzó también una política de intervención en el califato fatimí, algo que también estaba desarrollando su rival Amalrico, rey de Jerusalén. Con este intento de controlar Egipto, el sultán se acercaba a lo que as-Sulamī había considerado necesario para expulsar a los cruzados, la unión de Siria y Egipto.

Pero, sin duda, lo que terminó por auparlo a Nūr ad-Dīn al estatus de campeón definitivo del ʿĪhād fue su relación íntima con la élite religiosa, unas élites que se implicaron de forma constante y profunda en sus campañas militares. Los ejércitos del sultán contenían juristas y místicos, además de lectores del Corán, predicadores o jueces, que daban una espectacular dimensión religiosa al combate, hasta ese momento nunca vista.<sup>54</sup> En la crónica de Ibn al-Qalānisī podemos ver la composición de sus ejércitos:

Nūr ad-Dīn llegó a la bien defendida ciudad (Damasco) el 9 de mayo de 1157 para ver si las provisiones del equipamiento militar estaban siendo preparadas para las tropas. Pretendía quedarse allí unos pocos días y luego moverse directamente a donde su ejército de turcomanos y árabes estaba reunido para hacer el ʿĪhād contra el enemigo infiel. [...] y la convocatoria de guerreros y campeones de Damasco, su milicia voluntaria de jóvenes ciudadanos del norte, para equiparles y prepararles para la batalla contra los politeístas y los herejes francos. Entonces dejó (Nūr ad-Dīn) Damasco para unirse con su ejército victorioso y presionar (al enemigo) sin descanso ni demora. Le siguió una enorme multitud compuesta de milicia, voluntarios, imāmes, sufíes y hombres santos.<sup>55</sup>

También podemos ver la composición de las tropas en un extracto de la obra de ‘Usāma b. Munqid̄, en la que habla del ejército damasceno que hubo de hacer frente a los cruzados durante la Segunda Cruzada: “Cuando el rey franco de los alemanes llegó a Siria reclutó a todos los francos del país y se dirigió a Damasco. El ejército y las gentes de esta ciudad, en cuyas filas estaban el alfaquí al-Findalāwī y el jeque asceta ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥalḥūlī, de los más granado de los musulmanes [...]”.<sup>56</sup>

Además, los propios combatientes parece que ahora luchaban por una causa supraterrrenal, por algo más que por el territorio. Ahora luchaban, al menos algunos de ellos, por la misma religión, por el islam. Y expulsar a los cruzados de territorio islámico era algo fundamental. El mismo ‘Usāma b. Munqid̄ narra este cambio de mentalidad a través de la figura de su hermano: “Mi hermano Muʿīz al-Dawla Abū al-Ḥasan Alī fue uno de los que, con sus hombres, me acompañó de Damasco a Ascalón. Era un caballero musulmán que combatía por la religión, no por el mundo”.<sup>57</sup> Dentro de este cambio de mentalidad, y de recuperación de una ideología perdida, mucho tuvo que ver la re-glorificación de la búsqueda del martirio, Ṭalab aṣ-Ṣāhāda, que se produjo también durante el gobierno de Nūr ad-Dīn. Los musulmanes que morían combatiendo por el islam se convertían en mártires, ṣāhīd, y se aseguraban la entrada al paraíso.<sup>58</sup>

54 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp. 121-122.

55 Ibn al-Qalānisī (Trad. H. A. R. Gibb), *The Damascus Chronicle...*, p. 333. Se puede observar en este fragmento la composición étnica del ejército de Nūr ad-Dīn, así como la composición social. Encontramos soldados profesionales, voluntarios, imames, sufíes, clérigos, etc.

56 ‘Usāma b. Munqid̄, *Libro de las experiencias*, Madrid, Gredos, 2000, p. 131.

57 *Ibidem*, p. 49.

58 N. Elisséeff, “The reaction of...”, pp. 162-172.

El sultán no sólo dedicó sus esfuerzos al campo militar, sino que también mandó construir numerosos edificios religiosos,<sup>59</sup> en sintonía con el discurso del *ÿihād*. Él era el campeón de la religión, y como tal debía actuar. Su política combinaba así el *ÿihād* menor, es decir, la guerra, con el *ÿihād* mayor, promoviendo ésta entre sus súbditos. Las propias construcciones, en muchos casos, estaban dotadas de un mensaje *ÿihādista* propio que las inscripciones vinieron a reforzar. Un ejemplo de esta simbiosis es la madrasa de al-Ḥalāwiya, construida ni más ni menos que sobre la antigua catedral bizantina de Santa Helena. El edificio representaba por sí mismo la victoria del islam sobre el infiel. Las inscripciones que hacían referencia a Nūr ad-Dīn estaban también cargadas de simbolismo. El líder sunní aparecía como al-muÿāhid, “el que hace el *ÿihād*”, título que le otorgó el califa abbasí de Bagdad tras salvar Damasco de la Segunda Cruzada.<sup>60</sup>

Como es habitual, las inscripciones en los edificios que mandó construir reforzaron la imagen de Nūr ad-Dīn de cara a todos los musulmanes y habitantes de las ciudades bajo su control, ya que éstos eran de uso público (en la mezquita aljama al-Nūrī de Hama, por ejemplo, había una inscripción de más de siete metros de largo, probablemente del año 1162-1163, con el nombre de Nūr ad-Dīn<sup>61</sup>). El *ÿihād* comenzaba a tener así un carácter también propagandístico en la guerra contra los franÿ. En las inscripciones es descrito como el “campeón del *ÿihād*”, el “defensor del islam”, “la corona de la congregación musulmana” o “la fundación del islam”, entre otros.<sup>62</sup> En contraste con los títulos turcos y persas de los que hacía gala su padre, Nūr ad-Dīn enfatiza mucho más en su dedicación al *ÿihād* así como en el sostén del islam sunní.<sup>63</sup> Con títulos como “el socio del Califato”<sup>64</sup> pretendía aparecer como alguien cercano al califa de Bagdad, el líder religioso (y teóricamente también político) de los sunníes.

Además, también cultivó su imagen de líder musulmán recto y justo, con fundaciones como la de la “Casa de la Justicia”, Dār al-‘Adl, en Damasco en torno al año 1163. Cuenta Ibn al-‘Aṭīr que el mismo sultán solía acudir a esta fundación: “Él (Nūr ad-Dīn) se sentaba en la Casa de la Justicia dos días a la semana, con el juez y los juristas”.<sup>65</sup> Otros ejemplos son la madrasa al-Ṣu‘aybiya creada en 1159 en Aleppo, la propia mezquita al-Nūrī datada en 1162-1163 en Hama, fundaciones sufíes, u hospitales como el Bīmāristān Nūr ad-Dīn de 1154-1155. Se calcula que 42 madrasas fueron fundadas durante el mandato de Nūr ad-Dīn, la mitad promovidas por el mismo sultán. Así describe Ibn Ÿubayr una de las madrasas en su *Rihla*: “Una de las madrasas que en este mundo son de más bello espectáculo es la madrasa de Nūr ad-Dīn, Dios tenga misericordia de él, en la que se halla su tumba, Dios la ilumine”.<sup>66</sup>

Destaca también la creación de la Casa del Ḥadīṭ, en 1170, donde solía el líder sunní asistir a algunas sesiones. Promovió la creación también de minaretes por toda Siria e Irak, monumentos que tenían un fuerte componente propagandístico de triunfo del islam. Incluso reconstruyó las murallas de Medina con ocasión de su peregrinación a los lugares santos

59 Y. Lev, “The Social and Economic Policies of Nūr al-Dīn (1146–1174): The Sultan of Syria”, *Der Islam*, 81/2 (2004), pp. 218-242.

60 Y. Tabbaa, “Monuments with...”, pp. 223-240.

61 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 122.

62 Y. Frenkel, “Muslim responses...”, pp. 27-54.

63 Y. Tabbaa, “Monuments with...”, pp. 223-240.

64 Y. Frenkel, “Muslim responses...”, pp. 27-54.

65 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 127.

66 Ibn Ÿubayr (Trad. F. Maíllo Salgado), *A través del Oriente (Rihla)*, Madrid, Alianza, 2007, p. 435.

en el año 1161. Toda esta política se refleja también en sus acuñaciones monetarias, donde se puede ver inscrito el título de al-Malik al-‘Ādil, el “rey justo”. Desde luego, las monedas jugaban un papel propagandístico realmente importante, ya que viajaban por todo el mundo islámico divulgando la imagen de Nūr ad-Dīn como líder piadoso y defensor del islam.<sup>67</sup> Y desde luego su imagen como adalid de la justicia se mantendrá en el tiempo, gracias a un buen número de relatos e historias con tintes de realidad y leyenda, como la que cuenta Ibn Ŷubayr sobre la respuesta del sultán ante un ataque sufrido por unos sufíes:

Llevaron (los sufíes) el asunto hasta Nūr ad-Dīn, que no paró hasta que lo obtuvo de su dueño (el edificio desde el que los sufíes habían sido atacados) y los constituyó en legado pío a favor de los sufíes a perpetuidad; por lo cual, la admiración, en razón de un acto de bondad como la suya, y han de quedar trazas imperecederas de la generosidad de Nūr ad-Dīn.<sup>68</sup>

Pero sin duda, desde mi punto de vista, hay una inscripción que supera a todas en cuanto a ideología *ŷihādista* se refiere. Esta inscripción es el culmen de ese discurso belicista-religioso, no por lo que dice, que también, sino por donde está escrito. En el año 1168 Nūr ad-Dīn ordenó construir un minbar que estaba destinado a la mezquita de al-Aqṣā en Jerusalén, es decir, que Nūr ad-Dīn introdujo la idea de la recuperación de Jerusalén en su discurso. La *re-conquista* de una idílica al-Quds<sup>69</sup> sería el premio final para el campeón del *ŷihād* y para el islam. El principio de la inscripción en el minbar dice así:

Esta inscripción ha sido ordenada por el esclavo, el que necesita de Su misericordia, el agradecido por Su gracia, el luchador del *ŷihād* en Su camino, el que defiende las fronteras contra los enemigos de Su religión, el rey justo, Nūr ad-Dīn, el pilar del Islam y de los musulmanes, el dispensador de justicia a aquellos que están oprimidos en la cara de sus opresores, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn Zenkī ibn Āqsunqur,<sup>70</sup> el ayudante del Caíd de los Fieles.<sup>71</sup>

Como se puede observar, la expresión “Caíd de los fieles” hace referencia al califa sunní de Bagdad. Se puede observar de nuevo esa imagen de defensa del islam ortodoxo, una visión en la que el *ŷihād* no sólo iba enfocado a los infieles, a los cristianos, sino también a los herejes, en especial a los *ŷī‘íes*. Como bien dice Frenkel, para Nūr ad-Dīn el *ŷihād* sería una política que abarcaba tanto aspectos sociales como religiosos y militares, dirigida contra enemigos externos, pero también internos.<sup>72</sup> Aparecen también en el minbar algunas aleyas que hacen referencia al Día de la Resurrección,<sup>73</sup> como la azora 16 versículo 92:

No hagáis como aquella que deshacía de nuevo el hilo que había hilado fuertemente. Utilizáis vuestros juramentos para engañaros so pretexto de que una comunidad es más fuerte que

67 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp. 127-131.

68 Ibn Ŷubayr (Trad. F. Maíllo Salgado), *A través...*, pp. 436-437. Se ve también en este ejemplo como Nūr ad-Dīn tenía una relación privilegiada con clases religiosas como las sufíes, de una gran espiritualidad, visión religiosa muy acorde con el *ŷihād* mayor que siempre defendía junto al menor.

69 H. Dayani-Shakeel, “Al-Quds: Jerusalem...”, pp. 201-221.

70 Nūr ad-Dīn.

71 Traducción propia de la inscripción que recoge en inglés Carole Hillenbrand en su obra. C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 152.

72 Y. Frenkel, “Muslim responses...”, pp. 27-54.

73 No hay que olvidar que en el islam la Resurrección tendrá lugar en Jerusalén, tras el Día del Juicio.

otra. Dios no hace más que probaros con ello. El día de la Resurrección ha de mostraros aquello en que discrepabais.

Parece que Nūr ad-Dīn comenzó a pensar en la posibilidad de conquistar Jerusalén en algún momento de su vida política, aunque no parece claro cuándo. Desde luego, la construcción de este minbar para la mezquita de al-Aqṣā entraría dentro de esta idea. Así lo presenta también Ibn al-Qaysarānī: “Pueda ser la ciudad de al-Quds purificada con el derramamiento de sangre. La decisión de Nūr ad-Dīn es más fuerte que nunca y el hierro de su lanza apunta a al-Aqṣā”.<sup>74</sup>

Abū Šama registró el texto de una carta que Nūr ad-Dīn envió al califa de Bagdad en la que le relataba la urgencia de la recuperación de Jerusalén, diciendo que su principal objetivo era “desterrar a los adoradores de la cruz de al-Aqṣā”.<sup>75</sup> Otra inscripción en la mezquita al-Nūrī de Mosul, fundada en 1171 por el sultán, también se hace eco del deseo de *re-conquista* de Jerusalén. Precedida en la inscripción por unos versos coránicos que hacen referencia a la primera qibla del Islam,<sup>76</sup> es decir, al-Quds, la aleya 149 de la azora 2 dice lo siguiente: “Vengas de donde vengas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada. Ésta es la verdad que viene de tu Señor. Dios está atento a lo que hacéis”.

No fueron menos expresivas que las inscripciones las fuentes literarias a la hora de remarcar las virtudes piadosas y de buen musulmán de Nūr ad-Dīn, así como su dedicación al *yihad*. Ibn al-‘Aṭīr escribía lo siguiente en su *Al-Tārīj al-bāhir fī al-Dawlah al-Atābakīyah bi-al-Mawṣil*: “He leído las historias de los reyes anteriores al Islam, así como los del Islam hasta nuestros tiempos, y no he encontrado después de los califas “Bien guiados”<sup>77</sup> y de ‘Umar Ibn ‘Abd al-Azīz<sup>78</sup> un rey de mejor conducta que el justo rey Nūr ad-Dīn”.<sup>79</sup> Otro ejemplo es el de Abū Šama, que le describe como el más activo contra los franġ, así como preocupado por defender la ortodoxia, la justicia y el ŷihād. Dice así:

Nūr ad-Dīn mostró la ortodoxia religiosa en Alepo y cambió la innovación que habían introducido en la llamada a la oración y domó a los herejes allí y construyó colegios religiosos, estableció dotaciones y dispensó justicia. En la guerra fue firme yendo hacia adelante, bueno en el disparo, bueno en el choque...Él correría el riesgo del martirio...Tenía una caligrafía buena y solía estudiar libros religiosos.<sup>80</sup>

Se vuelve a observar en este ejemplo la importancia del ŷihād contra los herejes, no sólo contra los infieles, como parte de los deberes de todo líder musulmán. Los enemigos estaban tanto dentro como fuera de las fronteras para la ortodoxia sunní en aquel momento. Este autor hace también referencia a la importancia del ŷihād mayor en Nūr ad-Dīn, a la par que el menor, algo que, como ya se ha comentado, fue central en la política del sultán: “Condujo un ŷihād doble contra el enemigo y contra su propia alma”.<sup>81</sup> ‘Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī escribió varias poesías de carácter hagiográfico para Nūr ad-Dīn, como ésta en la

74 E. Sivan, *L’Islam et la Croisade...*, p. 62.

75 *Ibidem*, p. 63.

76 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, pp.160-161.

77 Se refiere a los cuatro primeros califas después de Muhammad, a saber Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān y ‘Alī.

78 Califa omeya ‘Umar II.

79 Traducción propia desde el extracto presente en C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 137.

80 Traducción propia desde el extracto presente en *Ibidem*, p. 138.

81 *Ibidem*, p. 161.

que pone en boca del sultán los siguientes versos:

No tengo otro deseo que el *Ûihâd*  
No reposo en otra cosa, es un esfuerzo para mí  
Buscando no logra nada, excepto por el esfuerzo  
La vida sin el esfuerzo del *Ûihâd* es un pasatiempo.<sup>82</sup>

‘Imâd ad-Dîn escribió también la elegía del funeral del sultán, triste momento para todos los sunníes. Lo hizo en estos términos:

La religión está en la oscuridad por la ausencia de su luz.<sup>83</sup>  
La edad está en el dolor por la pérdida de su caíd.  
Deja que el islam llore al defensor de su pueblo  
Y que Siria llore al protector de su reino y de sus fronteras.<sup>84</sup>

Un espejo de príncipes escrito en persa a mediados del siglo XII, en el entorno de las fundaciones religiosas de Nûr ad-Dîn, llamado *Baḥr al-Favâ'id*, “Mar de preciosas virtudes”<sup>85</sup>, incluía un capítulo sobre el *Ûihâd* en el que se enfatizaba en el mayor:

*Ûihâd* significa asesinar el alma con la espada de la oposición. Aquel que se opone a su alma por deseo de Dios merece ser llamado hombre, ya que la oposición al alma es más duro que un golpe de espada [...] Dios la creó (el alma) impaciente y débil, incapaz de soportar el calor o el frío. La creó concupiscente, amante de placeres carnales y aflicciones repugnantes y como fatiga de los hombres ordinarios.<sup>86</sup>

Pero, como toda construcción ideológica, y como se ha ido observando a lo largo de la evolución y desarrollo del discurso *Ûihâdista* en este breve ensayo, la realidad siempre es difícil de encajar en marcos estrictamente teóricos, por lo que Nûr ad-Dîn también negoció, al igual que tantos otros antes que él, con el infiel. Tras la muerte del líder sunní en mayo del año 1174, Şalâḥ ad-Dîn desarrollaría una política similar a la de Nûr ad-Dîn, creándose alrededor una imagen de mu<sup>Û</sup>âhid, en la que la recuperación efectiva de al-Quds (1187) tras la victoria en la batalla de Hattin frente a las tropas del rey de Jerusalén Guy de Lusignan sería el culmen, pero también pactando con los “enemigos de Allâh”.

## EL REFLEJO EN EL MUNDO CRISTIANO

Este renacer de la ideología del *Ûihâd* que tuvo lugar bajo el liderazgo primero de Zenkî y después, y sobre todo, bajo el mando de Nûr ad-Dîn, y que estuvo ligado a unas nuevas políticas territoriales y militares, consolidando la unificación de tierras sirias así como el avance sobre territorio cruzado, tuvo también un importante reflejo en el mundo cristiano, evidenciado por una serie de aspectos.

82 Traducción propia desde el extracto presente en *Ibidem*, p. 166.

83 Juego de palabras con el propio nombre de Nûr ad-Dîn que, como ya se ha indicado, significa “luz de la religión”.

84 Traducción propia desde el extracto presente en *Ibidem*, p. 166.

85 J. S. Meisami (ed.), *The Sea of Precious Virtues: Bahr Al-Favaid: A Medieval Islamic Mirror for Princes*, Salt Lake City, University of Utah, 1991.

86 C. Hillenbrand, *The Crusades...*, p. 162.

El primero de ellos es el cambio, dentro del mundo occidental, en el tratamiento y estudio del islam que se inicia con Pedro el Venerable. En Europa se tenía una visión extremadamente caricaturizada del islam, de Muḥammad, y de su doctrina. Esta percepción se había ido creando con el paso de los años debido a las reminiscencias que se filtraban de las primeras obras polemistas contra el islam que se escribieron primero en Oriente y luego en la Península Ibérica. Escritos como los de Juan Damasceno en su monumental obra *La fuente del conocimiento*, donde dedica un capítulo del denominado *Libro de las herejías* a refutar al islam convirtiéndolo en una herejía del cristianismo y tachando a Muḥammad de falso profeta<sup>87</sup>, como la famosa *Risālat al-Kindī*<sup>88</sup> o, en la Península Ibérica, el texto denominado *Vita de Mahoma* o *Historia del falso profeta Mahoma* que parece que fue escrito a finales del siglo VIII<sup>89</sup> y que san Eulogio incluyó en su obra<sup>90</sup> con motivo del movimiento de los mártires voluntarios. Se formó así la imagen peyorativa y poco fundamentada en un estudio pormenorizado de la doctrina islámica en el ámbito de la Europa occidental, donde los musulmanes aparecían en muchas ocasiones como idólatras o paganos, visión que se puede seguir, por ejemplo, en cantares de gesta como *La Chanson de Roland*.<sup>91</sup> Con la conquista de Jerusalén por parte de los cruzados, esta imaginación cambió poco. Tan sólo uno de los cronistas de la Primera Cruzada, Gilberto de Nogent, afirmaba que los musulmanes eran monoteístas y que Muhammad era su profeta y no su Dios. El resto, como la anónima *Gesta Francorum*, continuaban trasladando la idea del islam como doctrina pagana e idólatra.<sup>92</sup>

Sin embargo, Pedro el Venerable, a raíz de su viaje por tierras hispanas en 1142-1143, cambió esta tendencia. El abad de Cluny no estaba del todo conforme ni de acuerdo en el desarrollo cruzadista y en las políticas de enfrentamiento con el islam. Creía necesario añadir armas teológicas a las materiales, para también buscar la victoria mediante la conversión de los musulmanes.<sup>93</sup> Y para ello era necesario conocer el islam, su doctrina, de una forma correcta y sin errores. En sus escritos reconocía que los europeos no sabían nada de los sarracenos,<sup>94</sup> y esa ignorancia debía cambiar para poder combatir lo que denominaba una secta del cristianismo. Para ello se dispuso a traducir, con la ayuda de Herman de Dalmacia y de Robert de Ketton, varios escritos islámicos entre los que destacan una obra biográfica de Muḥammad así como el propio Corán, la primera traducción latina del libro sagrado de

87 Véase la traducción en P. Bádenas, "El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno", en M. Barceló, P. Bádenas, y J. Martínez Gázquez, (eds.) *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 9-24.

88 W. Muir (ed.), *The apology of al-Kindy written at the court of al-Mamun in defense of Christianity against Islam*. Londres, Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1887.

89 Sobre el momento y lugar de composición de este texto propagandístico antimahometano, el primero que se constata en la Península Ibérica, véase A. P. Bronisch, *Reconquista y guerra santa*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 208-209.

90 San Eulogio (ed. P. Herrera Roldán), *Obras completas*, Madrid, Akal, 2005.

91 C. Segre (ed.), *La chanson de Roland*, París, Droz, 2003. Para más información sobre la imagen del islam en la Europa medieval véase M. Frassetto y D. R. Blanks (eds.) *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999, y la magnífica obra de John Tolan *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Universitat de Valencia, 2007.

92 J. V. Tolan, "Muslims as Pagan Idolaters in Chronicles of the First Crusade" en M. Frassetto y D. R. Blanks (eds.) *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999, pp. 97-117.

93 J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1964, p. 23.

94 *Ibidem*, pp. 30-31.

los musulmanes.<sup>95</sup> Sin duda, este cambio de mentalidad que, sin llegar a ser mayoritario en Europa, si representó una nueva tendencia, estuvo influido en parte por el rearme ideológico y político que se estaba viviendo en el mundo islámico, no sólo en el ámbito tratado en este estudio, el ámbito oriental, sino también en el occidental con la pronta llegada de los almohades.

El segundo aspecto se evidenció tras la caída de Edesa. Este revés militar y territorial supuso la demostración de que los musulmanes habían entrado en una nueva fase muy agresiva. La Segunda Cruzada se concibió así como la respuesta a las desgracias que esa nueva política islámica traía consigo. Esas desgracias eran, desde luego, y como no podía ser de otra manera debido a la concepción religiosa del mundo medieval, consecuencia de los pecados de los cristianos. Así decía la bula *Quantum praedecessores* de Eugenio III:

Ahora, por culpa de nuestros pecados y los de su pueblo (refiriéndose a los cristianos de Edesa), algo que no podemos referir sin dolor y llanto, la ciudad de Edesa, que en nuestra lengua llamamos Rohais, y que, según se dice, servía ella sola a Dios bajo poder cristiano cuando todo Oriente antes había estado en manos de los paganos, ha sido tomada por los enemigos de la cruz de Cristo, y muchas fortalezas cristianas han sido ocupadas por ellos.<sup>96</sup>

La campaña cruzada tras Edesa se planteó como una guerra total<sup>97</sup> contra los enemigos de Cristo, siendo los musulmanes los claros protagonistas. Y éstos se entendían como una entidad política y religiosa única, sin fisuras. De ahí que las campañas se produjeran tanto en Oriente como en Occidente.<sup>98</sup> La sensación de peligro era, desde luego, total. En estos términos lo expresaba san Bernardo:

Mas ahora, por culpa de nuestros pecados, los enemigos de la cruz han levantado su sacrílega cabeza y han devastado con la furia de la espada la tierra bendita y de la promesa. Si no hay quien les haga frente llegarán muy pronto a invadir la misma ciudad del Dios vivo, destruir los santuarios de nuestra redención y mancillar los santos lugares, empapados con la sangre del Cordero inmaculado. Codician incluso -¡oh dolor!- el mismísimo sagrario de la religión cristiana y pretenden invadir y profanar el sepulcro donde el que es nuestra Vida reposó por nosotros en la muerte.<sup>99</sup>

Tras el fracaso de la Segunda Cruzada en Tierra Santa, la sensación de angustia frente al avance islámico se mantuvo, como lo demuestran nuevos intentos de expedición, como los de 1150.<sup>100</sup>

El tercer y último aspecto atañe directamente a los franjî de Outremer. En el Reino de Jerusalén el cambio ideológico-político de Zenkî y Nûr ad-Dîn se tradujo en un cambio de la estrategia defensiva. Frente a una Siria cada vez más potente y unificada, los líderes jerosolimitanos entendieron que la pervivencia del reino pasaba por la conquista de Egipto,

95 *Ibidem*, pp. 32-33.

96 J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus - Series Latina*, París, Garnier Fratres, 1844-1855, vol. 180, p. 1064.

97 Esta amplia concepción de la cruzada se puede ver reflejada en las obra de Otto de Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus y Gesta Friderici primi imperatoris*. Véase G. Constable, *Crusaders and Crusading in the 12th Century*, Farnham, Ashgate, 2008, pp. 235-236.

98 Entre 1146 y 1148 se lanzaron campañas hacia Tierra Santa, la Península Ibérica, y la zona del Báltico. Una relación detallada de estas campañas aparece en *Ibidem*, pp. 229-230.

99 San Bernardo, *Obras completas, vol. VII. Cartas*, Madrid, B.A.C., 1990, pp. 1040-1049 (carta nº 363).

100 Sobre esta campaña véase G. Constable, *Crusaders and...*, pp. 311-321.

estando el califato fatimí cada vez más debilitado y viendo la imposibilidad de enfrentarse a los zenkíes. Sin embargo, el fracaso de las campañas de Amalrico se traduciría en el futuro dominio de Egipto por parte de Ṣalāḥ ad-Dīn y de su unificación con Siria. Sin duda, este suceso fue ampliamente temido por los buenos conocedores de la situación de Outremer, como lo demuestra Guillermo de Tiro, patriarca de Jerusalén, con estas palabras:

“En otros tiempos cada ciudad tenía su gobernante...no dependían uno de otro... [gobernantes] que temían a sus propios aliados no menos que a los cristianos [y] no podían o no estaban dispuestos a unirse para repeler el peligro común o a armarse para nuestra destrucción. Pero ahora... todos los reinos adyacentes al nuestro han caído bajo el poder de un solo hombre. En poco tiempo, Zenkī... conquistó primero otros muchos reinos por la fuerza y luego puso sus violentas manos sobre Edesa... Después su hijo, Nūr ad-Dīn, echó al rey de Damasco de su propia tierra... se adueñó del reino para sí y lo añadió a su herencia paterna. Aún más recientemente, el mismo Nūr ad-Dīn, con la diligente ayuda de Ṣīrkūh, se apoderó del antiguo y rico reino de Egipto, tomándolo como propio... Así... todos los reinos que hay a nuestro alrededor obedecen a un único gobernante.”<sup>101</sup>

A pesar de lo poco fructífera que resultó esa nueva política defensiva jerosolimitana, el propio hecho de su existencia ya nos revela el fuerte calado que tuvo en el reino cruzado la nueva perspectiva islámica.

## CONCLUSIONES

Tras este análisis de la evolución en el tiempo de la ideología *ŷihādista* en el período que transcurre desde 1099 hasta 1174, podemos extraer unas breves conclusiones sobre el tema. Creo que se pueden establecer una serie de factores necesarios para la completa revitalización de esa ideología, unos elementos que sólo se completan con el gobierno de Nūr ad-Dīn. Los dos primeros de estos factores serían la existencia de territorios a recuperar, anteriormente pertenecientes a Dār al-islam, acentuado por la importancia religiosa de alguno de ellos, como es el caso de al-Quds, así como la existencia de una amenaza externa, palpable y real, es decir, los infieles cruzados. Estos factores estarían presentes desde el primer momento, por lo que, como hemos visto, se empieza a crear un débil discurso *ŷihādista* en ambientes algo alejados del poder.

El tercer factor sería, desde mi punto de vista, el paso a una situación de fuerza y superioridad frente al enemigo, realidad creada por medio de la unidad territorial. La construcción ideológica en torno al *ŷihād*, para que triunfe, debe de ser victoriosa. Sin los triunfos frente a los cruzados el discurso analizado no acabaría de desarrollarse. Esta situación de fuerza comenzaría a evidenciarse con el gobierno de Zenkī y la toma de Edesa. Con este sultán también comenzaría a vislumbrarse el cuarto factor que, desde mi punto de vista, es el desarrollo de un discurso de promoción y propaganda del *ŷihād* desde el poder político, no sólo desde personalidades religiosas alejadas de los puntos de decisión, como era el caso del jurista as-Sulamī o los miembros de la embajada que fue a pedir la convocatoria del *ŷihād* a Bagdad.

El quinto y último factor, que finaliza el completo desarrollo del discurso *ŷihādista*, es la simbiosis y alianza de las clases religiosas con el poder político, representada por la promoción de instituciones y fundaciones religiosas por la clase dirigente, así como por la presencia de clérigos en las campañas militares, en el entorno de los gobernantes, y por

101 Guillermo de Tiro (Trads. E. A. Babcock y A. C. Krey), *A History of Deeds Done beyond the Sea*, Nueva York, Columbia University Press, 1976, vol. 2, pp. 407-408.

el desarrollo de una literatura hagiográfica del dirigente en la que se acentúa su entrega al *Ŷihād* y su posesión de valores islámicos como la justicia. Este factor, como ya se ha comentado, sólo se da a partir de la aparición de Nūr ad-Dīn.

Además de esta relación de factores, todos necesarios pero ninguno suficiente para que la construcción ideológica en torno al *Ŷihād* se desarrolle de forma completa en este período cronológico, podemos extraer otra conclusión que se ha venido repitiendo con insistencia a lo largo de todo este análisis: la convivencia de discursos de negación del otro y de clara ofensiva frente al enemigo, con situaciones de negociaciones, pactos, treguas y comercio. La realidad siempre es demasiado compleja como para poder enmarcarla en un discurso ideológico-teórico.