

## Piratería y cautividad desde el ámbito islámico. Ideología y diplomacia

Eva Lapiedra  
Universidad de Alicante

### Introducción

Nos proponemos en este artículo analizar los conceptos de piratería y corso así como una de sus consecuencias más relevantes, la obtención de cautivos, a partir de los presupuestos ideológicos islámicos y de su propia percepción de este fenómeno histórico que ha llenado tantas y tantas páginas de la historia del Mediterráneo.

El estudio de los modos de representación a través de sus fuentes escritas en lengua árabe, permite afirmar que piratas y corsarios no existen en sus estructuras de pensamiento en la Edad Media. Ninguno de ambos términos se utiliza en la lengua árabe medieval y la consideración de los marinos que asaltan barcos para intentar conseguir un sustancioso botín se sitúa dentro de otro discurso.

Diversos autores comparten la idea de que la clasificación de “piratería” se debe a la historiografía occidental y de que se trata, pues, de un concepto occidental (Salim, 151; Al-Fāsī, 77; Lirola, 97). Los investigadores que han estudiado “la piratería árabe-islámica” están de acuerdo en que la cuestión apenas aparece en las fuentes árabes y que, debido a ello, el tema se ha tratado desde el punto de vista de las víctimas de esos ataques que sí recogen en sus textos los estragos producidos por los barcos musulmanes (Guichard, 73; Lirola, 92; Picard, 134; Pryor, 135).

Es importante, pues, tomar como punto de partida lo relativo de los conceptos “pirata” y “corsario,” junto a las matizaciones que plantea el mismo estatuto de la piratería árabe-islámica entre los propios investigadores.

### Aspecto terminológico

Desde el punto de vista terminológico, el término árabe *qarṣāna*, ‘piratería, corso,’ es un préstamo que toma el árabe del italiano, tal vez a través del turco, pero que no se utiliza nunca en las fuentes históricas árabe-islámicas clásicas. Sí se encuentra en *Los documentos árabes diplomáticos del archivo de la Corona de Aragón del siglo XIV* (Alarcón y Santón & R. García de Linares, 121, 129, 267-268) y es el que se usa en época moderna y contemporánea para denominar tanto el corso como la piratería. Por eso, algunos autores árabes contemporáneos, al definir el término, señalan la imprecisión producida por su doble sentido, aunque para aludir a la piratería, en ocasiones, emplean *luṣūṣ al-baḥr*, literalmente ‘ladrones del mar,’ o *luṣūṣiyya* ‘latrocinio’ (Al-Ṣāliḥ, 17-21; Al-Fāsī, 77; Al-Tāzī, 53-55).

Por su parte, en las fuentes históricas clásicas, encontramos, sobre todo, los términos *ḡazw/ḡazwa* y *ḡuzāt* (*al-baḥr*) como también *muḡāwir*, *muḡāmir* y *baḥriyyūn*, de los que trataremos a continuación. La raíz *ḡazā-yaḡzū* significa ‘emprender una campaña, lanzar una incursión contra; atacar, invadir; conquistar.’ *Ḡazū* se traduce tanto por ‘expedición militar’ como por ‘ataque corsario,’ según el contexto. El que realiza esta acción, el *ḡāzī* aparece en los diccionarios como “el que emprende una expedición militar, una incursión o campaña. Conquistador, invasor” (Corriente, 555; Kazimirski, II: 465).

M. A. Manzano explica el término *ḡāzī*, plural *ḡuzāt*, desde una perspectiva diacrónica diciendo que, originariamente, no contenía en sí mismo ningún matiz religioso pero que pronto *ḡazwa* o *maḡāzī* empezaron a utilizarse para designar las expediciones del Profeta contra sus enemigos y que “parece probado que en los primeros tiempos del islam, se designó bajo esta voz a todos aquellos hombres que tomaran parte activa en un ataque o *ḡazwa*, dirigida contra los no creyentes” (322). Añade que pronto pasó a ser un título

honorífico reservado a los que se hubieran distinguido de manera especial en estos ataques y llegó en Oriente a formar parte de la onomástica real de ciertos soberanos musulmanes, por ejemplo, los primeros sultanes otomanos. Igualmente, en Occidente, ya a principios del siglo XI, comenzó a designar el término al conjunto de soldados que, originarios del norte de África, y más concretamente del Magreb occidental, vinieron a la Península para hacer el *ḡihād* y entre los benimerines se convirtió en un cargo militar con un importante peso político en el sultanato de Granada (Manzano, 322). Como se advierte, la denominación de *ḡuzāt* o *ḡuzāt al-baḥr* no tiene ningún matiz peyorativo, como si lo tiene el de “piratas,” sino todo lo contrario.

Respecto a los otros términos, *muḡāwir* también designa al que hace frecuentes ataques, incursiones o algaras (correrías depredatorias en territorio enemigo). *Muḡāwir* denomina al aventurero, al que se lanza a los peligros y *baḥriyyūn* s el vocablo neutro para hablar de los marineros.

En lo que se refiere a las embarcaciones, Ibn Baṭṭūṭa contrapone las ‘naves de guerra’ *ḥarbī*, a las ‘mercantes’ *saḥarī*. Al-Idrīsī y al-Ḥimyarī recurren a construcciones verbales ‘barcos para viajar y combatir’ *marākib tusāfiru wa-taḡzū*. En la crónica anónima *Dīkr bilād al-Andalus* se le añade el adjetivo de *al-ḡazwāniyya* al hablar de una nave, o también se encuentra *ḥarbiyya*. Ibn al-Ḥaṭīb habla de ‘embarcaciones de combate’ *ḡazwī*. Al-‘Uḍrī menciona las ‘naves de guerra’ *marākib al-ḥarbiyya*, y al-Ḥimyarī los ‘barcos mercantes’ *marākib al-tuḡḡār* (*apud*. Picard, 65; Lirola, 308-312). Es decir, las fuentes árabes clásicas sólo les atribuyen dos funciones, la guerra y el comercio y “la función pirática” forma parte de las dos anteriores, vista desde la óptica del “Otro.”

#### Aspecto ideológico

Como es bien sabido, por otro lado, tampoco están claramente delimitados los conceptos de piratería y corso, e incluso, se confunden con campañas organizadas por el poder, como señalan diversos investigadores. J. Lirola considera que “la línea divisoria entre corso y piratería no queda clara en muchas ocasiones” (218), Ch. E. Dufourcq apunta que en el vocabulario de finales de la Edad Media “les mots cours et piraterie son synonymes” (211) y J. Hinojosa considera que “piratas y corsarios se confunden” ya que la definición que les distingue de hecho se perdía con la práctica del “corso ilegal” (98, 101). Por su parte, C. Picard se refiere a “la ambigüedad en el estatuto del simple marino” y argumenta que no se puede considerar algo distinto a un acto de piratería la *razzia* ordenada por el poder o la expedición asimilada a una ofensiva guerrera. Igualmente –añade– podemos considerar el mismo navío como pirata a la ida y comercial a la vuelta, cuando vende las mercancías (132, 133). También J. H. Pryor apunta que no existe una clara distinción entre un pacífico comerciante y un pirata, por un lado, y un hombre de guerra y un corsario, por otro (154).

Otra cuestión que algunos autores consideran que delimita la definición de “piratas” y “corsarios” es la de la falta de legalidad en las acciones de los primeros y la legalidad en la de los segundos, aunque a estas consideraciones se añade la labor de los capitanes y almirantes de los ejércitos oficiales (Backman, 271, 272). Por poner un ejemplo, E. Molina se refiere al almirante almorávide Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Maymūn, citando a al-Ruṣatī, y define su actividad tanto de “guerra de corso” como de “ejercicio de piratería” (578, 579). E, igualmente, el almirante de la flota omeya califal, Ibn Rumāhis, capturó “en alta mar a una embarcación con numerosos judíos que serían vendidos como esclavos,” hecho que no debe causar extrañeza porque la sociedad islámica, al igual que la cristiana, aceptaba la esclavitud, con lo cual el almirante no actuaba fuera de la “legalidad” (Lirola, 218). Lo mismo opina C. Picard para quien “la *razzia* de seres humanos formaba parte de las costumbres y tenía un cuadro jurídico

reconocido” (133). Respecto a la historia de al-Andalus, la mayoría de los investigadores comparten la idea de que “los periodos de razzias más intensos fueron aquellos en los que el gobierno central, debilitado, dejó la iniciativa a las fuerzas locales que aprovechaban para enriquecerse con el comercio o la razzia utilizando las infraestructuras y los barcos existentes (Picard, 134; Molina, 562-564; Lirola, 140; Guichard, 83; Hinojosa, 23-24; Bresc, 175).

Las fuentes clásicas recogen otra apreciación que vendría a coincidir con la concepción más extendida de pirata, ya que define al que no se somete al poder establecido, al rebelde. Es el que es menospreciado en los relatos históricos, más que por lo que hacía, porque lo hacía sin el beneplácito oficial. Podemos citar, por ejemplo, el texto del *Kitāb al-Rawḍ al-Mi‘tār*, del ya mencionado geógrafo al-Ḥimyarī que trata sobre Pechina-Almería, en el que dice cómo, en un momento de revuelta política en al-Andalus, “un grupo de chusma (*awbāš*) de al-Andalus acondicionó unos barcos con los que acudía a las costas desprotegidas y transportaba a la gente a todas partes. Son los llamados marineros (*bahriyyūn*)” (ed. ‘Abbās, 80). Y también es significativo el caso del gobernador de la ciudad de Tavira, en el Algarve, que se dedicaba a atacar a cristianos y musulmanes y del que el cronista de los almohades, Ibn Ṣāhib al-Ṣalā dice:

El traidor sublevado [reunía] en su interior maleantes de toda clase [...], aventureros pródigos y ladrones, para perturbar y rebelarse y hacer daños a los musulmanes por tierra y por mar en todas las regiones, y era una preocupación para la gente de allende el Estrecho y de al-Andalus el saqueo de los bienes de los viajeros y de los comerciantes en tierras y mares (ed. 367-368; trad. 134).

Un ejemplo similar, pero en tierra, se encuentra en la *Crónica de ‘Arīb* referido al primer califa andalusí:

Al-Nāṣir se entregó, no obstante, a la tarea de controlar todos sus dominios y a proteger a los musulmanes de los daños de los rebeldes y renegados. Pues éstos, pese al hambre existente, seguían dirigiendo algaras contra sus vecinos y sorprendían a las pacíficas caravanas de musulmanes que pasaban por su zona, así como a los que iban en busca de comida o transportaban víveres (trad. 139, 140).

Respecto a las obras jurídicas, S. al-Ṣāliḥ piensa que la piratería no ha tenido una jurisprudencia legal *-fiqh qanūnī-* que delimitara su contenido o tratara sus consecuencias porque los alfaquíes la incluían en los capítulos dedicados al bandolerismo *-qaṭa‘a al-ṭarīq-*, la rebelión contra la autoridad *-baḡy-* y la subversión *-ifsād-* (20).

Por otro lado, los mismos investigadores no comparten un único criterio sobre el tema de la legalidad o ilegalidad y, sobre todo, según del lado en el que uno se encuentre, las interpretaciones son diametralmente opuestas. Un ejemplo claro de ello lo tenemos en torno a la isla de Sicilia y su conquista por parte de la dinastía aglabí en el siglo IX. Según la interpretación musulmana, clásica y moderna, los aglabíes son informados de la cantidad de musulmanes que se encontraban prisioneros en Sicilia, pese al pacto que existía entre aglabíes y cristianos de la isla. Por ello, el emir Ziyāda Allāh I convoca a la asamblea de notables y alfaquíes de Qayrawān para plantear la cuestión y considerando que el pacto se había roto, deciden atacar la isla. Para M. Ṭalbī, estudioso del emirato aglabí, los motivos esencialmente políticos para la conquista de la isla se vieron respaldados por consideraciones estrictamente jurídicas (411-413). Por su parte, el historiador Aḥmad Tawfiq al-Madanī, en su libro sobre los musulmanes en Sicilia, considera que la causa principal de la conquista de la isla por los aglabíes fue intentar interrumpir el curso bizantino que había tomado Sicilia como una de sus sedes y desde donde realizaban ataques de vez en cuando al norte de África, ocasionando toda una serie de destrozos y haciendo prisioneros que vendían como esclavos. Así considera que el

detonante que produjo el ataque fue el gran número de cautivos musulmanes que había en la isla (1968, 60-62). Sin embargo, Hélène Ahrweiler, en su libro sobre Bizancio, califica la etapa que comienza con la conquista de Sicilia por los aglabíes a partir del año 212 H./827 J.C. como “seconde période de piraterie árabe,” cuando, los aglabíes, al ser vasallos de los abasíes, se encontraban en guerra con el estado rival de los bizantinos, y se trataría de un acto de guerra “legítimo” (Lirola, 110).

Lo cierto es que desde la historiografía occidental se ha producido una reconsideración de la imagen del pirata musulmán. Vassilios Christides, en su obra sobre la conquista de Creta por los árabes en el siglo IX, critica los conceptos erróneos y prejuicios frecuentes que se han dado en este campo desde el ámbito occidental y pone en entredicho el carácter de “piratas” del asentamiento musulmán de Creta, apoyándose en el desarrollo económico y cultural que vivió la isla con los musulmanes (81). Asimismo considera que hay que analizar el fenómeno como algo más que meros ataques de rapiña (157), es decir, estudiarlo desde la propia óptica árabe-islámica, es decir, inserto en el discurso cronístico del ataque al enemigo de la religión. De la misma opinión es J. H. Pryor en su libro sobre la historia marítima del Mediterráneo:

It is important to remember that the operations of the Muslim corsairs in this period [s. IX, X] amounted to more than just piracy. The corsairs were *ghazis*. Their *ghazw* was a form of *jihād*, perhaps the preeminent form, designed and intended to advance the frontiers of the Muslim world, the *dār al-islām*, into the world of war, the *dār al-ḥarb*. Their operations were officially sanctioned and were as conscious and identifiable an attempt to acquire control over space, both land and sea, as the more familiar and recognizable invasions by armies and fleets (105).

#### Esclavos y cautivos en el universo islámico

Con respecto a lo que indicáis de que se ponga en libertad a todos los cautivos de nuestras tierras, no hay posibilidad de llevarlo a cabo, como tampoco la habría si nosotros os pidiéramos que libertarais a los cautivos musulmanes que hay en vuestro país, pues habéis de saber que en el nuestro están todos los trabajos a cargo de los cautivos, la mayor parte de los cuales son artesanos de diferentes oficios. Si pidierais la libertad de cinco o seis, que es de los que únicamente podría prescindirse en las actuales circunstancias, accederíamos a vuestra petición y satisfaceríamos vuestros deseos; pero la libertad de todos es una cosa muy difícil, porque quedarían despoblados los lugares y se paralizaría el necesario funcionamiento de los distintos oficios. [Carta 91, de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Mūsā Ibn ‘Uṭmān de Tremecén a Jaime II de Aragón] (Alarcón & García de Linares, 184, 185).

Sin dejar de lado la obvia exageración que expresa este texto del señor de Tremecén al rey de Aragón, tras la petición del segundo de la liberación de cautivos, es un hecho que la vida de los cautivos a uno y otro lado del Mediterráneo constituyó un fenómeno clave y representativo de las relaciones islamo-cristianas a lo largo de un extenso periodo de tiempo y que, si bien no podemos hablar de relaciones culturales, sí lo podemos hacer de relaciones inter confesionales de diversa índole que conformaron, especialmente, en el Magreb, un factor relevante en distintos campos como la construcción, las artes y oficios, el ejército y las guardias personales.

La cuestión en la que todos los investigadores parecen estar de acuerdo es en el objetivo principal de la actividad pirático-corsaria, el comercio de esclavos. Como hemos visto, el comercio es un factor esencial en la consideración del “pirata”-“corsario” y

contribuye a desdibujar sus contornos ya que las actividades comerciales, militares y pirático-corsarias se confundían. Sin embargo, este objetivo fundamental no es, ni mucho menos, un comercio exclusivo del pirata o corsario. Es decir, el saqueo y su finalidad primera, la consecución de botín –especialmente esclavos- como método de ataque, lo que Luis Molina llama la lógica militar de pillaje, es la misma de las algaras militares terrestres musulmanas. Los verbos tan recurrentes *nahaba* ‘pillar, saquear,’ *ganama* ‘despojar, llevarse como botín’ y *sabā* ‘cautivar, hacer prisionero,’ son comunes a ambos tipos de ataques porque, de hecho, no difieren más que en el medio, la tierra firme o la costa y el mar. Pero esta “lógica militar de pillaje” no era practicada únicamente por destacamentos más o menos independientes o grupos incontrolados que vivían en la frontera, sino también por los ejércitos comandados por generales a las órdenes de emires y califas. Es decir, esta lógica abarca tanto las campañas de Almanzor en el siglo X a territorio cristiano, de las que siempre se dice que regresó con cautivos y botín, como, por ejemplo, las acciones de Muğāhid, señor de la Taifa de Denia, desde donde la flota partía para el combate –*al-ğazw*- o las incursiones de los benimerines en las fronteras de Granada contra fortalezas o torres cristianas en el siglo XIII. En las crónicas, como indicamos, todas las campañas dirigidas por el poder son también *ğazawāt* o ‘expediciones militares,’ el mismo término que en el ámbito naval se traduce por ‘ataque corsario.’ Es decir, todas estas acciones se enmarcan dentro del discurso del *ğihād* y la descripción y el vocabulario de un ataque marítimo no difiere en absoluto del que utilizan las mismas fuentes históricas al relatar cualquier ataque terrestre.

De hecho, existe toda una tradición sobre la primacía del *ğihād* en el mar frente al *ğihād* en tierra. A pesar de que las actividades marítimas musulmanas son posteriores, se atribuye a Mahoma una serie de hadices o dichos proféticos relativos a las ventajas que tiene para el *muğāhid*, o combatiente por la fe, enfrentarse al enemigo en un barco en el mar en lugar de hacerlo en tierra firme. Es de suponer que todos estos dichos surgieron para animar a muchos hombres ante la sensación de peligro añadido que entrañaba entonces el subirse en un barco y combatir en alta mar. El jurista y tradicionalista *hanbalī* Ibn Qudāma al-Maqdisī (s. XII-XIII), en su obra de jurisprudencia islámica *Al-Muğnī* opina que: “el combate en el mar es mejor que el combate en tierra, porque el mar es más peligroso ya que aúna el peligro del enemigo y el de morir ahogado, y, además, no se puede huir de forma individual.” Otras sentencias similares atribuidas a Mahoma y recogidas por juristas con diversas variantes, juntas o separadas, tienen en cuenta esa dificultad añadida: “Un combate en el mar es preferible a diez en tierra,” y “quien surca el mar es como si surcara todos los ríos” o “un día [combatiendo] en el mar es mejor que un mes en tierra y un mes en el mar es mejor que un año en tierra.” Y, respecto a los que mueren luchando en el mar se dice: “El que se marea en el mar y vomita tendrá la recompensa de un mártir y el que muera ahogado la recompensa de dos mártires,” similar en su primera parte a “el que se marea en el mar es como el que se tiñe de su sangre en tierra.” Otros hacen hincapié en que el combatiente marítimo tiene el favor divino por encima de cualquier *muğāhid* que combata en tierra firme, al igual que cualquier combatiente en tierra firme está por encima de aquel que no va a la guerra y se queda con su familia y bienes: “Los mejores combatientes ante Dios son aquellos sobre los que se han volcado sus barcos.” Y, por último, “el combatiente en el mar, desde el momento en el que pone un pie en el barco deja sus pecados atrás y [se queda] como su madre lo parió.” Al mártir se le perdonan todos sus pecados, excepto sus deudas mientras que si ha muerto en el mar, también se le perdonan sus deudas (Al-Yūsuf).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El autor del artículo recoge citas de distintos juristas y recopiladores de hadices, como –además del ya citado-, la famosa obra del imam al-Mundirī (s. VI-VII), egipcio de origen damasceno, *Al-Targīb wa-l-*

Entre la multitud de textos que se refieren a las actividades marítimas de los musulmanes, hay dos que cabría destacar porque se ha considerado que describen la técnica del corso musulmán. Pertenecen a dos autores del siglo XIV y ambos son bastante similares. Uno es de Ibn Faḍl al-‘Umarī (700-749 H./1301-1349 J.C.), secretario de renombre del gobierno mameluco en Egipto, en su obra *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, y versa sobre la región marítima de Almería:

En la región marítima, existe una flota de barcos preparados para combatir –*li-l-ḡazw*– en el mar Mediterráneo. La tripulación se compone de arqueros y guerreros de élite –*muḡāwirīn*– y de curtidos capitanes. Se dedican a combatir al enemigo –*muqātilūn al-‘adūw*– en el mar y suelen conseguir la victoria. Lanzan sus ataques en la costa de los territorios cristianos o cerca de la costa; cogen a sus habitantes, hombres y mujeres, y los conducen a territorio musulmán donde los exhiben y los llevan hasta Granada. Allí el sultán elige los que quiere y regala o vende el resto (ed. III, 107, trad. 237).

Algo más adelante añade que “en las atarazanas de Almería se construían barcos de guerra para combatir al enemigo.”

El otro texto es el *Kitāb al-‘Ibār* de Ibn Ḥaldūn (1332-1406) y se refiere a Bugía, emplazamiento en la costa argelina:

Un gran número de musulmanes, habitantes del litoral de Ifrīqiyya, atacan –*li-l-ḡazw*– sus territorios (los de los cristianos). La gente de Bugía se dedica a ello desde hace treinta años. Se reúnen en grupos de combatientes en una razia marítima –*ṭā’ifa min ḡuzāt al-baḥr*–, construyen una flota y eligen para que embarquen a hombres de una intrepidez a toda prueba. Se dirigen hacia las costas y las islas de los francos, les pillan por sorpresa y se llevan todo lo que cae en sus manos. También abordan las naves de los infieles que encuentran a su paso y suelen salir vencedores. Vuelven cargados de botín y cautivos, de modo que el litoral de las fronteras occidentales de Bugía están llenas de prisioneros (ed. VI, 399-400; trad. III, 117).

Los dos pasajes son curiosamente parecidos, teniendo en cuenta además que las grafías de Bugía y Pechina –antiguo emplazamiento de Almería– solo difieren en árabe en una letra – *بجاية* y *بجانة* – respectivamente.

La dinámica de enfrentamiento que reflejan tantos siglos de piratería y corso en el Mediterráneo es muy similar a la historia de al-Andalus y de otros lugares de frontera. Se caracteriza por un gran número de campañas o algaras de castigo en territorio enemigo, cabalgadas, escaramuzas y correrías cuyo principal fin era arrasarse, quemar cultivos y hacerse con un botín lo más copioso posible de bienes, ganados y, sobre todo, cautivos. La similitud entre una y otra actividad también la advierte E. Sola refiriéndose a territorio oranés cuando dice que “Las antiguas cabalgadas de las guerras fronterizas granadinas comenzaban a convertirse en la actividad principal de la nueva frontera en Berbería, tan parecidas –por su busca de botín y castigo inmediato– a la actividad corsaria (165, 54, 5). Este tipo de ataque tenía un claro carácter económico-comercial que se refleja alguna vez en los textos en las alusiones a la fluctuación del valor de los esclavos en los mercados debido a su excedente.

---

*tarhīb min al-ḥadīṭ al-šarīf*, el compilador de hadices al-Ṭabarānī (s. IX-X), Ibn Nuḥās, autor sirio del siglo XII en su obra *Mašāri‘a al-ašwāq ilā mašāri‘a al-‘aššāq*, o el cadí y ministro granadino Ibn al-Azraq (s. XIV) en *Badā‘i‘ al-silk fī ṭabā‘i‘ al-milk*. Son solo una muestra de la ingente bibliografía sobre hadices. F. Maíllo recoge un dato interesante que saca de Ibn Rušd, abuelo de Averroes, “El musulmán es libre de escoger el género de muerte que prefiera (v. gr. precipitarse en el mar para no morir abrasado en una nave incendiada), y aquel que (viéndose vencido) espera evitar la muerte y prolongar su vida con la huida, debe hacerlo” (Maíllo, 39).

Creo que la cuestión de la captura, compra y venta de esclavos en al-Andalus, su comercio y la adaptación del esclavo o cautivo a la nueva sociedad por medio de la conversión, en algunos casos, fue más significativa de lo que se ha considerado, y que esa dinámica, que en el periodo andalusí era tanto terrestre como marítima, fue cñéndose, con el avance de la reconquista cristiana, al espacio costero-marítimo sin tener, en principio, características distintas a las del complejo entramado de las relaciones islamo-cristianas de la Edad Media.

Por otro lado, la cuestión de los cautivos guarda una dimensión mucho más compleja que la de su mero valor en el mercado, y es su carácter simbólico para la salvaguarda de los valores del mundo árabe-islámico y cristiano respectivamente, como veremos.

#### El rescate de cautivos en el mundo islámico

El Corán se refiere en algunos pasajes al tema de los cautivos o esclavos. En lo que toca a los cautivos del enemigo en manos musulmanas, el libro sagrado admite únicamente la guerra como fuente para conseguir esclavos. Raoudha Guemara, en su estudio sobre la liberación y el rescate de cautivos desde una perspectiva islámica, considera que el proceso de institucionalización de la esclavitud se percibe en el Corán a través de tres aleyas con una clara evolución (335). En la sura 8, aleya 67, en referencia a la batalla de Badr, se niega la posibilidad de hacer cautivos, es mejor matar a los infieles, deduce la autora. En la sura 33, aleya 26, se menciona un ataque contra judíos en Medina y dice el Corán: “A unos matasteis, a otros les hicisteis cautivos.” En este caso ya no solo se extermina al enemigo. En el tercer caso -47/4-, se habla de la opción de la liberación, de gracia o mediante rescate, de los infieles sometidos. La guerra ya no es entonces solamente un ajuste de cuentas, una venganza o una ocasión para golpear duramente, sino una estrategia política y diplomática, ya que existen unas relaciones con el enemigo tras la batalla.

Respecto al rescate o liberación de los cautivos propios, en la sura 9 aleya 60 se explica que uno de los destinos de las obras de caridad es la liberación de los esclavos (o cautivos):

Las limosnas son sólo para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquellos cuya voluntad hay que captar, los cautivos (*al-riqāb*), los insolventes, la causa de Alá y el viajero.

Según R. Guemara esto significa que el rescate de los cautivos y la liberación de los esclavos es una obligación del Estado. Es decir, que el Corán destina específicamente parte de los recursos obtenidos a través de la *ṣadāqa* –las limosnas o los dones ofrecidos por caridad- a ese fin. Esta limosna pasa a ser en el islam tradicional una especie de impuesto que se emplea en obras de interés público, al arbitrio del soberano (Epalza, 246).

Sin embargo, la manumisión de un esclavo o el rescate de un cautivo no es una tarea exclusiva del gobernante sino que se convierte en un fin noble y un objetivo característico de los fieles que buscan el perdón de Dios. Es un acto gratuito que se hace para implorar el perdón y acercarse a Dios (Guemara, 338). Se trata pues de una búsqueda personal y de un acto privado que no requiere ni una organización política ni una institución religiosa. Revela el carácter directo de las relaciones entre los creyentes y Dios, sin intermediarios. Esta distinta concepción del tratamiento de los cautivos ha llevado a que desde el lado cristiano se considere la falta de interés del musulmán por sus cautivos frente a toda la organización redentora cristiana. Esta opinión la refleja, ya en el siglo XVI, Antonio de Sosa –compañero de cautiverio de Miguel de Cervantes en Argel-, en su obra *Topografía e Historia general de Argel* cuando dice que:

Entre ellos no se usa casar huérfanas, ni redimir cautivos, ni visitar enfermos, ni dar de comer a los encarcelados, ni favoreces las viudas, ni criar niños huérfanos, obras todas de piedad y que tanto usan los cristianos y cáusalo todo su inmensa avaricia (173).<sup>2</sup>

Sin embargo, nada más lejos de la verdad, como recogen las fuentes tanto clásicas como modernas. Las crónicas que tratan sobre al-Andalus, sobre todo las más tardías, plasman este interés del gobernante musulmán por el bienestar general de sus súbditos y por redimir a los que han caído en manos del enemigo. Por ejemplo, la ya citada crónica anónima del siglo XIV, *Dikr bilād al-Andalus* menciona las virtudes del califa al-Ḥakam (961-976) diciendo que:

Cuando hubo finalizado la jura se preocupó por consolidar su poder y mejorar la condición de sus súbditos con medidas benefactoras: redujo los impuestos, abrió las cárceles, se comportó clementemente, entregó cien mil dinares en concepto de limosna, liberó a los musulmanes cautivos, pagó las deudas de la gente, se portó con justicia con sus súbditos y pacificó las fronteras (ed. 170, trad. 180).

También, en el apartado referido al gobierno de Hišām (788-796), segundo emir omeya, apunta que:

Se preocupaba por realizar expediciones militares *–wa-kāna kaṭīr al-ġazw–* para que las fronteras estuvieran seguras y sus súbditos protegidos. Se dice que en sus días un hombre dejó al morir en testamento una suma para rescatar a los cautivos *–yaftakk bi-hi asrā–* que estuviesen en tierras de cristianos, pero al buscarlos no se halló ni uno sólo, por lo que decidió que ese dinero se empleara para rescatar otros cautivos. Esto era debido a que Hišām velaba por el buen orden de las fronteras y se apresuraba a rescatar a los musulmanes que caían presos [...] En sus días se alcanzaron tales victorias sobre el enemigo cristiano que por más que se buscara un cautivo para rescatar en territorio enemigo *–bilād al-rūm–*, no se hallaba uno sólo, pues se abstendían de atacar el país de los musulmanes por temor (ed. 121, 122, trad. 129, 130).

El tema de que un buen dirigente de la comunidad musulmana es aquel que no tiene ni un solo súbdito en manos del enemigo, se convierte en un tópico narrativo (*Dikr* ed. 129, 130; trad. 137-138; Al-Maqqarī, 262-3).

Frente a las motivaciones del jefe político y religioso, el musulmán medio encontraba en la redención de cautivos un motivo para reforzar sus sentimientos religiosos y su pertenencia a la comunidad de creyentes. Ibn Ġubayr (540-614 H./1145-1217) se refiere en su *Rihla* o viaje a los jóvenes esclavos del rey cristiano de Sicilia, Guillermo II, que seguían siendo musulmanes en secreto, como quedaba patente en que:

No hay entre ellos quien no ayune los meses [prescritos] por espontánea obediencia y deseo de recompensa, que no de limosna para acercarse [...] a Dios, que no redima cautivos, que no los crie si son niños *–wa-iftakk al-asrā wa-yurabbi*

<sup>2</sup> Juan de Pineda recoge lo siguiente sobre el rey Fernando III: “En la redención o rescate de cautivos (gran obra de misericordia) fue excelente y único príncipe y a quien se le debe el nombre de Redentor de ellos, no con menos derecho ni méritos de los que adquirió por otras heroicas virtudes [...] No solamente nuestra religión, que por oficio está obligada a rescatar cristianos cautivos y a hacer fiesta y alegrías por su rescate, mas también toda España, y aun todo el mundo, hacía regocijos, por las ilustres victorias y excelentes hazañas del rey Fernando de Castilla el cual rescató y sacó del poder de los bárbaros berberiscos y de la tiranía de los moros sarracenos, infinita muchedumbre de cristianos cautivos, mediante sus gloriosas victorias [...] En premio a haber rescatado tantos cautivos fieles, de la miserable esclavitud de los bárbaros, le hizo Dios una gloriosa correspondencia, trayendo a su poder infinitos moros cautivos, que dice el M.S. antiguo de las antigüedades que de una presa que hizo su gente, le cupieron al rey de su parte tres mil cautivos” (Pineda, 127, 128).

*al-aṣāğir min-hum*– que no los case, que no los beneficie y que no haga el bien tanto como pueda (Ibn Ğubayr, ed. 155, trad. 379).

En seguida vuelve a insistir en que “en lo que concierne a la redención de cautivos, son actos meritorios junto a Dios.” Más adelante, habla de un cadí de Sicilia del que:

Se nos dijo además que era persona de costumbres piadosas, procurador del bien, amado de su gente, abundante en obra con vistas a la otra vida [que iban] desde el rescate de cautivos –*iftikāk al-asrā*–, la distribución de limosnas a los extranjeros y peregrinos aislados, hasta copiosas larguezas y meritorias generosidades (Ibn Ğubayr, ed. 146, trad. 395-6).

Como hemos apuntado anteriormente, dentro del ámbito marítimo, encontramos las mismas constantes, tratándose simplemente de dos tipos de frontera, terrestre y marítima. Tenemos un ejemplo en la obra del mallorquín converso al islam Fray Anselm Turmeda o ‘Abdallāh al-Tarğumān (ca. 1355-1424). En su famosa obra de polémica anticristiana, la *Tuḥfa al-adīb fī-l-radd ‘alā ahl al-ṣalīb*, dedica un apartado a algunos aspectos de la biografía de su soberano y protector, el emir de Túnez Abū Fāris ‘Abd al-Azīz. Después de alabar su equidad, desprendimiento y benevolencia, añade que

también hay que mencionar su preocupación por los cautivos musulmanes que estaban en poder del enemigo de la religión. En esto llegó a superar todo lo que se había hecho anteriormente. Dedicó a este fin muchas fundaciones [...] Reservó el Príncipe de los Creyentes los impuestos y todo lo que se obtenía de las importaciones y exportaciones de la ciudad de Túnez para destinarlos al rescate de los prisioneros –*li-fidā al-asārā*– después de su muerte. Durante su vida el rescate de todos los prisioneros que eran traídos al puerto de Túnez se hacía obligatoriamente con dinero del Tesoro Público. Yo estaba presente muchas veces cuando encargaba con insistencia a los comerciantes cristianos de todos los países que le trajeran todos los prisioneros musulmanes que pudieran. Por cada joven había fijado el precio de sesenta a setenta dinares y por cada viejo y hombre maduro de cuarenta a cincuenta. Era yo el que hacía de traductor entre él y los cristianos en estos asuntos. Al poco tiempo de haber encargado esto a los cristianos, empezaron a llegar los comerciantes con un gran número de prisioneros. Él los rescató a todos con el dinero del Tesoro y sigue haciéndolo hasta la fecha –Dios le conceda generosamente su recompensa. (Epalza, 250).

También se refiere específicamente Ibn Ğubayr a los cautivos magrebíes que había en el territorio sirio-franco. Considera una gran obra la liberación de cautivos ‘occidentales’ *al-mağāriba*, en consideración a lo lejos que están de sus tierras y de sus familias. “Entre los musulmanes los soberanos de las gentes de estas regiones, y entre las mujeres las princesas y las gentes desahogadas y ricas gastan sus bienes en esta vía (trad. 469-471).

También el cronista Ibn Marzūq, en el siglo XIV, recoge en su obra el *Musnad* que el sultán de los Benimerines, Abū l-Ḥasan “empezó su reinado liberando a los presos y rescatando a los cautivos [...] Dispuso abundante dinero para rescatar a los cautivos de todas las tierras cristianas” (trad. 103, 104).

En todos los casos se alaba al gobernante que se preocupa de sus súbditos y que hace un buen uso del Erario Público con el mismo fin. El *ğihād* y el cuidado de las fronteras frente al enemigo forman parte de la misma esfera de acción del dirigente ejemplar.

#### Canje de cautivos y diplomacia árabe-islámica

Muy relacionado con este punto se encuentra el del canje de cautivos entre los representantes de los dos mundos. Este aspecto de contacto islamo-cristiano jugó un

importante papel, si tenemos en cuenta que la dimensión emblemática del cautivo de guerra de tierra o de mar se utilizó hasta finales del siglo XVII como baza político-diplomática en las relaciones de las dos orillas del Mediterráneo.

Un ejemplo se encuentra en el relato cronístico sobre la descripción del palacio del califa abasí al-Muqtadir bi-llāh (908-932) con ocasión de la llegada a Bagdad de unos embajadores bizantinos:

Días famosos fueron los de la embajada del rey de Bizancio [Constantino II] a al-Muqtadir bi-l-lāhi en el año 305 (917) para pedir el rescate de prisioneros y negociar una tregua [...] Ellos expusieron que su misión era conseguir el rescate de prisioneros. El califa contestó que accedía a ello por misericordia hacia los musulmanes que deseaban también rescatar a los suyos, por reverencia a Alá y alivio de sus súbditos, y que estaba muy contento de la presencia de los embajadores (Rubiera, 69-74).

Otro caso similar, en el ámbito andalusí, ocurrió en tiempos del califa al-Hakam II, con la llegada a Córdoba de Bon Filio, embajador de Borrell, señor de Barcelona. Según recoge el gran historiador Ibn Ḥayyān, dicho embajador le dio a conocer al califa, en nombre de su señor:

Sus sentimientos de perfecta obediencia y vasallaje, así como sus deseos de conciliarse su gracia y atraérselo, mediante el regalo de treinta cautivos musulmanes, entre varones y hembras, que había reunido en su capital y en las fronteras de su territorio, sabedor de que este presente sería el más grato y caro para el Príncipe de los Creyentes y que se vería recompensado por él (Ibn Ḥayyān, ed. 21, trad. 44).

Pero, sin lugar a duda, el monarca musulmán más reconocido como redentor de cautivos en Europa es Sayiddī Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, que gobernó Marruecos del 1757 al 1790. La historiografía marroquí le atribuye el mérito de haber luchado contra la piratería y el corso en el Mediterráneo, haciendo uso de unas dotes diplomáticas que le condujeron a firmar varios tratados con distintas naciones europeas e, igualmente, de haber llevado a cabo una campaña antiesclavista en la que intentaba la abolición total de la ‘esclavitud’ *istirqāq*.

Respecto al primer punto, a partir del año 1765 lanzó su gran campaña a favor del canje de cautivos con las potencias cristianas más próximas a su país. En los años 1765 y 1767 escribió cartas a Carlos III de España para proponerle un intercambio de prisioneros: “En nuestra religión –le explicaba– no nos es lícito abandonar a los cautivos o desentendernos de ellos y tal vez a vosotros os suceda lo mismo” (Lourido, 129; Arribas Palau 1981, 148). Sus gestiones del año 1765 no tuvieron éxito y volvió a intentarlo dos años después. En 1768 se efectuó el canje. Más tarde, entre los años 1781 y 1789 envió a sus ministros a distintos lugares de Europa para que trataran de conseguir el rescate de otros prisioneros, por ejemplo a Malta (Arribas Palau 1969; 1984). Su interés no se limitaba a los marroquíes sino que puso un gran empeño en rescatar a cualquier cautivo musulmán, especialmente argelinos. En 1780, el embajador marroquí, Muḥammad Ibn ‘Uṭmān, obtuvo la liberación de 130 cautivos musulmanes no marroquíes, presos en el Alcázar de Segovia y en Cartagena. En 1787 el soberano marroquí se puso en contacto con el cónsul español para recabar noticias sobre los esclavos argelinos que quedaban en España. Quería liberarlos para mandarlos a sus tierras. De manera similar a lo que cuenta Anselm Turmeda del monarca hafsí en Túnez, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh hizo saber el año 1786 a los comerciantes europeos establecidos en Mogador que el comerciante que llevase a aquel puerto esclavos musulmanes podía embarcar 200 fanegas de trigo gratis por cada uno.

R. Lourido en sus estudios sobre Marruecos bajo su gobierno, advierte que esta actitud no estaba únicamente motivada por la compasión sino también por miras políticas relacionadas con los gobiernos de los países musulmanes a los que pertenecían los rescatados (142). Como resume este autor, el monarca alawí puso en práctica toda una serie de medidas encaminadas a consolidar a los ojos de los musulmanes –y, especialmente ante la Sublime Puerta– su prestigio religioso y la importancia política de su país. Y cita como ejemplo las reiteradas y riquísimas donaciones hechas a los lugares santos de la Meca y Medina. Dentro de estas medidas, podemos considerar la más importante su papel de redentor de cautivos musulmanes, gesto que tenía como finalidad hacer sentir su presencia moral al poder turco y, sobre todo, desprestigiar a la Regencia de Argel con la que estaba en muy malas relaciones (660, 685). Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, en su papel de jefe político y religioso del islam occidental, supo servirse del discurso islámico clásico como justificación o aval de sus acciones ante las naciones europeas y el mundo árabe-musulmán.<sup>3</sup> Si bien siguió este proceder por sus propios intereses político-estratégicos, al mismo tiempo y sin que ambas posturas estén enfrentadas, lo hizo sabiendo que constituía uno de los valores clásicos de todo buen dirigente en el imaginario árabe-islámico. Abū l-Qāsim al-Zayyānī, historiador de la corte del monarca alawí, asegura en su obra que a la muerte de Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, no quedaba un solo cautivo musulmán en tierras de cristianos, siendo imposible calcular lo invertido por aquél en la redención de estos cautivos, cuyo número evalúa un historiador posterior, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Zaydān, en más de 4000 (Lourido, 168).

#### Lectura nacionalista del curso musulmán moderno

Algunos autores magrebíes han hecho una lectura nacionalista del corso y la piratería musulmana, sobre todo del que se produce a partir del siglo XVI, cuando empieza la presencia turco-otomana en el Mediterráneo central y occidental y comienza el enfrentamiento entre flotas turcas y cristianas (Sola, 100, 101). A. Benabdellāh percibe una evolución en las causas del fenómeno, que pasó de tener un fin meramente lucrativo a convertirse en una especie de reacción nacionalista, es decir política –añade– ante los ataques de tinte colonialista de españoles y portugueses en el norte de África, campaña apoyada por el Papado (39, 41, 42). Otro factor importante de ideologización del corso lo encuentra en la labor de la Inquisición y la expulsión de los musulmanes de España, por lo que considera que los moriscos y renegados estaban muy dispuestos, una vez que se establecieron en las costas magrebíes, a combatir a los enemigos que les habían expulsado de su tierra y a transformar la piratería y el corso en una lucha nacional (39, 43, 47). Una lectura similar la defiende el ya citado historiador y político Aḥmad Tawfīq al-Madanī, autor de origen tunecino pero nacionalizado argelino, que participó activamente en la independencia de Argelia. En 1974 publicó la obra histórica sobre el periodo otomano en Argelia del historiador argelino del siglo XIX, Aḥmad al-Šarīf al-Zahhār. El prólogo de presentación de la obra de al-Zahhār le sirve a al-Madanī para exponer las líneas de su pensamiento político, que también refleja su libro anterior *Guerra de trescientos años entre Argelia y España*. Al-Madanī considera el corso argelino como “una defensa islámica legal contra la vil piratería –*luṣūsiyyat al-baḥr*– a la que se entregaron españoles, portugueses y otros europeos” (1974, 9). Por otro lado, reivindica el papel de los turcos otomanos en Argelia y piensa que el periodo turco fue una fase heroica en la historia de este territorio magrebí debido a la ofensiva que la Europa de las Cruzadas lanzó contra el islam. Añade que los argelinos, ante la falta de líderes, pidieron ayuda contra las

<sup>3</sup> Los capitanes de sus barcos recibían el título de *muḡāhidūn* o “combatientes por la fe,” como aparece en distintos documentos de la época, expedidos por el mismo sultán (Lourido, 74).

agresiones españolas a los dos grandes *muğāhidines* turcos, Aruch y su hermano Jairedín, conocidos en Occidente como los hermanos Barbarroja (1968; 1974). Al-Madanī recupera el discurso del *ğihād* considerando Argel como *balad al-ğihād*, la primera sede de las acciones de la guerra religiosa contra España y a Ḥayr al-Dīn (Jairedín) como *amīr al-ğihād* en suelo argelino. Esta lectura ideológica de las relaciones piráticas y corsarias en el Mediterráneo no es exclusiva de al-Madanī, estudios más actuales utilizan la misma terminología y el mismo discurso.

### Conclusión

Las acciones piráticas o de corso musulmán se consideran, desde el punto de vista islámico, una extensión de las guerras fronterizas entre musulmanes y cristianos bajo el paraguas de la ideología del *ğihād* o guerra santa. Dicho enfrentamiento marítimo tiene los mismos componentes (ideología, discurso, vocabulario y desarrollo) que las batallas, escaramuzas y guerras en cualquier territorio islámico. Por tanto, no existe en el ámbito islámico clásico un discurso religioso, histórico o legal propio de la piratería y el corso.

Al-Andalus, como territorio de frontera, tuvo un importante “tránsito” de cautivos a uno y otro lado del territorio musulmán y cristiano con todas sus consecuencias: cautividad, intercambio de cautivos, compra-venta, adaptación del cautivo a su nuevo entorno y cambio de religión en muchos casos. Este tránsito de cautivos va trasladando su centro al mucho más amplio espacio mediterráneo, sobre todo a partir de los siglos XIII y XIV y, podemos decir que, con ciertas constantes, hasta el siglo XVIII.

Aunque la presencia o protagonismo de piratas y corsarios sea mayor a partir del siglo XVI, fruto del enfrentamiento político e ideológico de las dos grandes potencias del momento (el imperio español y el turco otomano), no obstante, no se produce ningún cambio drástico desde el punto de vista islámico en la consideración del Otro. Sí existe una bipolarización mucho más clara y, por tanto, una mayor ideologización por ambos lados. Algunos autores defienden que antes de esta época, las relaciones entre las dos orillas eran, sobre todo, de tipo económico y comercial y no tanto de enfrentamiento bélico e ideológico. Pero ya desde el mismo siglo VIII y, sobre todo, a partir del siglo XIII, los distintos estados mediterráneos de ambas confesiones registran enfrentamientos navales, ataques de rapiña, tratados para el intercambio de cautivos, etc., como queda recogido en distintos ejemplos cronísticos. En el siglo XIV aparece la primera mención a los corsarios en lengua árabe y se conservan importantes documentos diplomáticos sobre las relaciones económicas y las rupturas de los acuerdos en los distintos reinos y sultanatos. A partir del siglo XVI, el hincapié en un mayor enfrentamiento en el mar parece, en cierto modo, responder más a una lectura nacionalista del siglo XX que a una realidad distinta del momento.

Respecto a la imagen del “Otro,” es curioso como en cada contexto –tanto el islámico como el cristiano–, el rescate de cautivos se concibe como una virtud propia de un gobernante modélico, pero, cada parte considera que el otro no comparte dicha cualidad, sino que es exclusiva de la cultura del que escribe.

**Obras citadas**

- Alarcón, Maximiliano & Ramón García de Linares. *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1940.
- ‘Arīb Ibn Sa‘īd. Reihart Dozy ed. *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne, intitulé al-Bayano l-Mugrib, par Ibn Adharī (de Maroc) et fragments de la Chronique d’Arib (de Cordoue)*. Leiden: E. J. Brill, 1848-1851. Vol. 2.
- . Juan Castilla trad. esp. *La crónica de ‘Arīb sobre al-Andalus*. Granada: Impredisur, 1992.
- Arribas Palau, Mariano. “Rescate de cautivos musulmanes en Malta por Muḥammad ibn ‘Uṭmān.” *Hespéris-Tamuda* 10 (1969): 273-329.
- . “La correspondencia inicial entre Carlos III y el sultán de Marruecos (1765-1767).” *Al-Qanṭara* 2 (1981): 145-165.
- . “El marroquí Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī al-Ḥāfī y sus misiones en Malta (1781-1789).” *Al-Qanṭara* 5 (1984): 203-233.
- . “Argelinos cautivos en España, rescatados por el sultán de Marruecos.” *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 26 (1990): 23-54.
- Backman, Clifford R. *The Decline and Fall of Medieval Sicily: Politics, Religion and Economy in the Reign of Frederick III, 1296-1337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1ª ed. 1995].
- Benabdellāh, ‘Abd al-‘Azīz. “Alf ‘ām min kifāḥ al-Magrib ḍidd al-qarṣana fī l-baḥr al-Abyaḍ al-Mutawasit.” En *Al-Qarṣana wa-l-qānūn al-umamī – La piraterie au regard du droit des gens*. Rabat: Académie du Royaume du Maroc, 1986. 9-52.
- Bresc, Henri. “Course et piraterie en Sicile (1250-1450).” *Anuario de Estudios Medievales* 10 (1980): 751-757.
- Christides, Vassilios. *The conquest of Crete by the Arabs (ca. 824): a turning point in the struggle between Byzantium and Islam*. Atenas: Akademia Athenon, 1984.
- Corriente, Federico. *Diccionario árabe-español*. Madrid: IHAC, 1977.
- Ḍikr*. Anónimo. Luis Molina ed. y trad. esp. *Ḍikr bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1986.
- Dufourcq, Charles-Emmanuel. “Chrétien et musulmans durant les derniers siècles du Moyen Âge.” *Anuario de Estudios Medievales* 10 (1980): 207-225.
- Epalza, Mikel de. *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallāh al-Tarḡumān) y su polémica islamo-cristiana*, edición, traducción y estudio de la *Tuḥfa*. Madrid: Libros Hiperión, 1994 [1ª ed. 1971].
- Al-Fāsī, Muḥammad. “*Muḥāraba Muḥammad al-tāliṭ li-l-qarṣana al-baḥriyya*.” En *Al-Qarṣana wa-l-qānūn al-umamī – La piraterie au regard du droit des gens*. Rabat: Académie du Royaume du Maroc, 1986. 77-92.
- Guichard, Pierre. “Los inicios de la piratería andalusí en el Mediterráneo Occidental (798-813).” En P. Guichard ed. *Estudios sobre historia medieval*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1987. 73-103.
- Guemara, Raoudha. “La libération et le rachat des captifs. Une lecture musulmane.” En Giulio Cipollone ed. *Liberazione dei «captivi» tra Cristianità e islam. Oltre la crociata e el Gihad: tolleranza e servizio umanitario. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici (Roma, 16-19 settembre, 1998)*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2000. 333-344.
- Hasnaoui, Milouda. “La ley islámica y el rescate de los cautivos según las fetwas de al-Wansarisi e Ibn Tarkat.” En Giulio Cipollone ed. *Liberazione dei “captivi” tra*

- Cristianità e islam. Oltre la crociata e el Gihad: tolleranza e servizio umanitario. Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici (Roma, 16-19 settembre, 1998).* Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2000. 549-558.
- Al-Ḥimyarī. Iḥsān ‘Abbās ed. *Kitāb al-Rawḍ al-Mi‘tār fī ḥabar al-aqtār*. Beirut: Mu’assasat Nāṣir li-l-Ṭaqāfa, 1975.
- . Évariste Lévi-Provençal ed. parcial ár. trad. franc. *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d’après le Kitāb al-Rawḍ al-Mi‘tār*. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Hinojosa, José. *El Mediterráneo medieval*. Madrid: Arco Libros, 1998.
- Ibn Ḡubayr. F. Maíllo trad. esp. *A través del Oriente (Riḥla)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Ibn Ḥaldūn. Būlāq ed. *Kitāb al-‘Ibar wa diwān al-mubtada’ wa-l-ḥabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aḡam wa l-barbar wa-man ‘āšara-hum min dawī al-sultān al-akbar*. El Cairo: Būlāq, 1284 H./1867-8 e.C. 8 vols.
- . William M. Guckin de Slane trad. fr. *Histoire des Berbères (Extraits du Kitāb al-‘Ibar)*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925-1926 [1ª ed. 1852-1856]. Vol. III.
- Ibn Ḥayyān. ‘Abd al-Raḥmān ‘Alī al-Ḥaḡḡī ed. ár. *Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus. (Al-Ḥakam II)*. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1965.
- . Emilio García Gómez trad. esp. *El Califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Ḥayyān: Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II, por ‘Isā Ibn Ahmad al-Rāzī (360-364 H. = 971-975 J. C.). Traducción de un ms. árabe de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Ibn Marzūq. María Jesús Viguera trad. esp. *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*. Madrid: IHAC, 1977.
- Ibn Ṣāhib al-Ṣālā. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī ed. *Al-Mann bi-l-Imāma*. Beirut: Dār al-Andalus, 1383 H./1964 e.C.
- . Antonio Huici Miranda trad. esp. *Ibn Ṣāhib al-Ṣālā. Al-Mann bi-l-Imāma*. Valencia: Anubar, 1969.
- Kazimirski, A. de Biberstein. *Dictionnaire arabe-français*. París / Beirut: Maissonneuve / Librairie du Liban, 1860 [ed. facsímil]. 2 vols.
- López Pérez, M<sup>a</sup> Dolores & J. Ignacio Padilla Lapuente. “La consolidación de una nueva estrategia en las relaciones entre la corona de Aragón y el Magreb hafsída: el tratado de 1403 y sus perspectivas mercantiles.” *Anuario de Estudios Medievales* 40/2 (2010): 665-689.
- Lirola, Jorge. *El poder naval en al-Andalus en la época del Califato Omeya*. Granada: Universidad de Granada / Instituto de Estudios Almerienses, 1993.
- Lourido, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII: relaciones político-comerciales del sultán Sidi Muhammad B. Allah (1757- 1790) con el exterior*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1989.
- Al-Madanī, Aḥmad Tawfīq. *Al-muslimūn fī Ḡazīra Ṣiqiliya wa-ḡanūb Iṭāliā*. Argel: Al-Maktabat al-‘Arabiyya, 1946.
- . *Ḥarb al-ṭalātumā’a sana bayna l-Ḡazā’ir wa-Isbāniyya (La guerre algéro-espagnole de 1492 à 1792)*. Argel: Šarikat al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī’, 1968.
- . ed. e intr. *Mudakkirāt al-Ḥāḡḡ Aḥmad al-Šarīf al-Zaḥḥār. Naqībayraf al-Ḡazā’ir (1168-1246 H./1754-1830 J.C.)*. Argel: Šarikat al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī’, 1974.
- Maíllo, Felipe. “La guerra santa según el derecho malikí. Su preceptiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del Medioevo español.” *Stvdia historica. Historia medieval* 1/2 (1983): 29-66.

- Manzano, Miguel Ángel. *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*. Madrid: CSIC, 1992.
- Al-Maqqarī. Ihsān ‘Abbās ed. *Nafh al-īb*. Beirut: Dār al-Fikr / Dār Ṣādīr, 1388 H./1968 e.C. 8 vols.
- Molina, Emilio. “Almería islámica: ‘puerta de oriente’, objetivo militar (nuevos datos sobre su estudio en el *Kitāb Iqtibās al-anwār* de al-Ruṣāṭī.” En *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga, 1984)*. Madrid: UEAI, 1986. 582-584.
- Picard, Christophe. *La mer et les musulmans d’Occident au Moyen Âge, VIII-XIII siècles*. París: Presses Universitaires de France, 1997.
- Pineda, Juan de. *Memorial de la excelente santidad y heroycas virtudes del señor rey Don Fernando tercero de este nombre, primero de Castilla y de Leon*. Sevilla: Matías Clavijo, 1627.
- Pryor, John H. *Geography, technology and war. Studies in the maritime history of the Mediterranean 649-1571*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1ª ed. 1988].
- Rubiera Mata, Mª Jesús. *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Madrid: Hiperión, 1988 [1ª ed. 1981].
- Al-Ṣāliḥ, Subḥī. “Al-Ḥimāya min al-qarṣana fī l-ṣarī‘a al-islāmiyya.” En *Al-Qarṣana wa-l-qanūn al-umamī – La piraterie au regard du droit des gens*. Rabat: Académie du Royaume du Maroc, 1986. 17-28.
- Sālim, ‘Abd al-‘Azīz. Aḥmad Muḥtār ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abbādī, *Tārīḥ al-baḥriyya al-islāmiyya fī ḥawḍ al-baḥr al-Abyaḍ al-Mutawassiṭ. II. Al-Baḥriyya al-islāmiyya fī l-Magrib wa-l-Andalus*. Alejandría: Mu’assasat Ṣabāb al-Ġāmi‘a, 1981.
- Sola, Emilio. *Un Mediterráneo de piratas, corsarios, renegados y cautivos*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Sosa, Antonio de. *Topografía e Historia general de Argel*. Madrid: Ignacio Lauer and Landauer, 1927-1929. 3 vols.
- Ṭalbī, Muḥammad. *L’Émirat Aghlabide (184-296/800-909). Histoire politique*. París: Librairie d’Amérique et d’Orient, 1966.
- Al-Tāzī, ‘Abd al-Hādī. “Mawqif al-Magrib min al-qarṣana al-duwaliyya fī l-‘aṣr al-wasīṭ.” En *Al-Qarṣana wa-l-qanūn al-umamī – La piraterie au regard du droit des gens*. Rabat: Académie du Royaume du Maroc, 1986. 53-76.
- Al-‘Umarī. Fuat Sezgin ed. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1988. Vol. III.
- . Maurice Gaudetroy-Demombynes trad. parc. franc. *Ibn Faḍl Allāh al-Omarī. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār. I. l’Afrique moins l’Égypte, traduit et annoté avec une introduction et 5 cartes par ....* París: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1927.
- Al-Yūsuf, Muslim. *Al-Ġihād al-baḥrī. Ahammiyyata-hu wa-faḍlu-hu wa-ba‘aḍa mumayzāti-hi*. En <http://qawim.net> (Consultado 20/6/2013).