

MEMORIA DE LA PÉRDIDA DE GRANADA: LA *NUBĎAT* (*AJBĀR*) *AL-‘AŞR*

Ignacio Cabello Llano

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: En el presente artículo se analiza una crónica que, pese a haber sido poco tratada en el mundo académico, constituye una importante fuente para el estudio de los últimos años del emirato nazarí de Granada desde el punto de vista andalusí: la *NubĎat (Ajbār) al-‘aşr*. Escrita por un antiguo soldado granadino durante la primera mitad del siglo XVI en el exilio magrebí, constituye un testimonio excepcional, ya que —frente a la gran diversidad de fuentes cronísticas cristianas con las que contamos— es la única crónica andalusí que conocemos para el periodo mencionado (c. 1477-1499). Tras un breve análisis de la crónica como fuente documental, abordaremos el modo en el que el cronista narra la pérdida de Granada: la *fitna*, la guerra contra los cristianos (prestaremos especial atención a los elementos narrativos que podrían vincularla con el discurso de la violencia sacralizada o *ġihād*) y la situación de los mudéjares en la Granada conquistada y su exilio al Magreb.

Palabras clave: Memoria, Historia, Crónica, *NubĎat al-‘aşr / Ajbār al-‘aşr*, Reino Nazarí de Granada, siglo XV.

MEMORY OF THE LOSS OF GRANADA: THE *NUBDĎAT (AKHBĀR) AL-‘AŞR*

Abstract: In this article, we analyze a chronicle that, despite not having been object of a thorough study, is a primary source of capital importance towards the study of the last years of the Nasrid Kingdom of Granada from the Islamic point of view. The *NubĎhat (Akhbār) al-‘aşr*, written by a former Granadan soldier during his exile in the Maghreb, constitutes an exceptional testimony because it is the only Andalusian chronicle that we know for the aforementioned period (c. 1477-1499). After a brief study of the chronicle as a source, we will seek to understand how the chronicler narrates the loss of Granada: the *fitna*, the war against the Christians (here we will pay special attention to the narrative elements that could link this chronicle with the discourse of sacralized violence or *jihād*) and the situation of the Muslim population after the Christian conquest and their exile to the Maghreb.

Keywords: Memory, History, Chronicle, *NubĎhat al-‘aşr / Akhbār al-‘aşr*, Nasrid Kingdom of Granada, 15th century.

* Entregado: 15/05/2018. Aceptación definitiva: 09/10/2018

1. INTRODUCCIÓN¹.

En el presente artículo estudiaremos una crónica andalusí que abarca los últimos años del emirato nazarí de Granada: la *Nubdat (Ajbār) al-‘aşr*. Se trata de una crónica que, pese a ser conocida y citada dentro del mundo del arabismo y medievalismo especialista en el siglo XV nazarí, no ha sido objeto de un estudio crítico y sistemático —prueba de ello es el hecho que no se haya hecho ninguna edición en español desde la pretérita de Bustani— y, menos aún, desde la perspectiva que nosotros abordaremos. No es nuestro objetivo analizar la crónica desde el punto de vista filológico o examinar con lupa historicista si los datos que ofrece se corresponden o no con lo que el resto de documentación de la época nos cuenta. Ponemos nuestra atención, en cambio, en el modo en el que el cronista, varias décadas después de la caída de Granada, recuerda, *rememora* y narra la *fitna* interna del emirato nazarí, la guerra contra los cristianos y la situación de los mudéjares tras la conquista de 1492 y su posterior exilio al norte de África. A la luz del lenguaje utilizado y de la forma narrativa de la crónica —en definitiva, del *discurso*—, reflexionaremos acerca de la comprensión de las causas de la caída del emirato que la misma esconde, o lo que es lo mismo, acerca de la lectura de los hechos que el autor de la crónica pretende *rememorar* y transmitir en su crónica, generando una memoria de la pérdida de Granada. Cuestiones como las características del buen gobernante y los males que pueden desvirtuar y debilitar un gobierno hasta el punto de hacerlo desaparecer, o como la guerra contra los cristianos —y aquí prestaremos especial atención a los elementos que podrían vincularla con el discurso de la violencia sacralizada o *yihād*²— serán centrales en nuestro análisis, que se moverá entre las categorías de discurso y memoria. Nuestro objetivo es, por tanto, ver cómo y en qué clave el cronista —testigo directo de los hechos— *rememoró* el ocaso del emirato nazarí algunas décadas después en el exilio magrebí, y en qué medida pudo este relato contribuir a la creación de una *memoria* de la pérdida de granada, una *memoria* del paraíso perdido, una *memoria* para la comunidad musulmana andalusí que se vio forzada a abandonar su fe o su tierra.

¹ Me gustaría agradecer los comentarios de los evaluadores anónimos, que me han instado a buscar una mayor claridad en el hilo conductor del artículo, subrayando especialmente la cuestión de la memoria histórica y emocional de la pérdida de Granada que se puede entrever en la crónica que estudiamos y que pudo tener cierta relevancia o impacto en la identidad colectiva de la comunidad islámica granadina exiliada al Magreb. Léanse las páginas que siguen no como una interpretación definitiva o reveladora de esta crónica, sino más bien como una humilde contribución a la lectura de la memoria histórica y emocional que tuvo un acontecimiento que para sus contemporáneos fue trágico: la pérdida de Granada y el fin de la presencia islámica en territorio peninsular.

² Sobre el *yihād* en el islam se ha escrito mucho. A modo de introducción, permítanme recomendar: GARCÍA SANJUÁN, A., «Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)», *Clío y Crimen*, 6, Centro de Historia del Crimen de Durango, 2009, pp. 243-277; ALBARRÁN IRUELA, J. «Al-Andalus» y «Granada», en GARCÍA FITZ, F. y GOUVEIA J. (eds.), *War in the Iberian Peninsula, 700-1600*, Routledge, New York, 2018, pp. 1-35 y 36-53, y ALBARRÁN IRUELA, J., «Ruptura, memoria y guerra santa: una lectura del yihad almohade», en TORRES JIMÉNEZ, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (eds.), *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (ss. XII-XV)*, Sílex, Madrid, pp. 279-306.

Nuestro interés por esta crónica en particular se deriva precisamente del siguiente hecho: mientras que de parte de los Reyes Católicos contamos con numerosas crónicas que tratan de manera directa la guerra de Granada (1482-1492)³, a la hora de revisar las fuentes árabes alrededor de dicha contienda, nos encontramos con una notable escasez de testimonios cronísticos. Hace ya más de dos décadas la arabista M^a Jesús Viguera Molins señaló que no existe ninguna crónica andalusí del siglo XV y que «hemos de esperar al 947/1540 para que alguien, seguramente en el exilio magrebí, quisiera reunir las noticias de los últimos años nazaríes y su prolongación norteafricana»⁴. Es precisamente esta crónica anónima, escrita en 1540 en el exilio magrebí y que trata sobre los últimos años de la Granada nazarí, la que a nosotros nos ocupa: la *Nubdat (o Ajbār) al-‘aşr*. Comienza su narración en el año 882/1477, en pleno reinado de Abū al-Ḥasan ‘Alī ben Saad, conocido en las fuentes cristianas como Muley Hacén, y termina con la emigración de los musulmanes andalusíes al Magreb y la conversión forzosa de los que permanecieron en la Península en las postrimerías del siglo XV. Es, en opinión de muchos autores, el texto árabe que narra la guerra de Granada de manera más completa y constituye la única crónica islámica para su estudio, pudiendo únicamente ser completada —además de por las fuentes cristianas— por las noticias recogidas por al-Maqqarī (1578-1632) en su *Nafh al-ṭīb*, quien, por otro lado, parece haberse basado en la crónica que a nosotros nos ocupa.

2. ASPECTOS EXTERNOS DE LA CRÓNICA.

Antes de abordar el contenido de la crónica, consideramos oportuno realizar una serie de aclaraciones previas referentes a la naturaleza, autoría, manuscritos y ediciones de la misma⁵. Básicamente, contamos con dos familias de manuscritos, o si se quiere, con dos versiones ligeramente diferentes de esta crónica: la *Ajbār al-‘aşr* y la *Nubdat al-‘aşr*. La segunda, bajo cuyo nombre han sido tradicionalmente conocidas ambas

³ Encontramos un magnífico elenco y análisis de las fuentes cronísticas castellanas para el estudio de la Guerra de Granada en TINOCO DÍAZ, J. F., *La Cruzada en las Fuentes Cronísticas Castellanas de la Guerra de Granada*, Tesis doctoral leída el 18/07/2017 en la Universidad de Extremadura. El análisis de las fuentes cristianas en torno a la Guerra de Granada, desde un punto de vista del discurso ideológico de guerra santa presente en ellas, ya lo abordamos en una ocasión anterior: CABELLO LLANO, I. (2017), «*Tan justa, tan sancta é tanto necesaria guerra*. El discurso de guerra santa y cruzada en la guerra de Granada», *Actas de los IX Encuentros de estudios comarcales de las Vegas Altas, La Serena y La Siberia. V Centenario de la muerte del Rey Fernando el Católico (7-8 de octubre de 2016, Madrigalejo)*, Diputación de Badajoz, 2017, pp. 365-384.

⁴ VIGUERA MOLINS, M. J., «Fuentes árabes alrededor de la guerra de Granada», M. Á. Ladero Quesada, (coord.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Symposium conmemorativo del Quinto Centenario*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1993, pp. 419-439.

⁵ En lo que respecta a este punto me gustaría mostrar mi agradecimiento al profesor Josef Ženka (Departamento del Próximo Oriente y África de la Universidad Carolina), experto en tradición manuscrita y cultura textual nazarí, que me ha atendido amablemente, arrojando algo de luz en lo referente a estas cuestiones, en torno a las cuales ha habido siempre una gran confusión. Me sugirió y facilitó su contacto Javier Albarrán (UAM).

versiones⁶, no es en realidad sino una nueva redacción anónima, mínimamente depurada y ampliada, realizada en el siglo XVII de la *Ajbār al-‘aşr*, crónica original, también anónima, escrita en el exilio magrebí en la primera mitad del siglo XVI por quien parece haber sido un soldado granadino.

2.1. La crónica original: la *Ajbār al-‘aşr*.

Kitāb ajbār al-‘aşr fī inqidā’ dawlat Banī Naşr (trad. *Libro de noticias históricas sobre el fin de la dinastía nazarí*) es el nombre completo de la versión original de esta crónica anónima sobre los últimos tiempos de la Granada nazarí, a la que nosotros, a fin de simplificarlo, nos referiremos simplemente como *Ajbār al-‘aşr*. Fue publicada por vez primera en 1863 por el orientalista M. J. Müller a partir de un manuscrito árabe del siglo XVI que hasta entonces había sido conocido como «el anónimo de El Escorial», en una obra titulada *Die letzten zeiten von Granada (Los últimos tiempos de Granada)*, que contenía, además, el opúsculo en castellano de Hernando de Baeza con título *Las cosas de Granada*⁷. Algunos años más tarde el académico F. Fernández y Gonzáles preparó una segunda edición con traducción española para el vol. XV de las Memorias de la RAH que, por razones que desconocemos, no llegó a circular⁸. El texto de la *Ajbār al-‘aşr* editado por Müller fue publicado de nuevo en 1925, como apéndice a la traducción árabe que hizo el príncipe e intelectual libanés Shakīb Arslān de la novela de Chataubriand sobre *Les aventures du dernier Abencerrage*⁹. Finalmente, el texto de la *Ajbār al-‘aşr* fue reproducido por Husayn Mu’nis en 1991¹⁰.

El manuscrito del que se sirvió Müller para la edición de la *Ajbār al-‘aşr* es el códice arábigo n° 1877 de la Real Biblioteca de El Escorial¹¹, que parece ser la copia más fiel al original, que no se ha conservado. Dicho códice fue adquirido por el monje jerónimo fray Patricio de la Torre en el viaje que realizó a Fez en el año 1800, formando parte de la delegación que acompañaba al médico Coll. Para esta expedición nuestro fraile llevaba orden expresa de adquirir manuscritos con destino a la Real Biblioteca, y entre los que trajo sabemos que se contaba un volumen sobre la toma de Granada¹². Además del Manuscrito 1187 de El Escorial, existen dos manuscritos más de la *Ajbār al-‘aşr*: uno accesible a los investigadores en la Bibliothèque Nationale du Royaume du

⁶ Por lo menos, así se refieren a ella autores como VIGUERA MOLINS, M. J., *op. cit.*, pp. 419-420, y LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E., «La conquista de Granada: el testimonio de la vencidos», *Norba. Revista de historia*, 18, 2005, p. 34; desconocedores de que se tratan de dos versiones diferentes de la crónica.

⁷ MÜLLER, M. J. (ed.), *Die letzten zeiten von Granada*, Christian Kaiser, München, 1863.

⁸ LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C. y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Ajbar al-‘aşr», *Biblioteca de al-Andalus*, J. Lirola Delgado (dir. y ed.), Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, Almería, 2009, vol. 1, p. 57.

⁹ ARSLAN, S., *Ajir Bani Sarray*, El Cairo, 1343/1925. Sobre esta edición ya tenía noticia Bustani, como cuenta en el prólogo de su edición de la *Nubdat al-‘aşr*.

¹⁰ MU’NIS, H. (ed.), *Akhbār al-‘aşr fī inqidā’ dawlat Banī Naşr*, El Cairo: al-Zahrā’ lil-I’lām al-‘arabī. 1991.

¹¹ JUSTEL CALABOZO, B., «Catalogación del fondo complementario de códices árabes de la Real Biblioteca de El Escorial», *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, 2, 1981, pp. 39-40.

¹² LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C. y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Ajbar al-‘aşr», *op. cit.*, p. 56.

Maroc (BNRM) con signatura 1177k, y otro localizado en una biblioteca privada cuya ubicación sólo Mohamed Bencherifa conoce¹³.

2.2. Una segunda versión de la crónica: la *Nubdat al-‘aşr*.

Nubdat al-‘aşr fi ajbār mulūk Banī Naşr (trad. Breve narración sobre la historia de los reyes nazaríes), es el nombre completo de esta obra, «una simple reedición, mínimamente corregida y aumentada»¹⁴ de la *Ajbār al-‘aşr*. Algunos autores han empleado erróneamente la denominación *Nubdat al-‘aşr fi ajbār mulūk Banī Naşr aw-taslīm Garnāta wa-nuzuh al-andalusīyin ilā al-Magrib*, lo cual no es sino una ampliación del título original realizada por Alfredo Bustani en su edición de 1940. Nosotros nos referiremos a ella simplemente como *Nubdat al-‘aşr*.

La primera edición de la *Nubdat al-‘aşr* vio la luz en 1940, de la mano del erudito libanés Alfredo Bustani, profesor de Árabe en el Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe (Tetuán), quien, en el verano de 1937, recibió la orden del Alto Comisario de España en Marruecos de llevar a cabo una «exploración científica y recorrer cabilas, aduares y aldeas marroquíes, con objeto de buscar en archivos y bibliotecas obras de los grandes autores árabes, sus tesoros ocultos literarios»¹⁵. En el aduar de Sajra, en Beni Garfet, encontró, en una modesta casa junto a la mezquita, una serie de «folios desgajados y desprendidos de una obra manuscrita que trataba de los Reyes Nazaritas, caída de las últimas fortalezas de los árabes en España, rendición de Granada y otros puntos históricos interesantes»¹⁶. Conocedor de la obra de Müller —a través de la edición de Shakib Arslan—, pronto vio similitudes entre aquellos manuscritos fragmentarios y el texto árabe editado por el alemán. Finalmente encontró «en la biblioteca de un esclarecido tetuaní», una copia íntegra de aquella crónica, más completa que la publicada por Müller. Bustani dice que el manuscrito tetuaní de la *Nubda* que le sirvió de base —hoy extraviado— era una copia escrita por encargo de al-Haŷŷ ‘abd al-Karīm Rāgūn al-Tiṭuwānī al-Andalusī «el silencioso» (aş-Şāmitī), quien según Bustani perteneció a una de las nobles familias andaluzas emigradas a Tetuán, que al parecer debemos situar en el siglo XVIII, pues el historiador Ibn Zaydan dice en su *Ithāf a‘lām al-nās bi ŷamāl ajbar hađirat Miknās* que en 1767 se presentó ante el sultán Mohammed III de Marruecos, «acompañado de una misión de maestros técnicos, especializados en la construcción de naves, fundición de cañones y fabricación de granadas; perfectos conocedores, además, de la instrucción de tiro y de otras artes de la guerra»¹⁷.

¹³ Debo este dato al profesor Josef Ženka.

¹⁴ LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Nubdat al-‘aşr», *Biblioteca de al-Andalus, Biblioteca de al-Andalus*, J. Lirola Delgado (dir. y ed.), Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, Almería, 2009, vol. 6, p. 621.

¹⁵ *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o Capitulación de Granada y Emigración de los andaluces a Marruecos*, ed. Alfredo Bustani, Publicaciones del Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, Larache (Marruecos), 1940, p. xvi.

¹⁶ *Ibíd.*, p. xx.

¹⁷ *Ibíd.*, p. xxiii.

Con posterioridad, la Nubḍa ha sido reeditada por el sirio Muḥammad Riḍwān al-Dāya en dos ocasiones con el título de *Ājir ayyām Garnāṭa (Los últimos días de Granada)*: una primera en 1984, basada en la edición de Bustani y en el texto de la *Ajbār* publicado por Shakib Arslan, y una segunda en 2002, para la cual utilizó, además, el manuscrito 28d de la BNRM que le proporcionó M. Bencherifa¹⁸. En 2011, Josef Ženka publicó una edición de la misma con traducción al checo, basándose en las ediciones de al-Dāya y Bustani y cotejándolas con los manuscritos Or. 10.784 de Leiden y 28d de la BNRM¹⁹. Por último, los profesores Velázquez Basanta y López y López, prepararon hace ya unos años una edición, traducción y estudio de la «*Crónica anónima de la conquista de Granada (Libro de noticias del tiempo en que se extinguió la Dinastía de los Nazaríes)*» que, sin embargo, en 2016 aún seguía en prensa y que todavía parece no haber visto la luz²⁰.

Por tanto, de la Nubḍa existen, a juicio de Josef Ženka, por lo menos cuatro manuscritos: dos de ellos, los utilizados por Bustani, que se guardaban en la Biblioteca General de Tetuán, actualmente extraviados; otro, el 28d de la BNRM utilizado por al-Dāya²¹, y el último, el manuscrito Or. 10.784 de Leiden, que es una copia privada de Lévi-Provençal del 28d²². A ellos, según Velázquez Basanta y López y López, posiblemente habría que añadir el manuscrito que vio Melchor Martínez Antuña en una biblioteca privada de Salé, del que tampoco se sabe nada; el manuscrito que Ibn Azzuz Hakim encontró en la biblioteca particular del alfaquí Mohammad Mursia, en al-Yabha, y el que Milouda Charouiti Hasnaoui encontró en la biblioteca de la Gran Mezquita de Mequínez²³. Éste se trata de un manuscrito anónimo y misceláneo que, junto a otros textos, contiene el capítulo final de la Nubḍa sobre la emigración de los andalusíes al Magreb. La genealogía del copista figura detallada en la última parte del manuscrito, y

¹⁸ RIDWĀN AL-DĀYA, M. (ed.) *Ājir ayyām Garnāṭa: Nubḍat al-‘aṣr fī ajbār mulūk banī Naṣr*, Beirut, 2002. El texto de esta edición se encuentra digitalizado en <<http://shamela.ws/browse.php/book-6646>> [visitado el 16/10/2018].

¹⁹ ŽENKA, J. (ed.), *Pád Granady a Zánik al-Andalusu* [La caída de Granada y la desaparición de al-Ándalus], Praga, Argo, 2011.

²⁰ Esta presunta edición es mencionada en por PEINADO SANTAELLA, R. G., «La pérdida del emirato nazarí en las fuentes árabes: el imaginario de la derrota», *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, A. L. Cortés, M. L. López, G. Muñoz y F. Sánchez-Montes (coords.), Universidad de Granada, Granada, 2005, p. 461, pero en el CV del prof. Velázquez Basanta de 2016 (disponible en línea en <<http://epccm.es/index.php?journal=epccm&page=article&op=view&path%5B%5D=310&path%5B%5D=232>>), aparece todavía como ‘en prensa’.

²¹ Disponible en la página web de la BNRM, sección de manuscritos, página 10: <<http://bnm.bnrm.ma:86/ListeManuscripts.aspx?IDC=1>>, [visitado por última vez el 15/02/17].

²² JUST WITKAM, J., *Inventary of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden: Volume 11, manuscripts Or. 10.001 — Or. 11.000*, Leiden, 2007, p. 156-157. Aparece catalogado como un volumen colectivo de 55 folios con textos en árabe y escritura magrebí, textos aparentemente copiados para la colección privada de E. Lévi-Provençal (1894-1956). Los ff. 22v-24r se corresponden con el último capítulo de la edición de Bustani. VAN KONINGSVELD, P. Sj., «The Arabic manuscript-volumes of historical contents acquired by the Leyden University Library after 1957», en *Studies on Islam. A Symposium on Islamic studies organized in cooperation with the Accademia dei Lincei in Rome*, Amsterdam-Londres, 1974, pp. 97 y 100.

²³ LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Nubḍat al-‘aṣr», *op. cit.*, pp. 621-622.

fue copiado a petición de al-Hajj ‘abd al-Karīm Rāgūn al-Andalusī, quien, deducimos, es el mismo personaje que al que se refiere Bustani²⁴.

En conclusión, recapitulando lo hasta ahora expuesto, los manuscritos accesibles actualmente son el 1877 de El Escorial y el 1177k de la BNRM para la *Ajbār al-‘aşr*, y el 28d de la BNRM y Or. 10.784 de Leiden para la *Nubḍat al-‘aşr*. Mohamed Bencherifa afirmó en una ocasión haber estudiado en la BNRM y en algunas bibliotecas privadas de Marruecos hasta cinco manuscritos de la *Nubḍat (Ajbār) al-‘aşr*²⁵, aunque únicamente podemos afirmar con certeza la existencia de los apenas enumerados. Con todo ello, abordaremos nuestro estudio utilizando la edición de Bustani de 1940, puesto que incluye también una traducción al castellano que facilita el manejo de la crónica.

2.3. Consideraciones acerca de la autoría.

Partimos del desconocimiento de la autoría de ambas versiones, aunque, en base a lo que se puede inferir del propio texto, los estudiosos han podido llegar a algunas conclusiones, que son las que a continuación presentamos.

El autor de la *Ajbār al-‘aşr* parece haber sido un soldado granadino que luchó en la guerra de Granada (1482-1492), por lo que es posible que naciera entre los años 1450 y 1460. A decir de Bustani, se trata de «un militar que, por haber estado presente y haberse hallado envuelto en el torbellino de los acontecimientos, pudo observar sucesos y revueltas, con su natural cortejo de incidentes y sorpresas, y presenciar, como remate, el derrumbamiento del armazón de castillos y fortalezas, en cuya defensa había participado»²⁶.

Aunque no tenemos certeza absoluta de si fue o no un soldado del ejército nazarí, lo que sí parece claro es que fue testigo directo de los acontecimientos que narra y que, si no participó, al menos estuvo presente en algunas de las batallas y campañas descritas. A pesar de que toda la crónica está narrada en tercera persona y que en ningún momento introduce anécdotas de las que fuera protagonista en primera persona —como sí hace, por ejemplo, Hernando de Baeza—, hay un momento en el que el autor parece querer indicarnos que estuvo en el lugar de los hechos: al relatarnos la victoria de Moclin de 1485, nuestro anónimo autor hace referencia a lo que «un noble caballero [...] contóme, una vez que regresábamos juntos a Granada [...]»²⁷, expresión que pone de manifiesto que el autor de la *Ajbār al-‘aşr* estuvo presente en aquel episodio. Claro

²⁴ CHAROUITI HASNAOUI, M., «Nuevas aportaciones sobre los moriscos establecidos en Marruecos tras la caída de Granada en el anónimo de la Gran Mezquita de Meknas» en TORO CEBALLOS, F., y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (coords.), *V Estudios de Frontera. Funciones de la red castral fronteriza: homenaje a Don Juan Torres Fontes: Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2003*, Jaén, 2004, pp. 95-108.

²⁵ BENCHERIFA, M., «Problems of attribution in historical and geographical Works», en *The codicology of islamic manuscripts. Proceedings of the second conference of Al Furqan Islamic Heritage foundation (4-5 December 1993)*, Oxford University, London, 1995, p. 116, nota 58.

²⁶ *Fragmento de la época...*, p. XXII.

²⁷ *Ibíd.*, p. 18.

está que puede tratarse de un simple recurso literario, aunque sería el único de este tipo en toda la obra, para conferirle mayor autoridad a lo que cuenta.

En cualquier caso, creo que hay otros indicadores que pueden llevarnos a considerar que el autor vivió muy de cerca lo narrado, fuese o no fuese soldado de las huestes granadinas. Un dato todavía más claro a favor de la teoría de que fue testigo directo de los hechos que narra es la exactitud y precisión que observamos en su narración de hechos militares y políticos, tanto desde el punto de vista cronológico-geográfico como del contenido. En muchos aspectos coincide con crónicas castellanas como las de Fernando del Pulgar o Alonso de Palencia²⁸. Por otro lado, la completa ausencia de referencias (directas o indirectas) a otras fuentes parece indicarnos que la información que nos transmite el autor es resultado de su propia experiencia y vivencia. En alguna ocasión se ha dicho que el autor pudiera haber pertenecido a la nobleza granadina o incluso al entorno de Boabdil²⁹, hipótesis que nos cuesta considerar acertada dada su escasa formación literaria, aunque bien es cierto que su afinidad a Boabdil y hostilidad hacia Abū al-Ḥasan y El Zagal quedan patentes a lo largo del texto, como veremos más adelante. En cualquier caso, fuese o no un soldado o un noble granadino, esta crónica se nos presenta como unas memorias de juventud, en las que el anciano autor rememora desde el exilio los últimos días de un mundo que él mismo vio derrumbarse.

En el prólogo el autor reconoce sus exiguas capacidades literarias: «en todo ello me atenderé a una exposición sumaria y compendiosa, prescindiendo de toda extensión y difusión, pues mi capacidad para redactar es corta y mi dotación de expresión literaria exigua»³⁰. Ello hace que la obra tenga un estilo diferente al que estamos acostumbrados a leer en otras obras andalusíes de mayor calidad literaria. El mismo título de la crónica es meramente descriptivo del contenido de la misma y en absoluto literario, a diferencia de la mayoría de obras andalusíes, que acostumbraban a tener títulos más elaborados y poéticos. En cambio, el autor de la *Ajbār al-‘aṣr*, alejado del estilo fantástico y literario de otros cronistas, nos ofrece un texto de estilo directo, breve y conciso, aunque también descuidado y monótono.

Tras la caída de Granada en manos de los cristianos, no sabemos con seguridad lo que sucedió al autor. Mohamed Bencherifa sostiene que «parece probable que este

²⁸ Aunque el objetivo de nuestro estudio no era, mediante la comparación de esta crónica con las castellanas, comprobar la veracidad de los hechos narrados en la *Nubdat (Ajbār) al-‘aṣr*, sí que, para un mejor seguimiento de la propia narración, hemos leído algunos de sus pasajes en paralelo a la crónica de Fernando del Pulgar, hallando, como hemos dicho, numerosos datos coincidentes (fechas, lugares...). Con todo ello, no pretendemos afirmar más que lo dicho: que detectamos una notable precisión en la crónica que nos ocupa. Ciertamente sería interesante, en un análisis más detallado de la misma, buscar los silencios, omisiones y diferencias en relación con el resto de documentación de la época, ya que ello quizá nos podría ayudar a entender mejor el perfil del autor anónimo.

²⁹ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E., *op. cit.*, p. 34; VELÁZQUEZ BASANTA, F. N., «La relación histórica sobre las postrimerías del Reino de Granada, según Ahmad al-Maqqarí (siglo XVII)», *En el epílogo del islam andalusí. La Granada del siglo XV*, C. de Moral (ed.), Universidad de Granada, Granada, 2002, p. 543.

³⁰ *Fragmento de la época...*, p. 1.

escritor fuera uno de los muchos que se trasladó a la costa marroquí inmediatamente después de la caída de Granada»³¹. En cambio, López y López y Velázquez Basanta sostienen que nuestro autor granadino «se avino a convivir pacíficamente algún tiempo en la Granada mudéjar y luego morisca, donde pudo contemplar la ruina final del islam y de la civilización andalusí, de todo lo cual hace una breve y sentida relación en la conclusión de su crónica» y que finalmente «optó por expatriarse, muy probablemente a la ciudad de Fez, donde puso por escrito su relato y murió en la primera mitad del siglo XVI»³². En cualquier caso, desconocemos —como tantos otros aspectos de esta crónica— el momento exacto en que el autor cruzó el Estrecho, si fue inmediatamente como sugiere Bencherifa o si, por el contrario, permaneció algunos años en la Granada mudéjar hasta ver «extinguida en el Ándalus la antorcha del Islam y de la fé»³³ y exiliarse al Magreb más tarde, donde pondría por escrito sus memorias antes de morir. Según reza el manuscrito 1877 de El Escorial, terminó de escribirla el 26 de octubre de 1540³⁴.

En cuanto al autor de la *Nubdat al-‘aşr*, nuestro conocimiento es aún menor. Velázquez Basanta y López y López dicen que podemos suponer que viviese hacia el siglo XVII en Tetuán, puesto que fue en esta ciudad donde aparecieron los primeros manuscritos de que hemos tenido noticia. Pero, a decir verdad, lo único que sabemos de él es que tenía un nivel cultural mayor que el de aquel viejo soldado granadino. Por ello, este anónimo —presuntamente tetuaní del siglo XVII—, lo primero que hizo fue cambiar el nombre de la obra, buscando un título más literario (*Breve narración sobre la historia de los reyes nazaríes*), a pesar de que resulta menos adecuado desde el punto de vista histórico que el que le había dado aquel granadino exiliado en Fez (*Libro de noticias históricas sobre el fin de la dinastía nazarí*), pues no es una *historia de los reyes nazaríes*, sino una narración de la guerra de Granada y *del fin de la dinastía nazarí*. En cualquier caso, su contribución más importante fue la labor que llevó a cabo de revisión del texto para mejorar su desaliñado estilo, tanto desde el punto de vista lingüístico, como de la coherencia y armonía de la narración, aunque tampoco es sistemático³⁵. Por último, añadió al final de la crónica un curioso capítulo que resume el periodo comprendido entre 1486 y 1499, de forma poco sistemática y basándose en la propia *Ajbār al-‘aşr*, siendo algunas frases idénticas. Esta adenda se inicia con la fórmula «Dice el autor —que Dios le perdone—: He encontrado unos apuntes cuyo texto es el siguiente [...]»³⁶, lo cual parece indicar que este segundo autor anónimo, el de la *Nubdat al-‘aşr*, en este capítulo final lo que hace es resumir el contenido de la propia crónica que dice haber encontrado. La única información adicional que incorpora

³¹ BENCHERIFA, M., *op. cit.*, p. 116.

³² LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Ajbār al-‘aşr», *op. cit.*, pp. 55-56.

³³ *Fragmento de la época...*, p. 53.

³⁴ VELÁZQUEZ BASANTA, F. N., «La relación histórica...», p. 497, nota 98.

³⁵ LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Nubdat al-‘aşr», *op. cit.*, p. 621.

³⁶ *Fragmento de la época...*, p. 54.

esta nueva versión de la crónica es una relación de los lugares de procedencia y asentamiento de los andalusíes emigrados al Magreb.

2.4. El contexto de redacción y difusión de la obra.

Del autor, como hemos visto, pocos datos conocemos con seguridad. No obstante, creo conveniente hacer referencia al contexto de redacción de la crónica, el Marruecos del siglo XVI, porque quizá pueda iluminar posibles hipótesis y porque ninguno de los autores que han trabajado esta crónica ha hablado de ello. Durante toda la Edad Media, el Magreb y al-Ándalus estuvieron estrechamente vinculados debido, en gran parte, al «goteo continuo de musulmanes» de la Península al norte de África, que acabó generando

«evidentes los lazos de unión entre los musulmanes de las dos orillas [...]. Conforme las condiciones de permanencia en la Península dentro de la fe islámica se hagan más duras e inaceptables para los musulmanes, la fuga a Berbería se articulará como el único medio para mantener la religión mahometana o volver a ella»³⁷.

Todo ello hizo que el Magreb y al-Ándalus, las *dos orillas del Estrecho*, fueran sentidos como parte de una misma realidad cultural. Así, afirma Mikel Epalza, «vecindad e influencias mutuas crearon una herencia común» que sería trasladada por los emigrantes andalusíes a tierras magrebíes. Esta fraternidad religiosa, social y cultural entre los musulmanes de ambas orillas del Estrecho puede ayudar a explicar esa «nostalgia de Al-Ándalus, [...] nostalgia de un «paraíso perdido» (*al-firdaws al-mafqūd*)»³⁸ presente en el imaginario colectivo marroquí y que se deja sentir en la crónica anónima que nos ocupa.

Tras la caída de Granada, y vinculadas a esa nostalgia del «paraíso perdido», circularon por el Magreb «profecías que anunciaban la llegada de un mesías que pondría fin a los sufrimientos de los andalusíes y restablecería el poder del islam en la península»³⁹. La idea de una posible reconquista de al-Ándalus fue concebida como una verdadera

«empresa mesiánica y salvífica en el espacio político-religioso marroquí: la reconquista de esta región, considerada por el imaginario magrebí e islámico como un paraíso perdido (*al-firdaws al-mafqūd*), era sólo la primera etapa en el camino hacia la reconstrucción de la unidad de la *umma* bajo la égida de un califa-mesías y el retorno a la Edad de Oro»⁴⁰.

³⁷ ALONSO ACERO, B., «El norte de África en las relaciones entre moriscos y mundo islámico en torno a la gran expulsión», *Estudis*, 35, 2009, p. 88.

³⁸ EPALZA, M. de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid, 1992, pp. 196-197.

³⁹ MOULINE, N., «Ahmad al-Mansur, sultán de Marruecos y sus ambiciones de reconquistar al-Andalus», *Los moriscos, expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*, M. García-Arenal y A. Wiegers (coords.), Universitat de València, Valencia, Universidad de Granada, Granada, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016, p. 315.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 313.

Además, una vez conquistada Granada, el Magreb se convirtió en un nuevo horizonte de expansión castellano y un nuevo escenario para continuar desarrollando la ideología de reconquista. El norte de África, escribe Beatriz Alonso,

«era el lógico destino de las ansias conquistadoras y legitimistas de un universo cultural y político que basaba sus marcas de identidad en la recuperación del legado visigodo y que deseaba crear un espacio de seguridad para salvaguardar las costas y las rutas comerciales de los embates del creciente curso islámico [...]. [F]ue evidente la tendencia a utilizar la defensa de la Cristiandad y la lucha contra el Islam como argumento legitimador ante sus súbditos y ante el resto de monarcas cristianos europeos»⁴¹.

Por su parte, la dinastía jerife de los saadíes pronto adoptó la idea de reconquista de al-Ándalus como soporte ideológico de su legitimidad —dentro de un programa más amplio de pretensiones califales— y, tanto para acceder al trono como para mantenerse en él, elaboró toda una propaganda anticristiana y de *yihād* anti ibérica⁴². Este elemento de reconquista de al-Ándalus está ya presente en Muḥammad al-Šayj al-Mahdi (1543-1557), reunificador del Magreb pero fue sobre todo su tercer hijo, el sultán Aḥmad al-Manšūr (1578-1603), quien más intensamente empleó el concepto y quien le dio toda su significación religiosa y diplomática. En una carta dirigida a sus súbditos tras la derrota de la Armada Invencible decía que la victoria inglesa

«era para nuestro noble proyecto un favor divino, el anuncio de una victoria inminente y la señal de la realización de la promesa esperada de apoderarnos de sus reinos [de Felipe II], de atacarle con los soldados de Dios en sus propios territorios para salvar de sus garras a los pobres oprimidos sometidos desde hace décadas. Es nuestra intención [reconquistar] al-Andalus [...]. Es pues hora de recuperar lo que nos pertenece»⁴³.

De este modo, el autor de la *Ajbār*, escribe en un momento histórico en el que la amenaza cristiana seguía presente; en el que los sultanes marroquíes habían desarrollado todo un aparato propagandístico en torno a la idea de reconquistar al-Ándalus, y en el que, además, los andalusíes estaban plenamente integrados e incluso ocupaban cargos de la administración⁴⁴. Por otra parte, el segundo anónimo que reelaboró la crónica original bajo el título *Nubdat al-‘aṣr*, posiblemente escribiera en los primeros años del siglo XVII, con anterioridad a la obra de al-Maqqarī (c. 1617), quien, como veremos en el siguiente epígrafe, ya manejó esta crónica anónima, y todavía bajo el influjo de la ideología reconquistadora de al-Manšūr.

⁴¹ ALONSO ACERO, B., *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Ministerio de Defensa de España, Secretaría General Técnica, Madrid, 2006, pp. 13-15.

⁴² GARCÍA-ARENAL, M., *Ahmad al-Mansur. The Beginnings of Modern Morocco*, Oneworld, Oxford, 2009, p. 11.

⁴³ MOULINE, N., «Ahmad al-Mansur...», *op. cit.*, p. 316.

⁴⁴ En el Magreb del siglo XVI, numerosos andalusíes habían sido incorporados «en los ámbitos militar, administrativo, económico y literario, para que aportaran al espacio sociopolítico marroquí sus conocimientos, su experiencia y, sobre todo, su carácter exógeno» (*ibíd.*, p. 314) y llegaron a ser, de hecho, «una extensión del poder del sultán, representando su ejército, su guardia, las tripulaciones de sus navíos corsarios, sus oficiales del tesoro, sus recaudadores de impuestos [...]» (GARCÍA-ARENAL, M., *Ahmad al-Mansur, op. cit.*, p. 59).

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, me aventuro a plantear la hipótesis de que el texto original de la *Ajbār* (1540) debió de circular por el Marruecos del siglo XVI como testimonio destinado a preservar viva la memoria del «paraíso perdido», encajando perfectamente en el ambiente saadí de ideología reconquistadora de al-Ándalus, hasta que a principios del XVII, un segundo escritor anónimo la reelaboró, mejorando su estilo y añadiendo un capítulo final que, en realidad, no es más que un resumen de la propia crónica, y cuya única aportación en cuanto a contenido consistía en una relación detallada de los lugares de procedencia y destino de los emigrados granadinos. Por tanto, teniendo en cuenta las diferencias entre la *Ajbār* y la *Nubḍa*, parece claro que la reelaboración del texto responde a una voluntad de sistematizar el contenido de la propia crónica: la depuración del estilo y, sobre todo, la inclusión de un capítulo final a modo de resumen del texto, facilitarían la lectura, comprensión, accesibilidad y localización de la crónica. Naturalmente, mientras no aparezca nueva información que nos permita recomponer mejor la historia de los manuscritos, estas hipótesis quedarán en el terreno de las suposiciones y conjeturas —de lo posible, en fin—. En cualquier caso, creo que lo apenas expuesto ayuda a comprender por qué se escribió y por qué se difundió una crónica como la que nos ocupa, anónima y pobre desde el punto de vista literario.

2.5. Recepción de la *Nubḍat (Ajbār) al-‘aṣr* por al-Maqqarī.

Como ya hemos dicho, el valor real de la *Ajbār al-‘aṣr* reside en el hecho de que es la única crónica árabe de este tiempo, lo cual la convierte en una fuente imprescindible para todas las reconstrucciones históricas que se han hecho del último periodo del reino nazarí, pues en ella encontramos una relación pormenorizada y bien concatenada de los principales acontecimientos políticos y militares que se produjeron en los últimos tiempos del reino de Granada, vistos desde la óptica del bando nazarí.

Tal es la importancia de esta crónica que constituye la principal fuente sobre la que se basó el historiador al-Maqqarī (c. 1578-1632) para escribir el capítulo dedicado a los últimos años de la dinastía nazarí de su *Nafḥ al-ṭīb*, obra que, junto a la biografía del célebre Ibn al-Jatīb, contiene una gran enciclopedia histórica de al-Ándalus compuesta por entero de pasajes de antiguos historiadores y cronistas. El capítulo octavo de esta primera parte del *Nafḥ al-ṭīb* narra los últimos años de la dinastía nazarí y la guerra de Granada, y para su elaboración al-Maqqarī utilizó, con total seguridad, la ‘crónica anónima’ del s. XVI⁴⁵. Al-Maqqarī depuró y resumió el texto del anónimo granadino; refinó su forma, lenguaje y estilo; añadió una breve introducción sobre de la historia nazarí previa a 1477; incorporó algunos datos no presentes en el texto original, así como un epígrafe sobre la expulsión de los moriscos de 1609, y, por último, omitió el capítulo final de la *Nubḍa*, «un añadido posterior de escaso valor documental e histórico [...],

⁴⁵ La relación entre ambas obras, así como el texto en español de la parte del capítulo VIII del *Nafḥ al-ṭīb* que se corresponde con el texto de la *Ajbār al-‘aṣr*, se encuentran analizados pormenorizadamente en VELÁZQUEZ BASANTA, F. N., «La relación histórica...», *op. cit.*, pp. 481-554.

por lo que al-Maqqarī no le presta la menor atención»⁴⁶. Este último epígrafe incluido en la segunda versión o reelaboración de la crónica anónima, no obstante, sí fue recogido parcialmente por al-Maqqarī en otra obra suya, los *Azhār ar-riyāḍ*. En efecto, el relato de al-Maqqarī es un traslado, resumen o eco (*raḡ* lo llama el autor) de un libro ajeno cuyo autor no menciona, sencillamente porque le era desconocido, pues se trataba de un texto que ya en su tiempo circulaba anónimo. Concluye Velázquez Basanta diciendo que podemos afirmar con seguridad que el texto de al-Maqqarī referente a los últimos años de la Granada nazarí no es más que —como escribió Eguílaz ya en 1894— una «suma y compendio de otra crónica más detallada y extensa», que hoy sabemos que se trata de la *Ajbār al-‘aşr*⁴⁷.

3. CONTENIDO DE LA CRÓNICA: UNA BASE PARA LA MEMORIA.

El objetivo declarado del autor es referirnos «un fragmento de las historias vividas» en los últimos años del reino nazarí, desde el reinado de Abū al-Ḥasan (1464-1482) hasta que «se apoderó el enemigo de todos los territorios del Ándalus»⁴⁸ y fueron expulsados los musulmanes en 1499. La crónica, pues, trata los aspectos centrales del devenir y declive político del Reino Nazarí de Granada en tiempos de los Reyes Católicos, y viene a ser un intento de explicación del traumático desmoronamiento de la última formación política islámica peninsular. El autor, testigo doliente del derrumbe del mundo en el que vivió, siente la necesidad de ofrecer —a sí mismo, a los andalusíes que se vieron obligados a abandonar su tierra materna, y a los musulmanes que les acogieron en el Magreb— una posible explicación a los hechos que relata: ¿cómo es posible que la verdadera religión del Dios verdadero fuera expulsada de una tierra que durante tanto tiempo le había pertenecido? ¿Por qué permitió Dios la derrota de su pueblo? ¿Por qué «había quedado extinguida en el Ándalus la antorcha del Islam y de la fé»⁴⁹

Con estas preguntas en mente, el autor va desgranando los principales acontecimientos políticos de la época, articulándolos en torno a dos grandes líneas argumentales: la *fitna* o guerra civil interna por el control del emirato y la guerra contra Castilla —procesos estrechamente interrelacionados que, en conjunto, condujeron al reino nazarí a su postramiento definitivo—; para terminar con una descripción del empeoramiento de la situación vivida por los mudéjares tras la conquista, muchos de los cuales se vieron obligados a emigrar al Magreb.

La lectura que el autor hace de los acontecimientos está empapada, de principio a fin, de una mentalidad religiosa muy concreta: la creencia en que todos los eventos naturales y sucesos humanos forman parte del plan de la historia diseñado por Dios —

⁴⁶ VELÁZQUEZ BASANTA, F. N., «La relación histórica...», *op. cit.*, p. 538.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 542-544.

⁴⁸ *Fragmento de la época...*, pp. 1-2.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 53.

verdadero protagonista y sujeto de la misma— para la salvación del hombre, que no es sino un instrumento en manos de Dios para que en él se cumplan Sus designios. En la tradición islámica, esta visión providencialista de la historia se relaciona con la doctrina de la predestinación (*qadar*), según la cual *Allāh* conoce con precisión y antelación lo que va a suceder y cómo va a suceder; todo está escrito (*maktūb*) en el Libro, todo está predestinado. Nuestro anónimo autor, como es natural, participa de esta concepción de la vida y la historia, de manera que en numerosas ocasiones a lo largo del texto veremos cómo esta idea se halla en el fondo de su interpretación de la caída de la dinastía nazarí. En el propio prólogo dice lo siguiente:

«en todos sus siervos llegan a realizarse los designios, previamente ordenados por su voluntad, de gloria y humillación; de avance y retroceso; de abundancia y escasez; de acierto y desvarío. Todas las cosas están ordenada a aquel fin para el cual han sido creadas, y van por el cauce que tienen escrito»⁵⁰.

Ésta es la clave interpretativa del autor de la crónica que nos ocupa, el prisma a través del cual intenta explicar los hechos que cuenta⁵¹.

3.1. El mal gobierno y la *fitna* como factores esenciales de la caída de Granada: vicios para la memoria.

Las luchas intestinas por el control del emirato constituyen un primer núcleo argumental de la crónica. El autor narra con gran detalle las tramas y luchas de poder sucedidas en el seno de la familia real, entre el emir Abū al-Ḥasan ‘alī ben Sa‘ad (Muley Hacén, 1464-1485) y su hijo Abū ‘abd *Allāh* Muḥammad (Boabdil, 1482-1492), manejado por su madre Aixa, esposa del emir caída en desgracia, y, tras la muerte de Abū al-Ḥasan, entre Boabdil y su tío Abū ‘abd *Allāh* Muḥammad ben Sa‘ad (El Zagal, 1485-1490). Aunque, por lo general, el autor da cuenta de todos los errores cometidos por estos tres últimos soberanos nazaríes y no le resta responsabilidades a ninguno de ellos, sí es cierto que se muestra especialmente hostil hacia Abū al-Ḥasan y El Zagal, mientras que es más neutral a la hora de tratar la figura de Boabdil.

La narración comienza en 1477, año en que Muley Hacén logró pacificar y someter todas las tierras de al-Ándalus tras intensas luchas con su propio padre y, después de muerto éste, con sus caídas, quienes, sublevados en Málaga, habían alzado a su hermano menor, El Zagal. En la primavera de 1478 celebró el emir una revista militar a fin de «mostrar al pueblo la caballería de que disponía y predisponerles con

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 1.

⁵¹ Nos referimos con «predestinación» a la creencia que los musulmanes llaman *al-qaḍā’ wa l-qadar*, que significa «el decreto divino y la predestinación». Los musulmanes creen en una predestinación divina, pues Allah conoce todo lo que ha sucedido y todo lo que sucederá, y dejó todo ello escrito en la «Tabla bien guardada» (*lawḥ mahfūz*; cfr. C. 85:22). Al respecto, véase JAN, A., «Qada and Qadr Predestination», *Defence Journal*, 19, 2015, pp. 35-49; MOHAMED, I., «Concept of Predestination in Islam and Christianity: Special Reference to Averroes and Aquinas», *Islamic Quarterly*, 44, 2000, 393-413; SALEM, F., «Freewill, Qadar, and Kasb in the Epistle of Ḥasan al-Baṣrī to ‘Abd al-Malik», *The Muslim World*, 104, 2014, pp. 198-219 o BELO, C., «Ibn Rushd on God’s decree and Determination (al-qaḍā’, wa-l-qadar)», *Al-Qanṭara: revista de estudios árabes*, 27, 2006, pp. 245-264.

ello a aumentar los tributos»⁵². El último día de la misma, el 26 de abril, el desfile de clausura se vio interrumpido por el estallido de una violenta tormenta que provocó el desbordamiento del río Darro inundándose buena parte de la ciudad: «creyó la gente llegada su última hora [...] todos los que tal suceso presenciaron pudieron observar el poder del Omnipotente, dominador y rey de todo el Universo; día como aquel no lo vieron los nacidos»⁵³. Esta inundación fue considerada por los contemporáneos como un gran «desastre natural que habría de acarrear no solo grandes consecuencias materiales, sino también humanas y psicológicas. [...] Un punto crucial en el gobierno del emir Abū al-Ḥasan»⁵⁴. Efectivamente, a partir de esta gran inundación,

«su reinado empezó a trocarse y decaer. El rey se dedicó a los placeres, se entregó a sus pasiones y se dio a divertirse con cantoras y danzaderas. Sumido en el mayor ocio y descuido, destrozó el ejército, del cual suprimió gran número de esforzados caballeros. Por otra parte, abrumó al país con tributos y a los zocos con impuestos. Pillábanse las haciendas y el rey escatimó avaramente la concesión de mercedes. Cometió, en una palabra, una serie de errores con los cuales no puede subsistir un reino bien ordenado. [...] Todo para allegar riquezas y entregárselas al Sultán, quien las distribuía entre los que no eran dignos [y] privando de ellas a los que las merecían. [...] Fueron desatendidos multitud de valientes y esforzados caballeros, a los cuales suprimió todo estipendio y merced. [...] Además ordenó la muerte de muchas personas prudentes y de buen consejo, así como de varios jefes y esforzados caballeros»⁵⁵.

Para completar este retrato del emir como mal gobernante, el autor nos cuenta que «llegó a tanto el desenfreno del emir que dio preferencia sobre su esposa a una cristiana llamada Zoraya»⁵⁶, agravándose las relaciones dentro de la corte nazarí. Si bien es cierto que la tradición romántica ha exaltado los avatares domésticos Abū al-Ḥasan con la sultana Aixa, despechada y enclada por los fértiles amoríos que el emir mantuvo con Isabel de Solís (Zoraya), como el factor desencadenante de la última y definitiva crisis nazarí, lo cierto es que, como afirma Rafael Peinado Santaella, gran conocedor de la Granada de los últimos años nazaríes, pudieron tener una incidencia objetiva en la precipitada evolución política al coincidir con el nuevo intento, por parte del emir, de poner orden en el patrimonio real, pues ello, en lógica consecuencia, significaba recortar las mercedes con las que en todo momento se habían comprado las fidelidades de la aristocracia. El despecho de Fátima, desde luego, fue reconvertido en bandera política por los *Abencerrajes* y la guerra estallaba una vez más precisamente cuando Castilla

⁵² *Ibíd.*, p. 4.

⁵³ *Ibíd.*, p. 6

⁵⁴ ŽENKA, J., «Las notas manuscritas como fuente sobre la Granada del siglo XV: la gran inundación del año 1478 en un manuscrito escurialense», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islám*, 66, 2017, pp. 265-278.

⁵⁵ *Fragmento de la época...*, pp. 7-8.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 7.

ponía fin a la que había suscitado la sucesión de Enrique IV. Guerra civil que inmediatamente sería doblada por la guerra de conquista⁵⁷.

Cuenta nuestro autor que, aprovechando la ausencia de Abū al-Ḥasan —que en julio de 1482 se hallaba en la campaña de Loja—, Aixa, tentada por «ciertos demonios con figura de hombres» y sintiendo «temor por sus hijos del carácter impetuoso de su padre» y rencor hacia la cristiana Zoraya, huyó de la Alhambra junto a sus dos hijos, Boabdil y Yusuf. Ayudados por los Abencerrajes, consiguieron que Boabdil fuese proclamado soberano de Guadix y Granada. Con este levantamiento, apunta el autor, «se encendió la guerra civil en el país de Andalucía, dando lugar a luchas y combates que, por su aspecto bochornoso, me abstengo de referir aquí, ya que llegaron las cosas a un estado en que el padre combatía contra sus hijos»⁵⁸. Esta *fitna* se prolongaría hasta prácticamente la caída definitiva de la ciudad de Granada.

Sólo pudo Abū al-Ḥasan regresar a Granada cuando Boabdil fue hecho prisionero por los cristianos en la batalla de Lucena en abril de 1483, «pero no se logró con ello que la sedición se cortase ni que se extinguiese el fuego revolucionario». Nuestro cronista dice que Abū al-Ḥasan ya se encontraba enfermo cuando volvió a Granada, por lo que no recuperó totalmente el poder político y fue finalmente depuesto. No obstante, apunta López de Coca, otras fuentes nos dicen que el emir estaba en plenas capacidades cuando regresó a Granada y que recuperó el gobierno de la ciudad, llegando a emitir los consejeros religiosos de Granada una fetua en octubre de 1483 en la cual condenaban la rebelión de Boabdil por haber encendido el fuego de la guerra civil y por haber pedido ayuda a los infieles, aunque dejaban abierta una puerta a la reconciliación si los partidarios de Boabdil renunciaban a sus ambiciones⁵⁹. El hecho de que el autor de la *Ajbār* omita esta información y quiera darnos a entender que, en el fondo, Abū al-Ḥasan no logró imponer su autoridad, es signo, una vez más, de su escaso aprecio por él.

Abū al-Ḥasan fue sucedido como emir del bando legitimista por su hermano Muḥammad ben Sa‘ad, El Zagal, quien tampoco resulta demasiado favorecido por el autor de la *Ajbār*. Por ejemplo, cuenta cómo, estando en Málaga, tras una victoria musulmana en la Axarquía en marzo de 1483, se efectuó un mal reparto del botín:

«Pero todo él quedó, al fin y al cabo, en manos de las inicuas autoridades, que no reconocieron su derecho a ninguno de los asistentes al combate, a los cuales no tocó,

⁵⁷ PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada en tiempos de los Reyes Católicos», *Revista de la Asociación Europea de Profesores de Español*, 41-42, 1992, p. 12.

⁵⁸ Las citas de este párrafo, en *Fragmento de la época...*, p. 13. La expresión «demonios con forma de hombre», aparece en árabe como *šayāṭīn al-insi* («demonios de la humanidad» o «demonios humanos»; *ibíd.*, p. 10 del texto árabe). La expresión coránica completa es *šayāṭīn al-insi wa l-jin* («demonios de entre los humanos y los yinn»; C 6:112).

⁵⁹ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E., *op. cit.*, p. 37. Ver también GRANJA, F. de la: «Condena de Boabdil por los alfaquies de Granada», *Al Ándalus*, XXXVI-1, 1971, pp. 145-176 [157-160 en particular].

en definitiva, parte alguna de lo conquistado. Este mal proceder sólo sirvió para su perdición. ¡Dios nos libre de tamaña injusticia!»⁶⁰.

Sus errores de gobierno se repetirán a lo largo del resto de la crónica.

La imagen que el anónimo cronista nos transmite de Boabdil es, como podremos comprobar, bastante más aséptica y neutral y, en algunos casos, más favorable, lo cual no significa que oculte los errores del Rey Chico. El más grande fue, según el autor de la *Ajbār*, el ser capturado por los castellanos, por todo lo que desencadenaría a continuación. En efecto, a los pocos meses de haber sido proclamado emir, a Boabdil le urgía adquirir carisma batallando por el islam y quiso emular la victoria que habían obtenido su padre y su tío en la Ajarquía de Málaga⁶¹ en marzo de 1483, pero fue derrotado en la batalla de Lucena en abril y hecho preso por el rey Fernando. Aquello, según nuestro cronista, «fué la causa de la perdición de la patria»⁶².

Según el anónimo granadino, Boabdil no fue liberado hasta septiembre de 1485, pero comete aquí nuestro cronista un gran error. Fuentes cristianas documentan que Boabdil fue liberado en octubre de 1483 en virtud de un tratado de vasallaje firmado en julio en el que se comprometía a pagar un tributo anual, liberar cierto número de cristianos e intervenir en la guerra contra su padre, dejando a su propio hijo como garantía de que cumpliría lo acordado⁶³. Establecido en Vélez Blanco, empezó a extender su dominio sobre la parte oriental, no tardando en ser reconocido en Guadix, donde permaneció hasta febrero de 1485, cuando su hermano Yusuf fue asesinado en Almería—por Zoraya o por El Zagal, las fuentes no coinciden— y la mayoría de sus partidarios huyeron. En ese momento, Boabdil se vio obligado a volver a Castilla, no pudiendo regresar a tierras musulmanas hasta septiembre del mismo año⁶⁴. De todo esto nada menciona el autor de la *Ajbār*, que, omitiendo dos años de la historia de Boabdil, escribe que éste no fue liberado por los cristianos hasta septiembre de 1485 —cuando, efectivamente, regresó de su «exilio voluntario» en Castilla—. El anónimo granadino escribe que el enemigo concedió la libertad a Boabdil «para que éste pudiera dirigirse a ciertos castillos de la Axarquía, con promesa de que quienes se sometieran a la obediencia del emir [Boabdil] disfrutarían de paz [con los cristianos]»⁶⁵. Aunque Boabdil llevaba dos años libre y, por tanto, cuando regresó de Castilla en septiembre no lo hizo con la mencionada promesa del rey Fernando, es cierto que a su vuelta hubo de ganar nuevamente apoyos para hacer frente a su tío El Zagal y que sus agentes se encargaron de difundir que él era el portador de la paz con Castilla⁶⁶, lo cual tuvo su efecto: «declaráronse por él, en efecto, dichos castillos, por el vivo deseo que sus

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 14.

⁶¹ PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada en tiempos...», *op. cit.*, p. 13.

⁶² *Fragmento de la época...*, p. 15.

⁶³ PULGAR, F. de, *op. cit.*, pp. 212-217.

⁶⁴ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E., *op. cit.*, pp. 37-38.

⁶⁵ *Fragmento de la época...*, p. 19.

⁶⁶ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J. E., *op. cit.*, p. 38.

moradores tenían de seguir habitando en ellos»⁶⁷. La promesa de paz de Boabdil terminó haciéndose un hueco entre los vecinos del arrabal granadino del Albaicín:

«algunos demonios en forma de hombres dedicábanse, además, a animar a la gente, pintándoles con bellos colores la ventaja de este proceder e invitándoles e interesándoles en tener paz con los cristianos. Resultado de estas propagandas fué que se sumase a este parecer un partido de gentes del Arrabal del Albaicín»⁶⁸,

que se declararon a favor de Boabdil. «Eso bastó para que quedase la guerra civil encendida»⁶⁹ entre los partidarios de El Zagal y los de Boabdil. Los enfrentamientos callejeros se sucedieron entre el 9 de marzo y el 19 de mayo de 1486, fecha en que Boabdil, a quien todavía seguían esperando los del Albaicín, partió para Loja tras haberse concertado «la paz entre él y su tío el emir Mohammed Ben Sáad, soberano de Granada, a base de renunciar al reino en favor de su tío»⁷⁰.

En junio los cristianos conquistaron Loja y apresaron de nuevo a Boabdil, cuya libertad le concedió Fernando «ordenándole que saliese en dirección a la Axarquía [...] prometiéndoles la paz con los cristianos si se sometían a su obediencia». Nuevamente los «malignos espíritus de la sedición» tentaron a un grupo de gentes del Albaicín, que «se comprometió a dar obediencia a Boabdil si efectivamente éste estaba en paz con los cristianos». El 15 de octubre el Rey Chico entró en el Albaicín, reanudándose los enfrentamientos en la capital con los partidarios de El Zagal, que esta vez se prolongarían durante meses: «prendió el fuego de la lucha intestina, cuyas llamas crecieron rápidamente. Con ella logró el enemigo lo que tanto había esperado. Todo para que Dios consumase definitivamente algo que ya era un hecho». Boabdil contaba esta vez «con toda clase de recursos: hombres, cañones, pólvora, trigo, piensos, bestias, oro y plata, amén de otras varias cosas» que le suministraba el rey Fernando, «todo ello con el objeto de que se robusteciera la discordia y aumentase el malestar». Muḥammad b. Sa'ad aprovechó esta circunstancia para acusarle de colaboracionismo con el infiel y el 23 de enero de 1487 entró «a fuerza de espada en el arrabal del Albaicín», argumentando que «la vida y la hacienda de esa gente, decía el emir a los suyos, está ya a merced de quien la quiera, por haber admitido ayuda de los cristianos. Por tal razón, con relación a los rebeldes, ya no cabe más recurso que la espada». Sin embargo, los partidarios del emir granadino no consiguieron asaltar con éxito el Albaicín, de modo que «la guerra seguía encarnizada entre ambos partidos, mientras que el enemigo imaginaba nuevas tretas para perder a los contendientes»⁷¹. En abril, El Zagal pactó una tregua con su sobrino para acudir en socorro de los habitantes de Vélez-Málaga, que estaba siendo atacada por los castellanos. Finalmente, no consiguió evitar que los cristianos se hicieran con Vélez y a primeros de mayo, sin haberse producido siquiera combate alguno, emprendió la retirada hacia Granada, cuando se enteró de que su

⁶⁷ *Fragmento de la época...*, p. 19.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ *Ídem*.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 20.

⁷¹ Las citas entrecomilladas de este párrafo, en *ibíd.*, pp. 23-25.

sobrino había conseguido proclamarse soberano de la capital el 29 de abril, con lo que Muḥammad b. Sa‘ad se retiró a la Alpujarra, de donde pasó a Guadix.

Adueñado Boabdil de Granada y mermado el poder de El Zagal —que dominaba sólo algunas ciudades de la parte más oriental, como Guadix, Baza y Almería—, el cronista anónimo no vuelve a mencionar las relaciones entre ambos hasta después de la rendición de Baza en diciembre de 1489. Resulta de gran interés lo que al respecto de ésta escribe el autor de la *Ajbār*, ya que dice que la capitulación se produjo

«sin que se enterase el vulgo [...]; los caídas de la ciudad introdujeron, a espaldas del vulgo, en la ciudad un grupo de cristianos que, apoderándose de la alcazaba, llegaron a dominar al común de los habitantes de la ciudad, los cuales quedaron completamente desmoralizados»⁷².

Lo interesante es que, aunque el lenguaje no es especialmente valorativo, el cronista describe la rendición de Baza por parte de El Zagal como un acto traicionero realizado a espaldas del pueblo, del mismo modo que la trama de falsas cartas urdida por Abū al-Ḥasan y su ministro en marzo de 1482 durante el sitio de Alhama para convencer a sus tropas de levantar el asedio⁷³. Frente a estas rendiciones pactadas a espaldas del pueblo, el cronista anónimo, en cambio, concede, en este sentido, una mayor virtud a Boabdil, que cuando entregue Granada lo hará previa

«reunión de notables del pueblo, tanto de los particulares (*al-jāṣṣa*) como del estado llano (*al-‘amma*), alfaquíes, amines, jeques y alarifes, [...] los pocos que quedaban de los valientes caballeros y, en fin, todos los que en Granada pasaban como personas sesudas»⁷⁴.

En los tres casos se decidió ceder o rendirse al enemigo, pero el hecho de que, según el autor de la *Ajbār*, Boabdil contase para ello con la reunión y el consenso (*iḡtimā‘* e *iḡmā‘*) de los principales sectores de la población, incluido el estado llano, le confiere, quizá, un mayor grado de nobleza. Se trata, sin duda, de un intento de legitimar la rendición de Granada por parte de Boabdil y de deslegitimar las rendiciones de Abū al-Ḥasan y El Zagal. La misma acción —la rendición frente al enemigo— adquiere, así, connotaciones muy diferentes.

Después de la rendición de Baza, en enero de 1490 Muḥammad b. Sa‘ad reconoció la soberanía del rey de Castilla y puso en sus manos Guadix y «todas las tierras, alquerías y castillos que les estaban sometidos, desde Almería hasta Almuñécar y desde Almuñécar hasta la aldea de Padul», todo ello, a juicio de nuestro cronista, con el objeto de «vengarse de su sobrino el emir Mohamed ben Alí y sus caídas», quienes no sólo no les habían ayudado, permaneciendo «quietos, sin preocuparse de las otras comarcas musulmanas del Ándalus» sino que, además, tenían «pases firmadas con el

⁷² *Ibíd.*, pp. 30-31. La expresión «sin que se enterase el vulgo» o «a espaldas del vulgo» aparece como *jaḡfiyya min al-‘amma*, que podría traducirse como «a escondidas del vulgo», y como *ḡīni gaḡlat min al-‘amma*, «sin que se enterase el vulgo» (*cfr. ibíd.*, p. 26 del texto árabe).

⁷³ *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 46.

enemigo» y habían colaborado con éste en su derrota: «con su proceder quiso el de Guadix cortar las ligaduras (que garantizaban la seguridad) de Granada, condenándola así a perecer, como habían perecido las demás tierras andaluzas»⁷⁵.

Las últimas noticias que la *Ajbār* nos ofrece sobre El Zagal se refieren a mediados de 1490. Aunque el autor no menciona —por desconocimiento, seguramente— el contenido de los pactos firmados entre el señor de Andarax y el rey de los cristianos, queda claro que El Zagal y sus partidarios —a los cuales el cronista se refiere siempre como مرتدين (*murtadīn*), ‘renegados’ o ‘apóstatas’— habían jurado algún tipo de vasallaje a Fernando, «de ser sus leales súbditos é vasallos, é de no rebelar contra sus mandamientos, ni dar favor, ni ayuda ni avisar por ninguna via que fuese al Rey é Moros de Granada»⁷⁶, dice Fernando del Pulgar. Los partidarios de El Zagal colaboraron con el aragonés cuando invadió la Vega granadina en mayo de 1490; según el anónimo cronista, le acompañaban «un grupo de renegados musulmanes, gente de los castillos, alquerías y ciudades que le habían prestado obediencia. Mostrábanle los tales puntos débiles de los musulmanes»⁷⁷. Durante la contraofensiva emprendida por Boabdil en junio, Muḥammad b. Sa‘ad «salió con sus renegados, huido y en derrota, hacia la ciudad de Almería», aunque «no sin que antes desertasen de sus filas muchos de los musulmanes que le acompañaban»⁷⁸. Otros, en cambio, continuaron peleando junto a los cristianos en la defensa de la torre de Alhendín y en posteriores campañas: «en su compañía marchaba una taifa de renegados y mudéjares, que le mostraban los puntos débiles de los musulmanes y le prestaban toda clase de auxilio contra éstos»⁷⁹. Sin embargo, su alianza con los cristianos no duró mucho más: en septiembre, Fernando ordenó evacuar y destruir diversos emplazamientos fortificados en los que había musulmanes partidarios de El Zagal (torres de Almalaha, Roma, Martín, Carniya e Iznalloz; la alcazaba de Andarax, el castillo de Almodóvar y la ciudad de Guadix). El cronista de la *Ajbār* no ofrece ninguna hipótesis para explicar este modo de actuar del rey católico; Fernando del Pulgar, en cambio, dice que el aragonés mandó evacuar y/o destruir dichos lugares porque «algunos Moros de los que habían dexado que morasen en las cibdades de Baza, é Guadix é Almería trataban secretamente con el Rey Moro de Granada que los viniese a socorrer»⁸⁰. En cualquier caso, con ello

«las tropas de renegados que había por esta comarca, quedaron dispersas, y su emir Mohammed ben Saád perdió todo su prestigio e influencia con el rey de Castilla. Parte de los renegados pasó con su emir a la costa de Orán; otros se reintegraron a territorio musulmán, y otros, por fin, se quedaron a vivir con los cristianos»⁸¹.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 32.

⁷⁶ PULGAR, F. del, *Crónica de los señores Reyes Católicos*, Benito Monfort, Valencia, 1780, p. 365.

⁷⁷ *Fragmento de la época...*, p. 34.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 36.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 39-40.

⁸⁰ PULGAR, F. de, *op. cit.*, p. 372.

⁸¹ *Fragmento de la época...*, p. 40.

Con el exilio de El Zagal y buena parte de sus allegados tras la evacuación de Guadix en septiembre de 1490 llega a su fin la *fitna* interna, primero de los argumentos en torno a los cuales se vertebra la *Ajbār*. Hemos podido comprobar que el cronista no exime de responsabilidad a los últimos reyes nazaríes ni disimula sus errores de gobierno. La *fitna*, la guerra civil y la discordia en el interno de la familia emiral son descritas como factores determinantes y causantes del fatídico final de la última formación política islámica en territorio peninsular. El autor se muestra abiertamente hostil hacia Abū al-Ḥasan y Muḥammad b. Sa‘ad, mientras que a la hora de tratar la figura de Boabdil es bastante más moderado en sus juicios. Sin ocultar en ningún momento los errores del Rey Chico, nuestro cronista sí que, sin embargo, deja ver una cierta preferencia por él en oposición a su padre y su tío.

3.2. La guerra contra el adversario cristiano: un enemigo para la memoria.

El segundo eje argumental de la crónica, de capital importancia y en estrecha relación con el anterior, es la guerra con la Castilla de Fernando e Isabel, quienes, una vez resuelta en torno a 1480 la cuestión sucesoria, pacificado el reino y definidos con Portugal los ámbitos de expansión de ambas monarquías, decidieron emprender una nueva campaña contra al-Ándalus con la esperanza de que fuera la definitiva. Una guerra que, según Rafael Peinado, «brindó la oportunidad de concretar esa cooperación [con la nobleza castellana], siendo así que puede considerarse como uno de los instrumentos de instauración del Estado moderno»⁸². Coincide en esta opinión Maquiavelo, quien describe la guerra contra Granada como la

«empresa que fue el fundamento de su nuevo Estado. [...] tuvo así ocupados en dicha campaña los ánimos de aquellos nobles de Castilla que, absorbidos por aquella guerra, no tenían tiempo de maquinizar conspiraciones. Por tal miedo aumentaba su fama y el poder sobre ellos, sin que los nobles se dieran cuenta; con dineros de la Iglesia y de sus pueblos pudo mantener ejércitos [...]»⁸³.

A entender de nuestro anónimo cronista, la guerra contra los cristianos fue la circunstancia o factor coyuntural que vino a asestar el *coup de grâce* a una Granada ya herida y debilitada en su estructura por los enfrentamientos internos y por la ruptura de la propia cohesión social o *‘asabiyya*. No pretendemos, a continuación, presentar un resumen o descripción cronológica de la contienda, sino únicamente comentar algunos de los aspectos más importantes contenidos en la *Ajbār* acerca de la última y definitiva guerra entre Granada y Castilla.

Escribió Juan de Mata Carriazo que

«en la frontera de Granada, la paz y la guerra no eran esas cosas rotundas de siempre y de todas partes, ni la paz era paz, ni la guerra era guerra, en el pleno sentido de cada

⁸² PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada en tiempos...», *op. cit.*, pp. 12-13.

⁸³ RODRÍGUEZ FUSTER, M., «La visión de Fernando el Católico en *El Príncipe*», *Ab Initio*, 4, 2011, p. 40.

concepto [...] ni aún las treguas eran tales treguas; todo lo más, un estado de guerra atenuado»⁸⁴.

Al respecto de las relaciones fronterizas previas al inicio de la guerra, el anónimo dice que antes de que el reinado de Abū al-Ḥasan comenzase a decaer en torno a 1478, no dejó éste

«de hacer de cuando en cuando incursiones en tierras de los cristianos; antes, las que llevó a cabo fueron numerosas. Proclamó el imperio de los preceptos religiosos, atendió a mejorar el estado de los castillos y dió gran desarrollo al ejército; lo cual determinó que los cristianos le temiesen y firmasen con él tratados de paz»⁸⁵.

Aunque la causa de las treguas no fuese precisamente el temor a los nazaríes, lo cierto es que éstas fueron renovadas sucesivamente en 1475, 1476, 1478 y 1481. Para aquel entonces, la situación para los castellanos había cambiado y Fernando e Isabel vieron en la posible conquista de Granada la oportunidad de consolidar de forma definitiva su poder, proyecto que, según Peinado Santaella, ya «estaba madurado antes de que se llevase a cabo el golpe nazarí sobre la villa de Zahara (al nordeste de Cádiz) a finales de 1481»⁸⁶. Sobre el ataque musulmán a Zahara nada dice el anónimo, que acusa a los cristianos de haber iniciado las hostilidades atacando Alhama el 28 de febrero de 1482⁸⁷.

3.2.1 Intervención y auxilio divino.

Al comenzar nuestro análisis del contenido de la crónica, dijimos que ésta se hallaba imbuida de una mentalidad inevitablemente religiosa y de una concepción providencialista de la historia, en la cual Dios es el verdadero y único protagonista, que se sirve de la humanidad para cumplir en ella sus designios de salvación. En este sentido, Dios —principio y fin, árbitro y protagonista de la historia—, interviene en ella en diversas modalidades para que se cumpla su plan. Todo lo que sucede en la tierra —dichas y desgracias, victorias y derrotas— viene de Dios: «No sucede ninguna desgracia en la Tierra, ni a ustedes los azota adversidad alguna sin que esté registrada en un libro antes de que suceda [...]» (C 57:22); «[...] Solo nos sucede lo que Dios decretó para nosotros. Él es nuestro Protector, y a Dios se encomiendan los creyentes» (C 9:51). Así pues, vamos a encontrar en la crónica que nos ocupa expresiones íntimamente relacionadas con estas dos ideas. En primer lugar, la confianza en el auxilio divino: si Dios es omnipotente y omnisciente, al creyente musulmán —*muslim*, «el que se abandona, se rinde o se somete (*aslama*) a la voluntad divina»— le corresponde únicamente confiar en sus designios e implorar su auxilio. En segundo lugar, a la hora de dar un sentido a los hechos militares, la intervención —más o menos directa, favorable o contraria— de Dios juega un papel crucial.

⁸⁴ MATA CARRIAZO, J. de, *En la frontera de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2002, pp. 215-216.

⁸⁵ *Fragmento de la época...*, p. 4.

⁸⁶ PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada en tiempos...», *op. cit.*, pp. 12-13.

⁸⁷ *Fragmento de la época...*, p. 8.

En relación a lo primero, el autor hace constante alusión a la fiereza de los *valientes y esforzados caballeros* musulmanes inspirada o insuflada por Dios. La confianza en Dios otorgaba a los soldados granadinos una fortaleza moral incomparable, que se veía reforzada cada vez que obtenían una victoria: en Loja, en julio de 1482, «hicieron los musulmanes gran matanza en los cristianos [...] se reforzó el espíritu patriótico de los musulmanes y cobraron nuevo ánimo sus corazones». En septiembre de 1485, obtuvieron una sonada victoria en Moclin gracias, sin duda, a que «puso Dios fortaleza en el corazón de los musulmanes, quienes, oponiendo una magnífica resistencia, aguantaron a pie firme ante dicha tienda confiados en la ayuda de Dios». En Málaga, a pesar del duro y largo asedio cristiano en el verano de 1487, «siguieron resistiendo con la mira puesta en Dios, durante largo tiempo [...]; no cesaban, con todo, los musulmanes, de resistir con la mira puesta en Dios, luchando bravamente y sin mostrar inquietud ni turbación». En 1490, habiendo acampado las tropas de Fernando en la Vega de Granada, los granadinos «convinieron en combatir y defenderse del cristiano, hasta que Dios quisiese poner remedio, o perecer hasta el último en la demanda», y es que «todos los corazones tenían la confianza puesta en Dios, de quien imploraban ayuda y socorro contra el enemigo». A finales de agosto del mismo año, comenzaron los cristianos a destruir sembrados y huertas de la Vega, «mientras que los musulmanes, a pesar de su reducido número y de su debilidad, no sólo resistían los ataques con la mira puesta en Dios, sino que hasta llegaron a producir una gran mortandad en los infieles». Por último, durante el asedio definitivo de Granada en 1491, dice el cronista que «todos los días se libraban batallas» en cada una de las cuales «caían muchos esforzados caballeros de los musulmanes, heridos unos, muertos como mártires otros», pero «de los cristianos caían el doble», pues los musulmanes «resistían con la mira puesta en Dios y la confianza en el auxilio divino, combatiendo a sus enemigos con verdadera fe y puro corazón»⁸⁸.

En otras ocasiones el autor atribuye de forma más palmaria las victorias musulmanas a Dios. Quizá uno de los fragmentos más expresivos en lo que se refiere a la intervención divina es el de la victoria de Moclin en septiembre de 1485. En él, el autor nos dice que mientras regresaban de la batalla a Granada «un noble caballero que se portó aquel día como hombre valiente, esforzado y brioso» le contó lo siguiente:

«Iba yo en la vanguardia de la caballería cuando perseguíamos a los cristianos. Adelantéme en dirección a cierto lugar, y encontré delante de mí varios cristianos muertos. No creo que nadie me hubiera precedido; de modo que no me explico quién haya dado muerte a aquellos cristianos».

Es el más claro ejemplo de intervención divina directa en la contienda: aquel *valiente y esforzado caballero* se sorprende de encontrar cristianos muertos en un lugar por el que no había pasado todavía ningún soldado musulmán. La única explicación posible que el relato de aquel soldado sugiere es la intervención directa de Dios: nadie sino Él habría podido dar muerte a esos cristianos. Y continúa diciendo el cronista,

⁸⁸ Las citas entrecomilladas de este párrafo, en *ibíd.*, pp. 12, 17, 28, 34, 40 y 44 respectivamente.

ahora sí de forma explícita, que «fracasado, por designio divino, el enemigo, en sus actividades y quebrantado en su brío, abandonó la empresa de Moclín». El episodio de Moclín, como vemos, tiene todos los elementos: los fieles musulmanes oponen «magnífica resistencia» al enemigo «confiados en la ayuda de Dios», que no sólo puso «fortaleza en el corazón de los musulmanes» sino que además intervino de forma directa causando la muerte a varios cristianos, de forma que el enemigo fracasó «por designio divino»⁸⁹. Pero son muchos más los episodios en los que el cronista atribuye a Dios las victorias musulmanas.

A finales de mayo de 1490, habiendo iniciado Fernando una nueva campaña en la Vega de Granada, dice el cronista que siempre que el enemigo atacaba «era por intervención divina, obligado a retroceder. [...] los cristianos quedaban, con el auxilio y protección divinos, derrotados y maltrechos», mientras que «los jinetes musulmanes resistían con la mira puesta en Dios y lograban causar a sus adversarios gran matanza», de modo que, «viendo el rey cristiano su impotencia para acercarse a Granada [...], emprendió la retirada, mordiéndose los dedos de rabia». Nada más se hubo retirado Fernando en junio, Boabdil lanzó una contraofensiva en la que reconquistaron, «con el favor de Dios y [...] a fuerza de espada», la alquería de Padul y todo el valle de Lecrín, con lo que «regresaron los granadinos a su ciudad gozosos y felicitándose con la victoria que Dios les había dado [...] todas aquellas regiones volvieron de nuevo al islam». A finales de junio Boabdil recuperó la fortaleza de Andarax y regresaron «todos ellos gozosos y dándose parabienes por la victoria que, con la protección y ayuda de Dios, habían alcanzado»⁹⁰.

La intervención de fuerzas sobrenaturales no se limita a estas modalidades. En varias ocasiones el cronista hace referencia a «ciertos demonios con figura de hombres», *šayāfīn al-ins*, capaces de alterar la voluntad de los humanos y el curso de los acontecimientos, cuando, por ejemplo, tentaron a Aixa de sacar a sus hijos de la Alhambra o cuando animaron a los del Albaicín a pronunciarse a favor del Rey Chico a fin de conseguir una eventual paz con los cristianos⁹¹.

En definitiva, hemos podido comprobar cómo en reiteradas ocasiones el autor de la *Ajbār* explica las victorias musulmanas por auxilio divino: Dios insufla la fortaleza necesaria a sus *esforzados y confiados caballeros* e, incluso, llega a intervenir directamente en Moclín dando muerte a soldados cristianos. Pero, ¿y las derrotas? ¿A qué se deben? ¿Qué factores contribuyen, según el autor, a que los musulmanes sean vencidos por los cristianos en reiteradas ocasiones hasta su derrota definitiva? Creo que, a juicio del autor, son dos los factores explicativos de las sucesivas derrotas musulmanas: en primer lugar, los errores y división de los dirigentes nazaríes, enfrentados entre sí en una *fitna* que debilitó estructuralmente al reino, y, en segundo lugar, las artimañas del enemigo cristiano, que supo aprovechar la situación interna de

⁸⁹ Las citas del episodio de Moclín, en *ibíd.*, pp. 17-18.

⁹⁰ Las citas de este párrafo, en *ibíd.*, pp. 34-37.

⁹¹ *Ibíd.*, pp. 13 y 19.

los de Granada para debilitarles todavía más y hacer inevitable su avance hacia la Fortaleza Roja. Si para el autor es evidente que las victorias y éxitos musulmanes se deben al auxilio divino y la fortaleza moral de los musulmanes procedente también de Dios, las derrotas, en cambio, se deben a circunstancias puramente humanas: la *fitna* y el mal gobierno de los últimos nazaríes y las *maquiavélicas* artimañas del *principe nuovo*, Fernando el Católico. Ambos elementos, eso sí, venían a confirmar el plan divino, ya que, recordemos, «no sucede ninguna desgracia en la Tierra [...] sin que esté registrada en un libro antes de que suceda [...]» (C 57:22). El mal gobierno de los nazaríes y la astucia del enemigo no fueron sino los instrumentos de los que el Todopoderoso se sirvió para llevar a cabo su plan. Veamos ahora cómo nuestro cronista trata el segundo de esos instrumentos humanos: el enemigo cristiano.

3.2.2. Imagen y actuación del enemigo cristiano

A continuación, comentaremos la imagen que el cronista dibuja del enemigo cristiano. Al igual que con los elementos anteriormente analizados, el autor de la *Ajbār* no es especialmente expresivo a la hora de referirse a los cristianos —no lo es tanto como, por ejemplo, las fuentes cristianas contemporáneas al describir al enemigo musulmán—. El estilo es sobrio y directo y el lenguaje no es excesivamente valorativo, pero, aun así, creo que podemos extraer brevemente algunas conclusiones acerca del modo de describir al enemigo cristiano.

En primer lugar, el anónimo granadino dice que lo que mueve a los cristianos en toda ocasión es la ambición y la codicia: a medida que «veía que se iba desmoronando el islam en tierras andaluzas, excitóse en él la ambición» y la «codicia de apoderarse»⁹² de al-Ándalus. A diferencia de lo que, según el cronista, rige al buen dirigente musulmán, que es garantizar y proclamar «la observancia de los preceptos musulmanes»⁹³, lo que mueve a los cristianos es la codicia y el afán de poder, riqueza y territorios.

Esta innoble motivación llevó a Fernando a traicionar y violar las paces que tenían firmadas con los musulmanes en diferentes ocasiones. Por ejemplo, tras la caída de Málaga en agosto 1487, cuenta el cronista que «salió el enemigo en dirección a los castillos de la Axarquía, y a pesar de tener ajustadas paces con ellos, se apoderó de los mismos traicionera y arteramente, sin lucha, sitio ni molestia alguna». O más adelante, cuando en enero de 1490 no quedaba «al rey de Castilla por conquistar más que la ciudad de Granada, con lo cual veía que se iba desmoronando el islam en tierras andaluzas, excitóse en él la ambición y violó la paz»⁹⁴.

Si bien el cronista dice en varios momentos que Fernando violó las paces firmadas con los musulmanes, la imagen que ofrece de los cristianos al referirse al tratamiento jurídico de los vencidos cambia sustancialmente. En repetidas ocasiones el

⁹² *Fragmento de la época...*, pp. 33 y 11.

⁹³ *Ibíd.*, p. 3

⁹⁴ Las citas de este párrafo, en *ibíd.*, pp. 29 y 33, respectivamente.

autor hace referencia al *amān*, seguro o salvoconducto que los vencedores de una batalla o de un asedio podían conceder a los vencidos para marcharse con garantías de que nada ocurriría a sus personas o a sus bienes. El cronista dice de forma explícita que los cristianos concedieron el *amān* a los vencidos en numerosas ocasiones: Ronda, Cambil, Loja, Elvira, Moclín, Colombeira, Montefrío, Lazagra, etc. En todas ellas son los propios defensores de la ciudad los que, viendo la imposibilidad de continuar resistiendo el asedio o los ataques del enemigo, solicitan el *amān*. Por ejemplo, en mayo de 1485, «en vista de su impotencia para resistir, los rondeños pidieron rendirse sobre seguro (*amān*), el cual les fue concedido con facultad de llevarse lo que poseían»; en junio de 1486,

«viendo los de Loja la imposibilidad en que se hallaban de sufrir tan intenso sitio, la multitud de tropas cristianas y la tardanza en el socorro que había de dar la gente de Granada, pidieron salvoconducto [...] saliesen salvos con sus bienes, familias, caballos, armas y bestias, así como todo lo que pudiesen llevar consigo».

Y, días después, en Elvira, «viendo sus habitantes la imposibilidad de resistir la intensidad de la lucha y el asedio, pidieron salvoconducto para sus personas, caballos, bestias y armas, así como para todos los efectos que pudieran transportar»⁹⁵.

Teniendo en cuenta que el perdón es un valor fundamental en el islam —*Allāh* es *ar-raḥmān*, *ar-raḥīm*— y que en el pensamiento político islámico medieval, un buen gobernante, junto a métodos coercitivos, necesita recurrir también a la clemencia y la benevolencia para procurarse la aceptación de sus súbditos —por ejemplo, la clemencia del gobernante frente a los vencidos fue uno de los mecanismos utilizados por los Omeyyas para legitimar su gobierno y para mantener el control—⁹⁶, resulta llamativo que el autor haga tantas referencias al *amān* concedido por los cristianos a los musulmanes derrotados, como si pretendiese transmitir una imagen del Rey Católico como gobernante misericordioso con el enemigo. Concedieron también el *amān* a los habitantes de Vélez tras su conquista en 1487, de los cuales muchos «fueron pasados por el enemigo a la costa africana»⁹⁷, suceso del que también se hace eco Fernando del Pulgar. Cuenta el cronista cristiano que se presentó ante los Reyes Católicos un embajador del rey de Tremecén, diciéndoles que «había visto los muchos Moros que hablan pasado de estas partes á las partes de África con su seguro, el qual les era guardado complidamente; é que por ser reyes tan poderosos é de tanta verdad e virtud, deseaba ser su servidor, é facer su mandado»⁹⁸. En este caso, Pulgar, con unos intereses mucho más evidentes que los del anónimo granadino, reitera en esa misma consideración positiva de Fernando por respetar el *amān* concedido a los vencidos.

⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 16 y 21.

⁹⁶ HERRERO SOTO, O., *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II/VIII-V/IX). Una aproximación a los valores político-religiosos de una sociedad islámica pre-moderna*, Tesis Doctoral, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. vii-viii.

⁹⁷ *Fragmento de la época...*, p. 27.

⁹⁸ PULGAR, F. de, *op. cit.*, p. 313.

Pero posiblemente, la idea más repetida a lo largo de la obra sobre el enemigo cristiano es su capacidad para, mediante toda una serie de tretas y artimañas, manejar a su antojo a Boabdil con el fin de potenciar la *fitna* interna granadina y debilitar todavía más al reino de Granada desde su interior. Fernando convirtió a Boabdil en su máspreciado títere, manipulándolo al servicio de los intereses del incipiente «Estado moderno» hispano. De este modo, cuenta nuestro cronista que cuando le capturan en septiembre de 1483, «con toda clase de honores y consideraciones lo condujeron a donde se hallaba el Rey de Castilla, quien le hizo objeto de honores y homenajes», mostrándose como un posible aliado para hacer frente a su padre, el emir Abū al-Ḥasan: «ya se daba el Rey perfecta cuenta de que, mediante el emir Boabdil, había de llegar al logro de sus esperanzas de dominio sobre Andalucía»⁹⁹. Así, cuando Fernando le libere, le envía «con promesa de que quienes se sometieran a la obediencia del emir [Boabdil] disfrutarían de paz [con los cristianos]»¹⁰⁰, sembrando de nuevo la discordia en el reino nazarí, pues, si bien algunos aceptaron dicha proposición de paz y reconocieron a Boabdil como emir, ¿acaso garantizar la paz del emirato de esa manera no era también reconocer la sumisión a los cristianos?¹⁰¹

Como sabemos, el comportamiento de Boabdil suscitó el rechazo de su padre y de la comunidad de alfaquies de Granada, quienes lo condenaron duramente: «haber prestado juramento de fidelidad al príncipe prisionero es obstinarse en los pecados [...] e insistir en los crímenes y maldades que a han perpetrado»¹⁰². El pacto con el enemigo es descrito a lo largo de la crónica con recelo. Aunque el autor no hace referencia a la fetua de los alfaquies de Abū al-Ḥasan, sí que expresa el rechazo que El Zagal mostró cuando en enero de 1487 decide entrar en el Albaicín: «la vida y la hacienda de esa gente, decía el emir a los suyos, está ya a merced de quien la quiera, por haber admitido ayuda de los cristianos. Por tal razón, con relación a los rebeldes, ya no cabe más recurso que la espada»¹⁰³. Aliarse con el enemigo de la fe, desde este punto de vista, es considerado como motivo suficiente para combatirles. El Zagal, que siguió viendo a su sobrino como emir ilegítimo aliado de los cristianos, no cesará de buscar forma de debilitarle y, cuando rinda sus posesiones y firme un pacto de vasallaje con Fernando, lo hizo —según el autor de la *Ajbār*— con la intención de «vengarse de su sobrino el emir Mohamed ben Alí y sus caídas; pues todos estos, sin tener bajos u obediencia más que la sola ciudad de Granada, en ésta permanecían (quietos, sin preocuparse de las otras comarcas musulmanas del Ándalus), teniendo, además, paces firmadas con el enemigo»¹⁰⁴. Efectivamente, «con toda maña y astucia», «logró el enemigo lo que tanto había esperado»: «prendió el fuego de la lucha intestina, cuyas llamas crecieron

⁹⁹ *Fragmento de la época...*, p. 15.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁰¹ PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada en tiempos...», *op. cit.*, p. 13.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 14.

¹⁰³ *Fragmento de la época...*, p. 25.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 32.

rápidamente» y mientras «la guerra seguía encarnizada entre ambos partidos, [...] el enemigo imaginaba nuevas tretas para perder a los contendientes»¹⁰⁵.

3.3. La situación de los musulmanes de Granada tras la conquista cristiana: un agravio para la memoria.

Un último aspecto que merece nuestra atención es lo referente a la situación de Granada entre la conquista cristiana y la expulsión de los musulmanes 1499.

Dice la crónica que llegado el invierno de 1491 la situación para los granadinos empeoró notoriamente debido al hambre y la escasez de víveres. Es entonces cuando, según el cronista, se produjo una reunión de representantes tanto del vulgo (*al-‘amma*) como de la élite (*al-jašša*), que dieron cuenta al emir de la precaria situación en la que se encontraban todos los habitantes de la ciudad y de la inviabilidad de seguir mucho tiempo aguantando, ya que los suministros de víveres estaban cortados y porque no iban a recibir ninguna ayuda de «nuestros hermanos los musulmanes que viven en la costa de Marruecos»¹⁰⁶. Convencieron al emir de que lo mejor sería negociar con los cristianos durante el invierno, cuando los ataques habían cesado, ya que, si aguardaban a la llegada de la primavera, el enemigo cristiano sería mucho más fuerte y no aceptaría sus demandas. A continuación, hace un breve resumen de las Capitulaciones de la ciudad: deberían respetarse las vidas, posesiones, costumbres y religión de los que permanecieran en Granada, que además no pagarían «otro impuesto que el azaque y el diezmo»; los que optaran por la expatriación, venderían sus fincas por el precio que les conviniera, y «el monarca se comprometía a transportar el personal en sus naves a cualquier país musulmán y durante los tres primeros años, sin pago de pasaje»¹⁰⁷.

Se inicia entonces un periodo contradictorio y de difícil convivencia: de la situación inicial de «ciudades, consideraciones y respetos a los musulmanes» se pasó, en pocos años, a una de «oprobio y humillación»¹⁰⁸. Las cartas de Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, reflejan también esta evolución de un optimismo inicial en el que cristianos y mudéjares vivían «tan en paz, tan en sosiego, que no parece sino cosa proveyda por la mano de Dios», a una «Granada, en verdad muy desgranada y muy tornada a nada»¹⁰⁹. La situación de la recién conquistada Granada estuvo, desde un inicio, condicionada por el tratamiento de la cuestión mudéjar, primero, y morisco, después. Veamos lo que dice el autor de la crónica anónima:

«Por aquel entonces prodigaba el monarca cristiano toda clase de cuidados, consideraciones y respetos a los musulmanes, hasta el punto de excitar los celos y la

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 23-25.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 47-48.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 50-51.

¹⁰⁹ PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada tras la conquista castellana», en VV. AA. *En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la monarquía hispana / XXXVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 2011*, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, D. L., 2012, Pamplona, p. 81.

envidia de los propios cristianos. «Vosotros –decían éstos a aquéllos– gozáis ante nuestro rey de más aprecio y honores que nosotros mismos». En efecto, les rebajó los tributos y los trataba con justicia. Todo ello no era más que habilidad y maña para atraérselos y apartarles de emigrar. Fueron muchos los musulmanes que, movidos por la ambición y creyendo por otra parte que este trato sería duradero, adquirieron a bajo precio haciendas y muebles preciosos y se decidieron a convivir con los cristianos»¹¹⁰.

Este fragmento de la crónica anónima recoge las dos razones principales que, a decir de Rafael Peinado, pueden explicar el origen y desenlace de la fugaz y convulsa coyuntura mudéjar: «la lógica militar y fiscal de la Corona, que estaba interesada en retener a unos súbditos muy rentables para las arcas regias, terminó chocando con la ideología de Reconquista elaborada por ella misma en el taller cortesano», de la que los repobladores estaban «imbuidos hasta los tuétanos»¹¹¹. El recuerdo de la inmediata realidad fronteriza por parte de muchos de los repobladores —la mitad, por lo menos, eran andaluces— y la propaganda ideológica «reconquistadora» que durante años había servido para justificar la guerra de conquista y los esfuerzos exigidos, contribuyeron a profundizar la mentalidad de hostilidad entre cristianos y musulmanes. En este sentido, los intereses de la Corona por mantener a una población que suponía una importante fuente de ingresos —de ahí la «habilidad y maña para atraérselos y apartarles de emigrar» de las que habla el cronista anónimo—, chocan frontalmente con una ideología de reconquista necesariamente hostil hacia el musulmán. Es por ello que la convivencia entre cristianos y mudéjares fue una misión muy difícil desde el comienzo.

Muchos de los granadinos que inicialmente pretendían cruzar el Estrecho cambiaron de opinión cuando llegó a Granada la noticia de que una gran penuria y una extremada carestía afligían a las gentes de Fez desde que Boabdil había sido trasladado allí. Dice nuestro cronista que entonces, viendo «que los musulmanes habían abandonado sus proyectos de emigración», Fernando «empezó a faltar a las condiciones en un principio pactadas. Prosiguió violándolas, una a una, y quebrantándolas, artículo por artículo, hasta incumplirlas todas en absoluto. Entonces cesó el fuero del Islam para los musulmanes, quienes se vieron menospreciados, vejados y tratados altaneramente por los cristianos»¹¹², hasta el punto de que fueron obligados, excepto los Abencerrajes, a abandonar la ciudad y a vivir en los arrabales y alquerías.

En 1499 se produjeron diversas sublevaciones mudéjares, «pero fue la expeditiva política de conversiones de fray Francisco Jiménez de Cisneros, a partir de 1499, con bautismos en masa, la que modificó radicalmente la situación de esos musulmanes»¹¹³. A partir de ese año, las opciones para los musulmanes se redujeron al exilio magrebí o a la conversión forzosa al cristianismo:

¹¹⁰ *Fragmento de la época...*, p. 50.

¹¹¹ PEINADO SANTAELLA, R. G., «El reino de Granada tras la conquista...», *op. cit.*, p. 85.

¹¹² *Fragmento de la época...*, p. 51.

¹¹³ EPALZA, M. de, *op. cit.*, p. 58.

«fueron invitados y aún forzados a aceptar el cristianismo, religión en la cual ingresaron, si bien a la fuerza. Tornóse entonces el Andalus enteramente cristiana [...]. Quien a proferir esta fórmula [la *šahāda*] se determinase, tenía que hacerlo para sí mismo dentro de su corazón, o bien en ausencia de gentes»¹¹⁴.

Sobre el exilio al Magreb dice nuestro autor que «hubo, sin embargo, andaluces que se negaron a aceptar el cristianismo, oponiendo una resistencia defensiva» e incluso quienes, «ofreciendo resistencia a ser cristianos, refugiáronse en un monte inexpugnable»; y «el rey, viéndose impotente para dominarlos, sugirióles la aceptación de un seguro que les otorgaría para pasar libres a la costa de África [...]. Por fin, los rebeldes fueron transportados a África»¹¹⁵. Y finaliza el autor de la *Ajbār* diciendo que «después de todo esto ya nadie se interesó en el Andalus por sostener los ideales del Islam. [...] Se extendió una ola de infidelidad. ¡Había quedado extinguida en el Andalus la antorcha del Islam y de la fé!»¹¹⁶.

Por último, en la segunda versión de la crónica, la *Nubḍa*, el también anónimo autor añadió un breve capítulo a modo de anexo que, en un estilo diferente y rompiendo la continuidad narrativa del texto, resume el periodo comprendido entre 1486 y 1499, de forma poco sistemática y basándose en la propia *Ajbār al-‘aṣr*. Como ya hemos dicho, la única información adicional que incorpora esta reelaboración de la crónica es una relación de los lugares de procedencia y asentamiento de los andalusíes emigrados al Magreb.

3.4. El tono de la memoria: entre la nostalgia y la resignación.

A lo largo de toda la crónica percibimos de forma muy clara un doble sentimiento frente a la progresiva desaparición de al-Ándalus. Por un lado, el cronista expresa con dolor y nostalgia la traumática conmoción que la pérdida de al-Ándalus supuso para los andalusíes —viéndose muchos de ellos obligados a dejar atrás su «patria» y a emigrar al otro lado del Estrecho— y para toda la comunidad islámica. Al-Ándalus, de hecho, pasaría a la memoria colectiva islámica —andalusí y magrebí, sobre todo— como el «paraíso perdido» (*al-firdaws al-mafqūd*) del islam. Por otro lado, el cronista, creyente musulmán profundamente religioso, no deja de expresar la idea de que «todo estaba escrito en el Libro», dotando a todo lo acontecido de un sentido último dependiente de la voluntad divina. El propio punto de partida del autor para explicar las razones de la decadencia de Granada es precisamente esta concepción de la vida y de la historia:

«en todos sus siervos llegan a realizarse los designios, previamente ordenados por su voluntad, de gloria y humillación; de avance y retroceso; de abundancia y escasez; de acierto y desvarío. Todas las cosas están ordenada a aquel fin para el cual han sido creadas, y van por el cauce que tienen escrito»¹¹⁷.

¹¹⁴ *Fragmento de la época...*, p. 52.

¹¹⁵ *Ibíd.*, pp. 52-53.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 53.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 1.

Ambos sentimientos, el del dolor y nostalgia y el de la resignación por creer que todo forma parte del plan de Dios para la historia, están profundamente entrelazados, de forma que cuanto mayor es uno, mayor es el otro.

De este modo, encontramos a lo largo del texto expresiones con un alto grado de predestinacionismo: «seguía el enemigo ocupado en sus manejos de conquistarla [al-Ándalus], hasta que por fin le ayudó el tiempo y le favoreció el destino en el logro de su pretensión»; «logró el enemigo lo que tanto había esperado. Todo para que Dios consumase definitivamente algo que ya era un hecho», o «que al fin, de Dios somos y a Él hemos de volver»¹¹⁸.

Uno de los pasajes más expresivos es quizá el de la caída de Málaga en agosto de 1487. Dice el cronista: «grande fue la desgracia sufrida por los vencidos. Llénase el corazón de tristeza, queda atónita el alma, fúndense en llanto y vierten lágrimas de sangre los ojos ante tamaña calamidad. Pero somos de Dios y a Él tenemos que volver»¹¹⁹. En pocas palabras, el cronista condensa ambos sentimientos: el de pérdida, dolor y tristeza y el de aceptación resignada de los designios del Todopoderoso.

Pero no cabe duda de que el episodio que mejor refleja este doble sentir de los andalusíes es el de la pérdida de la capital nazarí; no tanto, quizá, con motivo de la entrega de la ciudad en 1492 —«ya no les quedaba a los musulmanes pedazo alguno de tierra en el Andalus. ¡Somos de Dios y a Él tenemos que volver!»¹²⁰—, sino sobre todo a propósito de la expulsión de los musulmanes de Granada en 1499. Fue precisamente en este momento cuando se produjo la pérdida real y definitiva de la ciudad por parte de sus habitantes; cuando los musulmanes granadinos sintieron de verdad y en primera persona, lo que significaba verse despojados de su ciudad, sus casas y de su propia historia en Granada, y lo que significaba, también, que la propia Granada les perdiese a ellos y, con ellos, su islamicidad:

«Tornóse entonces el Andalus enteramente cristiana [...]. En las torres sucedieron las campanas al pregón del almuédano y en las mezquitas las imágenes y cruces a la mención de Dios y a la recitación de Alcorán. ¡Cuántos ojos quedan llorando en ese país, cuántos corazones apenados, cuántos que, pobres y faltos de todo, se ven imposibilitados de emigrar y reunirse con sus hermanos musulmanes! Sus corazones arden, sus lágrimas fluyen en abundantes raudales cuando ven a sus hijos y a sus hijas adorar las cruces, prosternándose ante los ídolos, comer carne de puerco y beber vino, fuente de pecados y de maldades. Y todo ello sin que puedan impedirselo, ni prohibírselo ni estorbárselo, pues quien tal hiciese se expondría a gravísimas penas. ¡Oh qué amarga desventura, qué inmensa y dañina desgracia, qué enorme catástrofe! Esperemos que Dios conceda alivio y remedio a su situación, ya que Él es Todopoderoso. [...] Después de todo esto ya nadie se interesó en el Ándalus por sostener los ideales del Islam. Por todas partes, alquerías y ciudades, se extendió una

¹¹⁸ *Ibíd.*, pp. 13, 24 y 32.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 28. Sobre la pérdida de Málaga, el relato de PULGAR, F. de, *op. cit.*, p. 322, resulta muy expresivo.

¹²⁰ *Fragmento de la época...*, p. 49.

ola de infidelidad. ¡Había quedado extinguida en el Ándalus la antorcha del Islam y de la fé!»¹²¹.

El fragmento apenas citado, como otros tantos, refleja el tono nostálgico o melancólico del autor de la *Ajbār*, quien, desde el exilio magrebí, recuerda cómo se derrumbó el mundo en el que vivió y por el que llegó a luchar. Este granadino exiliado mira con pena y dolor lo ocurrido, pero no lo hace desde el lamento o el dolor sin sentido, sino desde una aceptación de la voluntad de *Allāh*. Es decir, la aceptación de la voluntad de *Allāh*, la sumisión o *islām* a sus designios, dota de un sentido último al dolor y las catástrofes vividas:

Lloren los que tienen motivos para llorar, láméntense los que tienen que lamentarse. Pero en fin, *de Dios somos y a Él hemos de volver*. Todo ello estaba escrito en el Libro, todo ello estaba predestinado. Y no hay manera de rechazar las órdenes del Señor ni modo de revisar los juicios divinos, pues Dios es el que impera sobre sus siervos y Él es el sabio, el concededor. Que no hay poder ni fuerza sino en Alá, el elevado, el magnífico¹²².

4. CONCLUSIONES.

Llegados al final de este artículo, podemos afirmar que la crónica anónima sobre los últimos reyes nazaríes de Granada escrita en 1540 con el nombre de *Kitab ajbār al-‘aṣr fī inqidā’ dawlat Banī Naṣr* (*Libro de noticias históricas sobre el fin de la dinastía nazarí*) y reescrita, con ligeras modificaciones, de nuevo en el siglo XVII bajo el título *Nubḍat al-‘aṣr fī ajbār mulūk Banī Naṣr* (*Breve narración sobre la historia de los reyes nazaríes*), constituye una fuente única para el conocimiento de los principales acontecimientos —y de su reconstrucción discursiva, la «memoria de la pérdida de Granada»— de los convulsos reinados de Abū al-Ḥasan, Boabdil «el Chico» y El Zagal: las luchas familiares y la *fitna* interna por el control del emirato, de un lado, y la guerra contra los cristianos, de otro, fueron el anverso y el reverso de una crisis que culminaría con la caída definitiva de la última formación política islámica peninsular en 1492 y con la expulsión o conversión forzosa de los musulmanes granadinos decretada en 1499 y extendida en 1502 al resto de súbditos castellanos.

A pesar de su pobreza literaria y su estilo denso, monótono y parco, la *Nubḍat (Ajbār) al-‘aṣr* representa el único testimonio cronístico ‘de los vencidos’ y nos ofrece una relación pormenorizada y bien concatenada de los principales acontecimientos políticos y militares que se produjeron en los últimos tiempos del reino de Granada, vistos desde la óptica del bando nazarí. Es por ello que en esta crónica anónima se han basado las principales reconstrucciones históricas que se han hecho del último periodo

¹²¹ *Ibíd.*, pp. 52-53.

¹²² *Ibíd.*, p. 53.

del reino nazarí, desde al-Maqqarī a Leopoldo Eguílaz, M. Gaspar Ramiro, L. Seco de Lucena, Rachel Ariel, Ladero Quesada y F. Vidal Castro¹²³.

Lo importante es, ciertamente, que la crónica anónima originalmente escrita en 1540 debió de circular por el ámbito magrebí en el siglo XVI con un alcance nada desdeñable. Tal fue su difusión, que sirvió al gran historiador al-Maqqarī para elaborar tanto su *Nafḥ al-ṭīb* como sus *Azhār ar-riyād*, donde, al referirse a la definitiva toma de Granada, dice que «así lo he visto yo en una obra de cierto autor de los últimos tiempos»¹²⁴. El porqué del anonimato no está claro: tal vez el dato del manuscrito original se perdiera o tal vez el propio autor quiso mantener su identidad en secreto. Del autor, en fin, poco sabemos y poco podremos saber mientras no se descubran nuevas pistas acerca de la historia de los manuscritos.

En cualquier caso, creo que las consideraciones expuestas en relación al contexto histórico del Magreb en el siglo XVI contribuyen a explicar por qué se escribió y se difundió —hasta el punto de ser recuperada y reelaborada en su estilo posteriormente y de ser utilizada por al-Maqqarī— una crónica anónima y pobre desde el punto de vista literario como la que nos ocupa. ¿A qué fin podría servir, sino al de mantener viva la memoria del «paraíso perdido» andalusí, en un contexto en el que las profecías mesiánicas de reconquistar al-Ándalus estaban extendidas a lo largo y ancho del Magreb, al tiempo que eran incorporadas por los sultanes saadíes como concepto central dentro de su programa propagandístico de legitimación del poder y de sus aspiraciones califales?

¹²³ Cfr. LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C y VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «Ajbār al-‘aṣr», *op. cit.*, p. 56.

¹²⁴ VÉLAZQUEZ BASANTA, F. N., «La relación histórica...», *op. cit.*, p. 546.