

**AYALA, Carlos y PALACIOS ONTALVA, Santiago (eds.)**

*Reconquista y guerra santa en la España medieval. Ayer y hoy.*

La Ergástula

Madrid, 2021, 249 pp.

ISBN: 978-84-16242-81-8

El siglo XXI se abrió con un suceso estremecedor: el atentado contra las torres gemelas, obra de *yihadistas*. Desde ese momento, la palabra *ýihād*, hasta entonces casi desconocida, se convirtió en cotidiana en todas las tertulias y pasó a ser tema habitual de conversación. El origen del término se remonta a los orígenes mismos del islam, si bien a lo largo de los muchos años transcurridos desde su creación, y como no podía ser de otra manera, se le ha venido dotando de diferentes contenidos. Así, su sentido originario aludía al esfuerzo por agradar a Dios, luego pasó a presentarse como acicate para las conquistas islámicas, más tarde como reacción a la pérdida de territorio ganado para el islam y, ya en el siglo XX, como llamada a la descolonización. Solo en las dos últimas décadas ha pasado a ser considerado, particularmente en el mundo occidental, como sinónimo de terrorismo islámico. La laicización de la sociedad occidental, por otra parte, ha recluso a la guerra santa en el rincón de la Historia: prácticamente nadie en el occidente de tradición cristiana defiende la conquista de territorios en nombre de Dios, por más que se haga en nombre de otras entidades o principios no menos abstractas.

La trayectoria del concepto *reconquista* es mucho más breve, ya que, salvo espurias menciones a partir del siglo XVI de significado difuso, el término no se llenará de contenido sino a partir del siglo XIX en el contexto de las corrientes nacionalistas de acusado carácter esencialista, que lo vincularon de

forma indisoluble a la idea misma de España. En los últimos tiempos la derecha nacionalista española ha revitalizado el concepto como eslogan político, con antecedentes claros en el discurso franquista.

El volumen objeto de reseña aborda precisamente estas dos cuestiones: la guerra santa en sus dos vertientes, cristiana y musulmana, y su utilización como argumento legitimador de las conquistas en época medieval, un proceso que, en el caso de la península ibérica, los editores y buena parte de quienes firman el volumen denominan *reconquista*. El autor de estas líneas no puede ocultar cierta perplejidad inicial que le causó el título del volumen a la vista de las firmas que colaboran en el mismo, ya que una parte nada desdeñable de ellas han dedicado muchas páginas —y, sobre todo, muchas horas de conferencias— a explicar su rechazo al término *reconquista*. Otro tanto puede decirse del sintagma *España medieval*, que no deja de ser la plasmación de la idea esencialista de una España eterna cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos en vez de una realidad política que nace en un momento histórico determinado, precisamente a partir del siglo XVI. No es este el lugar para este debate, no me cabe duda, pero tampoco es una observación que uno pueda dejar pasar. También los editores deben de haber sido conscientes de ello, porque en el interior del volumen la expresión *España medieval* cede terreno en favor de un término de carácter geográfico como *Península Ibérica en la Edad Media*.

El volumen tiene su origen, según consta en la introducción, en un curso organizado por el área de Historia Medieval de la Universidad Autónoma de Madrid, por lo que —proclaman sus editores— va especialmente dirigido a la comunidad universitaria. Está estructurado por cuatro

secciones formadas por pares de artículos, uno centrado en el mundo cristiano y el otro en el mundo islámico, a las que se suma una quinta formada por tres contribuciones. La primera sección trata sobre «Ideologías para la justificación de la guerra santa en la Península Ibérica medieval», con sendos artículos que firman Francisco García-Fitz («Ideología cristiana para la justificación de la guerra santa en la Península Ibérica medieval») y Maribel Fierro («Ideología islámica para la justificación de la guerra santa en la Península Ibérica medieval»). La sección segunda lleva por título «Liturgias, escenificación y simbología de las guerras santas», y firman los artículos Martín Alvira Cabrer («Liturgia, escenificación y simbología de la guerra santa cristiana») y Eduardo Manzano Moreno («Símbolos y rituales de la Guerra Santa en al-Andalus»). La tercera, sobre la «Guerra santa peninsular y cruzada de ultramar. Diferencias y similitudes», con las firmas de Carlos De Ayala Martínez («Guerra santa peninsular y cruzada de Ultramar. Diferencias y similitudes») y Javier Albarrán («Diferencias y similitudes entre la guerra santa peninsular y de Ultramar. Contexto islámico»). La cuarta sección trata sobre la «Guerra santa, cruzada y yihad en la historiografía moderna y contemporánea», con aportaciones de Santiago Palacios Ontalva («La guerra santa y la cruzada en la historiografía moderna y contemporánea») y Alejandro García Sanjuán («La sacralización de la guerra en la tradición islámica clásica. Debates y perspectivas»). La sección quinta, finalmente, lleva por título «Enfoques y perspectivas de actualidad», e incorpora tres aportaciones que firman José Manuel Abad Liñán («Periodismo e historia: dos discursos»), Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita («El *yihād* perpetuo: las incongruencias del esencialismo histórico») y cierra Valerio Rocco Lozano («*Vox clamantis*

*in deserto*»). Esta última sección recoge temas variados que guardan una relación más estrecha con el presente que con el pasado medieval. En todo caso, la referencia al pasado en el presente sobrevuela una buena parte de las contribuciones, en particular en relación con dos términos: *yihād*, en la era post 11-S, y *reconquista*, por la revitalización del término con un fuerte contenido político que ha venido haciendo la derecha nacionalista española, especialmente en los últimos años.

A la vista de las firmas que colaboran en el volumen, resulta muy llamativa la ausencia casi total de investigadoras, una, frente a los once representantes del género masculino. No es un problema de cuotas, sino de cotos: a pesar de la abundancia de investigadoras de primerísima línea que trabajan sobre esta materia, los editores han optado por una apabullante presencia masculina, dando a entender con ello que consideran que la temática que aborda el volumen es —sigue siendo— coto masculino. Sin duda, a los editores les asiste el derecho de convocar a quienes consideren más oportuno, y han tomado esta opción. En todo caso, el que escribe estas líneas no la comparte.

El primer capítulo lleva por título «Ideología cristiana para la justificación de la guerra santa en la Península Ibérica medieval», y lo firma Francisco García Fitz. En él el autor trata de definir lo que denomina una «ideología reconquistadora». Para ello, comienza por definir el concepto de ideología, remitiéndose a Duby y a Althusser, y a continuación establece los elementos que constituyen esa ideología, que se pueden resumir en la justificación religiosa de la guerra y en la recuperación del reino visigodo. En cuanto al primero, los argumentos esgrimidos para dar cobertura ideológica a la conquista son el bien de la iglesia y la Cristiandad, la reimplantación del cristianismo,

la ampliación de fronteras de la Cristiandad, la participación física de la divinidad y sus celestiales agentes en los combates, el papel de los obispos en la guerra, los rituales antes, durante y después del combate, etcétera. De especial interés es la apelación a la guerra justa, lo que supone un importante cambio de mentalidad por parte de la iglesia respecto de los siglos anteriores. Se podría objetar que estos argumentos que definen para el autor la ideología de *reconquista* apenas difieren en casi nada de los que se esgrimieron para la conquista de América, donde, sin embargo, y por motivos obvios, no se hablaba de *reconquista*.

El segundo de los elementos que conforman la ideología reconquistadora sería la voluntad de recuperar el antiguo *Regnum Gothorum*, que, según el autor, es inherente a esta guerra, poniendo de ejemplo las crónicas asturianas y la proclama de un obispo portugués. Sobre este argumento quiero expresar mis reservas, ya que no tengo noticia de que en ningún momento entre los siglos IX y XV ninguno de los monarcas cristianos reclamara para sí la soberanía sobre los otros territorios, peninsulares o no, en los que se había dividido el *Regnum Gothorum*, que incluiría, además de Asturias / León y Castilla otros reinos como los de Portugal, Pamplona / Navarra, Aragón o territorios extrapeninsulares, en particular la Narbonense, como habría correspondido a quien quisiera recuperar el viejo *Regnum*.

Mediado el artículo, el autor declara que no quiere entrar «en la pertinencia o no de utilizar el concepto de *Reconquista*, ni en el análisis de los problemas o posibilidades historiográficas que dicho término plantea». No quiere entrar, pero, de hecho, la aceptación del término constituye el punto de partida de toda su argumentación, lo que conduce a un argumento circular: evidentemente, el

concepto de *reconquista* implica la existencia de una *ideología de reconquista*.

El segundo de los capítulos que componen el volumen viene firmado por Maribel Fierro, y lleva por título «Ideología islámica para la justificación de la guerra santa en la Península Ibérica medieval». Tras una breve introducción para señalar que el *ÿihadismo* no debe ser confundido con el islam, la autora pasa a definir una serie de conceptos relacionados con el *ÿihād*, propios del islam medieval: la morada del islam, donde rige la ley islámica, y la morada de la guerra, donde no rige, y que debe su nombre a la obligación de los musulmanes de conquistar esos territorios. A continuación, define el *ÿihād*, un concepto que comprende también la guerra santa, sus presupuestos, su justificación por los tratadistas islámicos medievales y los beneficios que según estos otorgaría a quienes la practicasen. En este último apartado se detiene en el papel de los *ribāts*, que pone en relación con prácticas religiosas de la antigüedad tardía. No será esta la única referencia en la que atribuye al islam una impronta tardoantigua.

La redacción del siguiente epígrafe se apoya abiertamente en el *Islamic Thought* de Patricia Crone, que la autora cita repetidamente. Así, recoge la consideración del *ÿihād* como una guerra misionera dirigida contra los paganos —no contra las gentes del Libro—, a pesar, señala Fierro, del desinterés evidente de los musulmanes por la conversión de los conquistados. En segundo lugar, valora el islam como una religión de la Antigüedad, que se plasma, primero, en su carácter étnico originalmente —sería la religión de los árabes, señala— y en su ascetismo, que la autora identifica con «un tipo de monaquismo». El carácter étnico del islam originario habría movido, además, a la guerra santa, que respondería inicialmente a

«un imperialismo árabe por orden de Dios», motivado por el «chovinismo árabe». La conversión del islam en religión universal se habría producido «a partir del siglo VIII en adelante», esto es, en periodo <sup>ʿ</sup>abbāsī, lo que habría traído un cambio de concepción del *ḡihād*, vinculado ya a una misión civilizadora. En el siglo X se habría empezado a propagar por parte de algunos sectores cierto rechazo al uso de la violencia para la difusión del islam. La autora cierra su contribución con la regulación del *ḡihād* por parte de los juristas, con importantes aportaciones en relación con la legitimidad de la guerra santa entre las distintas ramas del islam.

La segunda sección trata sobre escenificación y simbología de la guerra santa, y los capítulos los firman Martín Alvira y Eduardo Manzano. El primero de los textos, dedicado al mundo cristiano peninsular, tiene un carácter fundamentalmente descriptivo. Se inicia con un brevísimo repaso historiográfico de los autores que han tratado el tema de la liturgia y simbología de la guerra santa, para pasar a continuación a enumerar los elementos en cada uno de los momentos, desde el inicio, con la predicación de la cruzada, hasta el final, la conquista, pasando por momentos intermedios como la adopción de la cruz como símbolo, las misas y la promesa de beneficios espirituales para quien participe de la guerra, etc. Para ello se apoya en textos medievales fechados entre los siglos IX y XV, pasando por el momento crucial de las Navas de Tolosa.

En realidad, lo que el autor describe no es específico de la guerra santa, sino de la guerra en la Edad Media en general. Cabría preguntarse qué guerra no es santa cuando Dios se encuentra omnipresente en el día a día cotidiano. Este hecho no le ha pasado desapercibido al propio autor, que incluye entre los ejemplos casos que nada tienen que

ver con la guerra contra el islam, en particular sobre la construcción de monumentos conmemorativos de las batallas de Hastings (1036) y Bouvines (1214).

El segundo de los textos que componen este bloque está dedicado a la liturgia y la simbología de la guerra santa en el mundo islámico, más concretamente en el andalusí, y viene firmado por Eduardo Manzano. El texto se inicia con una aseveración rotunda de enorme interés: frente a la idea de carácter esencialista de que la oposición —es decir, la guerra— entre musulmanes y cristianos es algo natural y que, por tanto, no necesita explicación, Manzano Moreno concibe la guerra como una forma de acción política —y, como tal, debe ser explicada— en la que se puede identificar un lenguaje propio que dota de coherencia a la ideología a la que sirve y que, por tanto, debe ser explicado. La noción de Guerra Santa, en opinión de Manzano, no es un elemento intrínseco a la ideología islámica, sino que responde a uno más de los lenguajes políticos de los que se sirve esa ideología.

Frente a otros textos que componen este volumen, Manzano no se refiere al periodo (tomo las fechas de 711 y 1212) como un bloque monolítico, sino que establece una evolución en el discurso sobre la guerra santa. El primer periodo es el de la conquista, a la que las fuentes se refieren con el vocablo de *fath*, apertura, liberación.

El segundo periodo es el omeya, caracterizado, en una primera fase, por la elaboración de una doctrina que fundamentaba las expediciones contra los reinos del norte peninsular en el impago de la *ḡizya*, impuesto que estarían obligados a pagar en virtud de los pactos de capitulación concluidos en la época de la conquista. En consecuencia, las expediciones no se concebirían como guerra santa, sino como reclamación por vía militar

para que fuera satisfecha la obligación de pago, donde cobraba especial importancia el reparto canónico del botín y la entrega del quinto a la *umma*. En un segundo momento, ya en el siglo IX, se habría producido una reelaboración del relato, atribuyendo la condición de guerra santa a estas expediciones, y que estaría presente hasta el final del califato.

El tercer periodo es el del declive y auge del *ŷihād*, que finaliza con la derrota de las Navas de Tolosa. El declive se produce durante las taifas, que acuden a los reinos cristianos para conservar sus propios reinos a cambio del pago de las parias. La llegada de los almorávides traería consigo la revitalización del *ŷihād*, más como elemento de cohesión interna de un al-Andalus fragmentado que como defensa frente a los ataques de los reinos cristianos. Finalmente, los almohades hicieron del *ŷihād* una seña de identidad, con un lenguaje propio que se percibe en la epigrafía y en las ceremonias que precedían a la guerra contra los cristianos. Tras la derrota de las Navas, en época nazarí se percibe eventualmente el uso de lenguaje de *ŷihād*, pero sin una plasmación real en campañas militares.

En la tercera sección se realiza una doble comparación: de un lado, desde el punto de vista geográfico, esto es, al-Andalus y Palestina; de otro, desde la perspectiva política o, si se quiere, religiosa, es decir, desde el punto de vista cristiano e islámico.

El punto de vista desde el lado cristiano lo aporta Carlos de Ayala, que confronta la conquista de al-Andalus por los reinos cristianos del norte de la península —lo que denomina *reconquista*— y la de Palestina con ocasión de las cruzadas. El autor establece una comparativa a partir de dos elementos: la legitimación de la conquista, basada en la idea de restitución, y el liderazgo político-militar, que el autor fija en las órdenes militares.

En relación con el primero, en ambos movimientos los conquistadores apelaron a la recuperación de los lugares que un día pertenecieron a cristianos, en ese momento en manos de musulmanes. Los referentes en uno y otro caso, continúa el autor, son, sin embargo, distintos: mientras en la península ibérica se llamaba a reinstaurar el cristianismo reclamando la sucesión del reino visigodo por parte de los monarcas asturianos primero y castellano-leoneses después, en oriente el referente sería un lejano Heracles, que arrebató Jerusalén a Cosroes, el emperador sasánida. El autor pone más empeño en mostrar la *manipulación* de la historia en el caso de Heracles, que en el de Asturias / Castilla-León, cuyas reivindicaciones se ajustan más, dice, a la *realidad histórica*. Quizás se podría objetar que el empeño de los monarcas peninsulares se centra en recuperar el territorio para la cristiandad y no la de aglutinar todo el territorio del antiguo reino visigodo bajo el gobierno de uno solo de los monarcas cristianos peninsulares: como ya ha quedado dicho más arriba, ninguno de ellos, ni siquiera los castellano-leoneses, reclamó para sí la soberanía sobre los otros territorios, peninsulares o no, en los que se había dividido el *Regnum Gothorum*. Tal vez este olvido sí guarde relación con *la España medieval* que figura en el título.

El segundo punto sobre el que se detiene el autor a la hora de establecer semejanzas y diferencias es el del liderazgo político-militar, centrado en el papel de las órdenes militares, presentes en ambos ámbitos geográficos. La diferencia, según Ayala, reside en el grado de autonomía de que gozaban estos cuerpos armados frente a los poderes seculares, muy elevado en oriente, hasta el punto de constituir casi entidades independientes, mientras que, en occidente, más en particular en Castilla, declaraban su plena sumisión al monarca. Su presencia, según el

autor, dotaba a la guerra de conquista sobre suelo andalusí de un componente ideológico importante, ya que le daba apariencia de cruzada, o «convertía a los reinos en escenario de cruzada».

El punto de vista islámico se recoge en el capítulo que firma Javier Albarrán. El primer apartado aborda la cuestión del liderazgo del *ḡibād* y la función legitimadora que otorga al soberano, que se documenta tanto en occidente, caso del soberano almorávide Ibn Tāšufīn, como en oriente, con el caso paradigmático de Saladino. A pesar de que estos soberanos de renombre parecen relegar al califa, sin embargo, siempre buscarán su reconocimiento como aval de legitimidad.

Resulta de enorme interés la propuesta del autor de considerar el *ḡibād* no solo como una proyección hacia el exterior, es decir, como una reacción provocada por un agente externo a la comunidad islámica, los reinos cristianos, sino también como una acción de carácter interno: el *ḡibād*, sobre todo, sirve de elemento cohesionador de la comunidad islámica. Este aspecto, que ya había sido apuntado por Manzano en su contribución en este mismo volumen, permite al autor abordar el problema aparentemente contradictorio de la apelación al *ḡibād* para hacer la guerra entre musulmanes, que el autor documenta en al-Andalus en época almohade y, sobre todo, en la Siria de Saladino.

El segundo elemento de comparación se centra en la idealización del territorio amenazado o perdido. Así, entre los musulmanes de oriente se revalorizaron los lugares vinculados a los profetas del islam, especialmente abundantes en Palestina, así como los lugares vinculados a las primeras conquistas, la época gloriosa del islam. Al-Andalus es evidentemente ajena a estas tradiciones, aunque proliferaron leyendas de carácter providencialista que la hacen presente incluso en

tradiciones atribuidas al Profeta. Esta idealización, sin embargo, tomaría progresivamente un carácter más y más crepuscular, en la medida en que los avances cristianos preconizaban el final que se avecinaba.

En la cuarta sección que compone el volumen se aborda el tratamiento historiográfico de ambos movimientos conquistadores en sendos artículos que firman Santiago Palacios y Alejandro García Sanjuán. El primero de ellos trata de forma separada los estudios sobre las cruzadas y sobre la conquista de al-Andalus. En relación con el primero, el autor remonta la historiografía de las cruzadas al siglo XII, para a continuación señalar toda una serie de acontecimientos históricos que marcaron su evolución a lo largo de los siglos, como la amenaza turca, la contrarreforma o la Ilustración. Llegado al siglo XIX, el autor se centra —curiosamente— en el movimiento romántico. En vano buscará el lector la más mínima referencia al imperialismo y a eso que Sa<sup>ī</sup>d denominó *orientalismo* y que sirvió de justificación para la expansión colonial europea. Tampoco se menciona en el siglo XX, donde desaparecen las alusiones a sucesos históricos que pudieran explicar los cambios en la orientación de los estudios.

Los apartados siguientes resultan más espinosos. El título del segundo epígrafe, «Guerra santa, cruzada y reconquista en la Historia Medieval española», muestra una clara identificación con el título del volumen, por lo que me remito a lo ya dicho. En cuanto al contenido, se rompe la simetría de la que se habla en la introducción: allí donde el lector espera encontrar la evolución de la historiografía en la península, lo que encuentra es una enumeración de los objetivos y los logros de un proyecto de investigación. Este silencio acerca del debate historiográfico le permite utilizar términos en la actualidad tan cuestionados como *reconquista* y *España*

*medieval*, ignorando de un brochazo los debates de las últimas décadas y la evolución conceptual que los ha generado.

En el párrafo final, el autor parece sorprenderse de que sectores de la derecha nacionalista española («determinadas narrativas parciales o sesgadas de nuestra Historia Medieval» dice el autor) hayan *reconquistado* el término *reconquista*. Quizá es que nunca lo perdieron, quizás nunca dejó de significar lo que desde su origen en el siglo XIX había significado, esto es, la expulsión de los invasores infieles y la recuperación de la España eterna, por más que haya quien —«por comodidad»— llegara a pensar que sí. Lo de la comodidad en el uso de los términos es así: lo cómodo es adoptar el término confiando en que así cambiará el concepto; lo trabajoso es desechar el término para educar en un nuevo concepto. Solo que esto segundo sienta el cambio desde la base y permanece, mientras que lo primero termina por devorar al adoptante. Las «nuevas perspectivas» a las que se refiere el autor parece que están dando viejos resultados.

El segundo texto de esta sección, que firma García Sanjuán se mueve abiertamente entre el pasado y el presente, lo que constituye desde hace años la particular *cruzada* del autor. Su propósito es señalar —se podría decir rebatir— las formulaciones que distintos autores han realizado acerca de la relación entre islam y violencia en la era post 11-S. En un primer apartado, y con base en los textos clásicos del islam temprano, el autor señala los fundamentos teóricos del islam en relación con el empleo de la violencia como medio para la expansión del islam y los supuestos en los que se recomienda, se permite o se prohíbe. En un segundo apartado, se pregunta si el islam es una religión de paz o de violencia, donde claramente trata de refutar a quienes creen en la segunda de

las opciones. Este apartado se complementa con el último, donde se cuestiona la relación entre islam y terrorismo, tan en boga en el momento actual.

Como en otros textos de este autor, el capítulo está muy documentado y cargado de observaciones pertinentes y certeras contra un *enemigo a batir* que está presente en cada una de sus líneas. El problema es que todas esas razones que esgrime García Sanjuán se dirigen a un interlocutor que por lo general se arma de argumentos irracionales, de apelaciones a los sentimientos y al instinto —Raza, Verdad, Nación...—, por lo que a menudo uno se pregunta si todas esas descargas argumentales no impactan sino en sacos de arena o incluso si no son *disparos al aire*. En todo caso, el esfuerzo de García Sanjuán es necesario y siempre recomendable para armarse en el argumentario.

La quinta sección está integrada por tres artículos breves bajo el título de «Enfoques y perspectivas de actualidad». El primero de los textos que lo conforman trata sobre periodismo y lo firma José Manuel Abad. Comienza estableciendo la relación entre periodismo e historia en sus contenidos, aunque se expresen utilizando lenguajes diferentes, que pueden llevar, en el caso del periodismo, a excesos de simplificación o a interpretaciones simplistas. El autor ejemplifica este diverso uso en los dos vocablos presentes a lo largo de todo el volumen objeto de reseña, *ýihād* y *reconquista*, limitándose a enunciar el problema y sin entrar, debido a lo breve de la contribución, en el contenido de los mismos.

La segunda colaboración en este bloque trata sobre el término *ýihād*, objeto de debate en especial desde el 11-S. En el artículo, que firma Ignacio Gutiérrez de Terán, se señala la coincidencia entre «los extremistas de un lado y otro» en señalar el carácter central

que juega en el islam el *ŷihād* concebido como guerra santa. Por el contrario, el autor sostiene en el artículo, por un lado, que el *ŷihād* no es solo la guerra santa y, por otro, que durante largos periodos la guerra santa ha estado ausente del imaginario musulmán.

La tercera contribución, firmada por Valerio Rocco, repara en la utilización del término *reconquista* por parte de la extrema derecha española agrupada bajo la marca de Vox. La referencia ideológica no se encontraría en época medieval, sino que quienes la utilizan buscan establecer un vínculo con el franquismo, que emprendió una guerra de conquista contra los territorios controlados por el gobierno republicano. Sus propagandistas identificaron esta guerra con una cruzada, revitalizando el mito de la *reconquista*, entendida como recuperación de España de manos de sus ilegítimos —para los golpistas— poseedores. Para ello contaron con el apoyo decidido de la iglesia católica y del papado, que no dudó en darle la consideración de cruzada. Vox, en gran medida, habría hecho también suyo este carácter de *cruzada*, con un componente católico, sí, pero, sobre todo, como un vínculo ideológico con los militares sublevados. El artículo termina con una referencia al ideal de cruzada en el fascismo francés, tanto en 1941 como en 2017. En Italia, por el contrario, este ideal está

ausente en época mussoliniana, no así en la extrema derecha actual, que en no pocas ocasiones se sirve de referencias a la Guerra Santa.

El volumen concluye con un necesario glosario, dado el carácter didáctico que proclama la introducción.

En sus líneas generales, se trata de un volumen de enorme interés, por cuanto tiende un puente entre el lenguaje de la prensa y el lenguaje de la Historia en relación con determinados conceptos de origen medieval que la actualidad ha traído a primer plano, en particular la guerra santa y el *ŷihād* como justificación de las conquistas. A lo largo de sus páginas se ve un constante ir y venir desde el uso de estos términos en época medieval al presente y viceversa, adentrándose en las razones del uso de esos términos y sobre todo profundizando más allá de lo que lo hace el lenguaje periodístico, aportando el rigor que con no poca frecuencia falta en el tratamiento de los conceptos por parte de los *mass media*. El tratamiento de los temas es riguroso en cada una de las contribuciones, pero sin perder de vista el carácter didáctico anunciado por los editores en la introducción.

Jesús Lorenzo Jiménez  
(Universidad del País Vasco)