

CONSTRUIR AL ENEMIGO: CONSIDERACIONES EN TORNO AL TÉRMINO 'ADŪW EN LA OBRA HISTÓRICA DE IBN AL-QUTIYYA

Pablo Gabriel Quintana*
Universidad Autónoma de Entre Ríos, Argentina.

La caracterización terminológica de cristianos y musulmanes en la cronística árabe del periodo omeya de al-Andalus nos permite comprender cómo se llevó a cabo la construcción discursiva del Otro. La presencia en los mencionados discursos del término peyorativo 'adūw («enemigo») da cuenta de una evaluación negativa del enunciador respecto de determinado objeto referencial (un individuo, un grupo colectivo, etc.) en el marco de dicha construcción. De esta manera, en el presente artículo concentraremos nuestro análisis de la mencionada acepción en una crónica en particular, el *Ta'rij iftitāh Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭiyya*, teniendo en cuenta que todo texto es elaborado a partir de ciertos procedimientos y estrategias de producción y el lenguaje que presenta se encuentra limitado por diferentes recursos materiales, lingüísticos y conceptuales.

Palabras clave: 'adūw, cristianos, rebeldes, Omeyas, Otro.

BUILD THE ENEMY: CONSIDERATIONS ABOUT THE TERM 'ADŪW IN THE HISTORICAL WORK OF IBN AL-QUTIYYA

Terminological characterization of christians and muslims in the Arabic chronicles of the Umayyad period of al-Andalus allow us to understand how to carry out the discursive construction of the Other. The presence in the mentioned discourses of the pejorative term 'adūw (enemy) reveals a negative evaluation of the enunciator on a certain reference object (an individual, a collective group, etc.) under such construction. Thus, in this article we will concentrate our analysis of the mentioned term in one chronicle in particular, the Ta'rij iftitāh Al-Andalus of Ibn al-Qūṭiyya, considering that every text is developed from certain procedures and production strategies and the language that presents is limited by different materials, linguistic and conceptual resources.

Key words: 'adūw, christians, rebels, Umayyads, Other.

Artículo recibido: 15 de mayo de 2014
Artículo aprobado: 20 de junio de 2014

* Auxiliar docente alumno de la cátedra Espacio y civilización III del Profesorado y Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos. Paraná, Entre Ríos, Argentina. E-mail: pabloq5@hotmail.com

1.

La terminología referente a cristianos y musulmanes presente en las crónicas históricas árabes del periodo omeya en al-Andalus es amplia y compleja. A través de ella podemos comprender los modos en que se llevó a cabo la construcción discursiva de la alteridad y los intereses, preconceitos y preceptos que subyacen a dicha construcción.

La particular polisemia del término *‘aḡamī*, plural *aḡam*, que puede presentarse con un valor étnico, étnico-lingüístico o religioso según el caso y que puede ser traducido de varias formas: «bárbaro», «no árabe», «cristiano», «extranjero»¹, es uno de los claros ejemplos a través de los cuales podemos vislumbrar la compleja relación que existe entre la terminología y la cuestión de la construcción discursiva del Otro teniendo en cuenta los cambios semánticos de tipo diacrónico, de un texto a otro e, incluso, dentro de un mismo relato.

Justamente, ha sido Eva Lapiedra Gutiérrez quien nos ha entregado el trabajo más completo respecto del problema referido. En su *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* ha estudiado los cambios y permanencias en la variación semántica de la terminología referente a los cristianos andalusíes y extra-andalusíes en la crónica arabo-musulmana medieval.

Su perspectiva, centrada en la caracterización terminológica, podría ser definida como un estudio filológico ampliado por un análisis del contexto ideológico de cada palabra analizada². Sin embargo, si consideramos a esta última como una unidad lingüística constitutiva de determinado texto (de temática histórica), el mismo debe ser apprehendido como una actividad inseparable de su contexto³ intertextual, en relación a sus propiedades constitutivas como al conjunto de relaciones explícitas o implícitas que un texto mantiene con otros. Por lo tanto, en el orden de lo pragmático, un análisis de la terminología debe hacer hincapié en esta relación necesaria entre texto y contexto.

1 LAPIEDRA GUTIERREZ, EVA, «La historiografía arabo-islámica clásica y sus traducciones», en: DE EPALZA, MIKEL, *Traducir del árabe*, Gedisa editorial, Barcelona, 2004, pp. 117-118.

2 LAPIEDRA GUTIERREZ, EVA, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Alicante, 1997, p. 21.

3 MAINGUENEAU, DOMINIQUE, *Términos clave del análisis del discurso*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 29.

Texto, «como una sucesión lingüística autónoma, oral o escrita, producida por uno o varios enunciadores en una situación de comunicación determinada»⁴. Contexto, en referencia a los procesos de producción y recepción de los textos, sujetos participantes, marco espacio-temporal y objetivos. En síntesis, tratándose de textos de temática histórica, el historiador debe poder explicar en qué consistió dicha situación de comunicación.

Por otro lado, todo discurso está marcado, en menor o mayor medida, por huellas lingüísticas de subjetividad, llamadas subjetivemas por Kerbrat-Orecchioni⁵. Su representación y su organización se articulan y manifiestan en distintas instancias o espacios textuales. Además, se encuentran expresadas en dichos espacios a través de palabras que contienen evaluaciones positivas o negativas, como es el caso de los términos peyorativos o laudatorios; palabras que construyen dicha noción (la de subjetividad) a partir de las tomas de posición del enunciador.

De esta manera, cuando Alfonso X define a la religión musulmana como un «insulto a Dios»⁶ y Rodrigo Ximénez de Rada como la «secta pecadora de Mahoma»⁷, cuando *ʿĪsà Ibn Aḥmad ar-Rāzī* llama «infiel», «perros» y «puercos» a los cristianos del norte de la península ibérica⁸ y cuando *Ibn Ḥayyān* califica a éstos de «traidores», «cobardes» y «aduladores»⁹, todos ellos se sitúan en el lugar del enunciador que se confiesa explícitamente o se reconoce implícitamente como la fuente evaluativa de cada una de sus respectivas afirmaciones. Y como sujetos de la enunciación, cuando se ven confrontados con el problema de la verbalización de un objeto referencial (un individuo, un grupo colectivo, un conflicto) y deben seleccionar ciertas unidades lingüísticas tomadas de su propio repertorio léxico y sintáctico, es que encontramos en sus discursos juicios de valor que dan cuenta de un compromiso emocional respecto del objeto denotado¹⁰.

Estos discursos han sido elaborados a partir de ciertos procedimientos y estrategias de producción. Asimismo, el lenguaje que presentan se encuentra limitado por diferentes recursos materiales, lingüísticos y conceptuales. De esta manera, ante la pregunta ¿quién es el Otro?, el historiador comienza a construir una respuesta a través de la identificación de aquellos términos que dejan entrever juicios de valor de parte del enunciador respecto de aquellos que consideramos *a priori* «aliados» o «enemigos» del mismo. Sin embargo, resulta preciso tener en cuenta que dichas nociones han sido conceptos centrales, en

4 MAINGUENEAU, DOMINIQUE, *op. cit.*, p. 97.

5 *Id.*, p. 93.

6 TOLAN, JOHN, *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, Valencia, 2007, p. 207.

7 BARKAI, RON, *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*, Rialp, Madrid, 1984, p. 222.

8 LAPIEDRA GUTIERREZ, EVA, *Cómo los musulmanes...*, *op. cit.*, p. 150.

9 BARKAI, RON, *op. cit.*, pp. 73-74.

10 KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE, *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*, Edicial, Buenos Aires, 1980, p. 93.

menor o mayor medida, en estas mismas sociedades. Por lo tanto, su comprensión y el de la sociedad en el marco de la cual han sido elaborados están ligados al sentido que el enunciador ha pretendido otorgarle en su discurso.

En definitiva, no se trata aquí de cuestionar métodos de análisis o definiciones disciplinarias, sino de marcar la importancia de poner el foco de atención sobre la noción misma de «enemigo». Entonces, nuestro objetivo consiste en concentrar nuestro análisis del término *'adūw*/*'adūw allah* (enemigo/enemigo de Dios) en una crónica histórica en particular, el *Ta'rīj iftitāḥ Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭīyya*¹¹, atendiendo a aquella relación referida entre texto y contexto.

2.

Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz b. Ibrāhīm b. 'Īsa b. Muzāḥim, conocido como *Ibn al-Qūṭīyya*, nació en Córdoba, donde también falleció en el año 977, un año más tarde de la muerte del segundo califa de *al-Andalus*, *al-Ḥakam II*. Más allá de que no sepamos la edad exacta de su muerte, es probable que haya sido testigo de la instauración del califato que proclamó a *'Abd al-Raḥmān III*, ya que su educación tuvo lugar durante el reinado de éste.

Formado principalmente en Córdoba y Sevilla, era nada menos que descendiente del rey visigodo Vitiza a través de una nieta de éste, Sara «la goda», casada en primeras nupcias, luego de la conquista, con un caudillo de origen no árabe y miembro del ejército conquistador, *'Īsa b. Muzāḥim*. Además, se encontraba emparentado con una poderosa familia de origen sevillano (los *Banū Ḥaḡḡāy*) que protagonizó una importante rebelión contra el poder omeya entre fines del siglo IX y principios del X. Su mismo padre, *'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, formó parte de esta rebelión, para luego traicionar a sus parientes y retornar a la obediencia omeya, siendo nombrado por *'Abd al-Raḥmān III* cadí en Sevilla y Écija¹².

Su *Ta'rīj iftitāḥ Al-Andalus* («Historia de la conquista de *al-Andalus*»), obra elaborada casi con seguridad durante el reinado de *al-Ḥakam II* (961 al 976, año de su fallecimiento), abarca en su contenido los hechos acontecidos en *al-Andalus* desde la conquista de la península en el año 711 hasta una fecha indeterminada del reinado de *'Abd al-Raḥmān III* y encarna los intereses de los descendientes de los conquistadores según los cuales éstos habían consolidado su posición a través de los pactos establecidos con la antigua aristocracia visigoda. De aquí que una de sus principales preocupaciones

11 *Ibn al-Qūṭīyya, Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, trad. RIBERA, JULIÁN, Colección de obras arábigas de Historia y Geografía II, Real Academia de Historia, Madrid, 1926, p. 34/26 (de aquí en adelante se indicará primero el número de página del texto original y, en segundo lugar, el de la traducción).

12 FIERRO, MARIBEL, «La obra histórica de *Ibn al-Qūṭīyya*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/X, CSIC, Madrid, 1989 (pp. 485-512), p. 486, nota 5.

sean las relaciones establecidas entre aborígenes y conquistadores, constituyéndose como protagonistas de su obra sus parientes visigodos en su relato de la conquista y los gobernantes omeyas y sus partidarios durante la «fase de mantenimiento del poder», según ha denominado Maribel Fierro a la segunda parte de la crónica de *Ibn al-Qūṭīyya*¹³, donde pone la atención sobre la llegada al poder de 'Abd al-Raḥmān I y la consolidación de los Omeyas en el mismo gracias a su actuación personal y a la fidelidad de sus *mawālī* (clientes).

La versión del *Ta'riḥ* que ha llegado hasta nosotros parece no ser obra producida por el mismo *Ibn al-Qūṭīyya* sino por uno de sus discípulos. El manuscrito original, conservado en la Biblioteca Nacional de París, correspondería a una compilación de sus dictados, recogido y puesto en circulación por uno de sus discípulos antes de la muerte del ulema cordobés, ya que la obra comienza de la siguiente manera: *ajbara-nā Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz [Ibn al-Qūṭīyya]* («nos informa... *Ibn al-Qūṭīyya*»). De cualquier manera, más allá de que lo más seguro sea considerar como válida esta última suposición, queda en pie la posibilidad de que el mismo *Ibn al-Qūṭīyya* se haya preocupado por poner por escrito su obra teniendo en cuenta las referencias posteriores a su muerte que le atribuyen haber compuesto una historia de *al-Andalus* y la certeza de que por los años en que desarrolló su tarea intelectual existe evidencia de una demanda de producción historiográfica¹⁴. Recordemos, sobre este último punto, que el ulema cordobés fue contemporáneo de *Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsa al-Rāzī* e *Ibn Ḥārīt al-Juṣanī*, ambos transmisores de *ajbār*¹⁵ al igual que el autor del *Ta'riḥ*.

Respecto del carácter general del *Ta'riḥ*, Chalmeta ha destacado la diferencia en la densidad de relatos de acuerdo a cada personaje, lo cual determinaría una «desigualdad de intensidad luminosa»¹⁶. Sobre este aspecto de la crónica, la mayoría de los autores han coincidido en poner énfasis en el papel destacado que ocupan los *mawālī* y *muwalladūn* en el relato poniendo de relieve las virtudes y defectos del grupo étnico aborigen, el denigramiento de los árabes como raza¹⁷ y la magnificación de los valores arabo-musulmanes, atribuidos a la propia familia del ulema cordobés¹⁸. Sin embargo,

13 *Ibíd.*, pp. 505-506.

14 *Ibíd.*, pp. 488-489, nota 16.

15 *Ibíd.*, pp. 488-489. CHALMETA, PEDRO, «Una historia discontinua e intemporal (*jabar*)», *Hispania*/123, CSIC, Madrid, 1973 (pp. 23-76), p. 47.

16 *Ibíd.*, p. 44.

17 Vid. FIERRO, MARIBEL, «La obra histórica...», *op. cit.*, p. 504. García Gómez, Sánchez Albornoz, Makki y Chalmeta han observado la presencia de tendencias *shu'ūbīes* en el *Ta'riḥ*, un movimiento del siglo IX liderado por intelectuales *muwalladun* con el objetivo de responder a las ofensas étnicas que recibían de parte de los árabes: *vid.* GLICK, THOMAS, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Alianza editorial, Madrid, 1991, p. 250.

18 Vid. Prólogo de Ribera a su traducción del *Ta'riḥ: Ibn al-Qūṭīyya*, *op. cit.*, p. XXVI. Vid. BARKAI, RON, *op. cit.*, p. 296.

el problema con estas suposiciones radica en concebir al aspecto étnico como determinante exclusivo de las representaciones de individuos y colectividades en la crónica, minimizando la importancia de otros aspectos que resultan significativos en el marco general del relato. En este sentido, cuando la intención moralizante del autor se hace predominante en el relato para valorar el accionar de determinado personaje, éste se aplica de igual manera ante árabes, *mawālī*, *muwalladūn* o beréberes.

Este carácter de la obra se hace extensivo ante la representación de los emires omeyas y de aquellos grupos de poder que los rodean. De esta manera, la importancia del buen gobierno de las autoridades omeyas, los emires y los ulemas adquieren un papel destacado en el *Ta'rij* ante la preocupación del ulema cordobés por la legitimidad del poder omeya y el buen gobierno ante sus súbditos. En el marco de las discusiones que generaban los intentos del poder omeya de imponer su dominio en al-Andalus, el discurso de *Ibn al-Qūṭīyya* juzga la historia de su «país» a partir de la medida de los valores musulmanes dado que la religión es el elemento común que se ubica por encima de las diferencias étnicas, políticas y jurídicas que caracterizan a las partes enfrentadas. Es el punto medio donde se encuentran armonizados su origen aborigen y su papel de ulema y cliente de los Omeyas.

Ibn al-Jaṭīb nos aporta un dato más sobre la vida del ulema cordobés. Éste dedica un pasaje de su obra *A'māl al-a'lām*¹⁹ a la proclamación como califa de *Hišām II*, sucesor de *al-Ḥakam II*, donde incluye una extensa enumeración de personajes que habrían estado presentes en dicho acto. En esta relación, es mencionado «*Abū Bakr Ibn al-Qūṭīyya*, imán y escritor» entre un total de 140 personajes que habrían presenciado cuando a *Hišām b. al-Ḥakam* (con sólo 11 años de edad) se le prestó juramento en vida de su padre y luego en su proclamación definitiva como califa luego de la muerte de éste ese mismo año. Como ha demostrado claramente María Luisa Ávila, esta lista de personajes conformada por *Ibn al-Jaṭīb* no sería más que una reproducción de la que aparece en el *Tartīb al-madārik* del cadí *'Iyāḍ* y la relación de personajes que asistieron a la *bay'a* abarca tres generaciones de las cuales solo las dos primeras podrían haber estado presentes en la proclamación²⁰. De esta manera, lo que aparentaba ser una relación tomada de los archivos oficiales del califato era en realidad una copia del diccionario biográfico del cadí *'Iyāḍ*. Sin embargo, de acuerdo a nuestro interés sobre la referencia a *Ibn al-Qūṭīyya* en dicho testimonio, es probable que el ulema cordobés sí haya estado presente en la proclamación teniendo en cuenta que su fallecimiento tuvo lugar un año después respecto de la del segundo califa de al-Andalus. Lo cual, por otro lado, confirmaría el lugar de importancia que ocupaba el ulema cordobés en la corte de *al-Ḥakam*

19 Traducido en: ÁVILA, MARÍA LUISA, «La proclamación (*bay'a*) de *Hišām II*», *Al-qantara. Revista de estudios árabes* / Vol. 1, fasc. 1, CSIC, Madrid, 1980 (pp. 79-114).

20 *Ibíd.*, p. 93-94.

II de acuerdo a que el criterio que siguieron el cadí 'Iyād e *Ibn al-Jaṭīb* para conformar dicha selección recae sobre el hecho de que fueron «destacados e importantes personajes, sabios de desbordante ciencia, hombres cuya palabra es digna de ser escuchada, de bondad ejemplar y conducta modélica»²¹.

Ibn al-Qūṭīyya cultivó varias ramas del saber islámico, destacándose, al parecer, en el estudio de la filología. Además, es descrito como poeta y literato por *al-Ḥumaydī*, sin mencionar actividad alguna en gramática e historia, y como imán y escritor por *Ibn al-Jaṭīb*. Por otro lado, *Ibn Jallikān* e *Ibn al-Faraḍī* (discípulo de *Ibn al-Qūṭīyya*) nos informan que dictaba de memoria a sus discípulos las noticias relativas a al-Andalus y que, además, enseñaba obras de gramática y que sus transmisiones de *ḥadīth* y *fiqh* no eran nada confiables. En el dictado de sus clases habría resultado la composición de su obra histórica y sus *Kitāb taṣārīf al-af'āl* y su *Kitāb al-maqṣūr wa-l-mamdūd*²². Al respecto, la primera referencia a la composición de una obra histórica de su parte curiosamente no la encontramos en su discípulo, sino en el *Tarīb al-madārik* del cadí 'Iyād (m. 1149)²³.

Pero, fundamentalmente, sus biógrafos han hecho hincapié sobre todo en el estudio y enseñanza de la gramática y en menor medida de la filología y las ciencias religiosas. Su interés en la tradición profética (*ḥadīth*) y el derecho islámico (*fiqh*) parece ser secundario teniendo en cuenta que no existen citas de transmisiones suyas en sus discípulos, ni tenemos noticias de que haya compuesto alguna obra o compilación al respecto. Este punto nos acerca a la consideración, de acuerdo con Fierro²⁴, de que *Ibn al-Qūṭīyya* fue un ulema y no un alfaquí. Por otro lado, el carácter altamente moralizante de su crónica se correspondería mejor con el punto de vista de un ulema.

Las citas de su obra histórica presentes en la de sus discípulos, quienes se ocuparían también de la historia de *al-Andalus*²⁵, y la probabilidad de que haya transmitido un número mayor de relatos históricos que los recogidos en su *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*²⁶, indicarían que la historia se encontraba entre sus principales intereses o, al menos, que ocupaba una porción importante de sus clases.

Dictadas éstas en torno a la corte califal como *mawālī* de los Omeyas, entre su «público» se contarían «cortesanos o futuros cortesanos y miembros de la *jidma* (administración) omeya, para los que el relato de la actuación de sus predecesores al servicio de los emires omeyas serviría de aprendizaje y ejemplo»²⁷. Sus oyentes eran, además, en

21 *Ibid.*, p. 84.

22 FIERRO, MARIBEL, «La obra histórica...», *op. cit.*, p. 488.

23 *Vid. id.*, pp. 488-489.

24 *Ibid.*, p. 505, nota 97.

25 *Ibn al-Faraḍī* nos legó su *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*; *Ibn Hārīt al-Juṣānī* su *Kitāb al-quḍāt bi-Qurtuba*; *Ibn 'Afiṣ* su *Kitāb fi ajbār al-Kitāb wa-l-fuqahā' bi-Qurtuba*; e *Ibn Ūlŷul* su *Kitāb ajbār al-atibbā' bi-l-Andalus*.

26 FIERRO, MARIBEL, «La obra histórica...», *op. cit.*, p. 492.

27 *Id.*, p. 509.

su mayoría cordobeses –dado que allí se desarrollaron sus clases- y se encontraban relacionados con las familias importantes de Córdoba y no así con las de otras ciudades²⁸.

Durante su formación, fue discípulo de numerosos maestros, quienes le suministraron información relativa a la historia de al-Andalus. De los datos que aportan sus biógrafos conocemos algunos de ellos: *Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-Qūq* (m. 919), *Ḥasan b. 'Abd Allāh al-Zubayrī/al-Zubaydī* (m. 930), *Sa'īd b. Yābir* (m. 936), *'Alī b. Abī Ṣayba* (m. 936), *Sayyid Abī-hi al-Zāhid al-Murādī* (m. 936), eran ulemas sevillanos; y *Qāsim b. Aṣḥab* (m. 951), *Ṭāhir b. 'Abd al-'Azīz* (m. 916), *'Abd Allāh b. Abī l-Walīd al-A'raḡ* (m. 921), *'Umar b. Ḥafṣ b. Abī Tammām* (m. 928), *Aslam b. 'Abd al-'Azīz* (m. 929 o 931), *Ahmād b. Jālid* (m. 933), *Muḥammad b. Miswar* (m. 936), *'Abd Allāh b. Yūnus* (m. 941), *Aḥmad b. Biṣr b. al-Aghas* (m. 938), *Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb b. Muḡt*, ulemas originarios de Córdoba. También sevillanos eran *Murra b. Daysam*, *Hāšim b. Razīn* y *'Ufayr b. Mas'ūd*.

Cuatro de los maestros cordobeses de *Ibn al-Qūṭīyya* anteriormente nombrados (*Qāsim b. Aṣḥab*, *Aslam b. 'Abd al-'Azīz*, *Ahmād b. Jālid* y *'Abd Allāh b. Yūnus*) se formaron con dos figuras clave de la vida intelectual andalusí: *Baqī Majlad* (m. 889), ulema cordobés destacado por su estudio del *ḥadīṭ* y por haber introducido en la península importantes obras jurídicas, históricas y biográficas desconocidas hasta el momento²⁹; y el orgulloso árabe *Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Juṣanī* (m. 899), quien destacó en el estudio del *ḥadīṭ* y la lexicografía y se caracterizó, según sus biógrafos, por su odio hacia muladíes y *mawālī*³⁰.

'Abd Allāh b. Yūnus fue uno de los discípulos más destacados de *Baqī Majlad*; *Ahmād b. Jālid* fue tradicionalista y alfaquí y parece ser que orientó su actividad intelectual hacia una armonización del *ḥadīṭ* y el *fiqh*; *Aslam b. 'Abd al-'Azīz* también fue uno de los discípulos más importantes de *Baqī*, pero es famoso, sobre todo, por su actividad como juez, siendo *qāḍī l-ḡamā'a* de Córdoba durante el califato de *'Abd al-Raḥmān III* en dos ocasiones (912-21 y 924-26); *Qāsim b. Aṣḥab*, por su parte, gozó de un gran prestigio en *al-Andalus* gracias al gran bagaje cultural con el que regresó de sus estudios en Oriente. Destacó en el estudio del *ḥadīṭ* y de *'ilm al-riḡāl* (ciencia de la biografía de los narradores), caracterizándose por un apego a la tradición oral. Era muy entendido en lengua y poesía, y fue, además, maestro de numerosas generaciones de estudiosos. Pero, principalmente, nos interesa destacar que entre sus discípulos más conocidos se encontraban el futuro *'Abd al-Raḥmān III*, su hijo y heredero *al-Ḥakam*, y *Aḥmad*

28 FIERRO, MARIBEL, «Familias en el *Ta'rīj iftitāh al-Andalus de Ibn al-Qūṭīyya*», en: MARÍN, MANUELA (ed.) *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus IV*, CSIC, Granada, 1990, p. 65.

29 Vid. Marín, Manuela, «*Baqī Majlad* y la introducción del *ḥadīṭ* en *al-Andalus*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, CSIC, Granada, 1980 (pp. 165-208). Vid. ÁVILA, MARÍA LUISA, «Nuevos datos para la biografía de *Baqī Majlad*», en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes/Vol. VI*, CSIC, Granada, 1985 (pp. 321-367).

30 MOLINA, LUIS, «Un árabe entre muladíes: *Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Juṣanī*», en: *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Vol. VI, CSIC, Granada, 1994, pp. 337-351.

al-Rāzī, cronista contemporáneo de *Ibn al-Qūṭīyya* y quien presenta en su obra histórica una interpretación diferente de la conquista respecto del ulema cordobés.

De esta manera, en torno a la figura de *Ibn al-Qūṭīyya* descubrimos un entramado de maestros y discípulos que conformaron las figuras principales de la vida intelectual de al-Andalus durante al menos tres generaciones de estudiosos, destacándose la figura *Qāsim b. Aṣḡab*, con quien el autor del *Ta'riḡ* comparte su apego a la tradición oral, marca indeleble del género historiográfico *jabar* que caracteriza su obra. Por otro lado, el papel que ocupó *Qāsim* en torno a la formación de los dos primeros califas de al-Andalus nos permite comprender el ámbito intelectual en el que se formó *Ibn al-Qūṭīyya*, llamándonos la atención particularmente, si bien desconocemos qué noticias del *Ta'riḡ* podrían haber sido transmitidas por *Qāsim*, la discrepancia en las noticias sobre la conquista transmitidas por *Aḡmad al-Rāzī* e *Ibn al-Qūṭīyya*, teniendo en cuenta que *Qāsim* también era cliente de la familia Omeya³¹.

Algunos de sus maestros aparecen enumerados por el ulema cordobés en su obra: *Muḡammad b. Sa'īd b. Muḡammad al-Muradī*, *Muḡammad b. Zakariyyā' b. al-Ṭanḡiyya*, *Muḡammad b. 'Umar Lubāba*, *Muḡammad b. 'Abd al-Malik b. Aymān*, *Aḡmad b. Maslama* y *'Abd Allāh b. Mu'ammal al-Nadīm al-Yamāma*. De ninguno de ellos existe noticia de que escribieran obras históricas, cuestión que indica una transmisión oral de maestro a discípulo³².

3.

De acuerdo con Lapidra Gutierrez, el término '*adūw* («enemigo») refiere a unos límites que han sido transgredidos, tanto en el campo del pensamiento como en el físico. El enfrentamiento expresado a través de este término se hace más contundente y agresivo al agregar la palabra *Allāh*, formando '*adūw Allāh* («enemigo de Dios»), significando, además, dicha expresión la unión que existe en el Islam entre el ámbito de la política y el de la religión³³. Por otro lado, '*adūw* abarca en su significación todo oponente de la persona o grupo que hace uso del término, por lo que sería factible encontrar dicha acepción empleada para denominar a cualquier musulmán rebelde o hereje.

En su análisis de la terminología referente a los cristianos hispánicos en la cronística árabe medieval, la filóloga ha identificado seis ocasiones en las que el término '*adūw* se encuentra presente en el *Ta'riḡ*, todas ellas referentes a enfrentamientos entre cris-

31 MANZANO MORENO, EDUARDO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 39.

32 Sobre los datos biográficos de sus maestros así como la procedencia específica de algunas anécdotas del *Ta'riḡ*: FIERRO, MARIBEL, «La obra histórica...», *op. cit.*, pp. 494-500.

33 LAPIEDRA GUTIERREZ, EVA, *Cómo los musulmanes...*, *op. cit.*, p. 71.

tianos y musulmanes en zonas fronterizas³⁴. Sin embargo, en nuestro análisis, hemos identificado un total de doce ocasiones en las que el término se encuentra presente en la obra histórica de *Ibn al-Qūṭīyya*, siete de las cuales corresponden a los enfrentamientos mencionados y el resto a rebeldes muladíes (en tres ocasiones) y, paradójicamente, a personajes pertenecientes a la familia omeya (en dos oportunidades).

Teniendo en cuenta, entonces, los diferentes objetos denotados (cristianos, rebeldes muladíes y personajes omeyas) por el ulema cordobés como enunciador al introducir en su discurso el término 'adūw, organizaremos nuestro análisis del mismo según el parámetro otorgado por la presencia de dichos objetos referenciales.

Respecto de los cristianos, en primera instancia, la presente acepción refiere a aquellos cristianos del norte quienes, supuestamente, se dirigían con intenciones de enfrentamiento hacia uno de los generales de frontera de *al-Ḥakam I*, excusa que el emir utiliza para enviar a su hijo para el reclutamiento de tropas en Toledo, cuya población muladí y mozárabe se había mantenido en rebeldía en los años anteriores. Cuando el infante 'Abd al-Raḥmān llegó a las puertas de la ciudad recibió, a través de una carta de su padre, la noticia de que el «enemigo» se había retirado en la frontera e instrucciones de «pasar a cuchillo» a los toledanos, estratagema que llevó adelante haciéndose invitar a un banquete en la ciudad para recibir personalmente a éstos, quienes fueron degollados a medida que iban ingresando al alcázar en grupos a manifestarle sus respetos al príncipe³⁵.

En segunda instancia, el término hace referencia a los cristianos a quienes se enfrentó el emir *Muḥammad I*: los reyes asturianos Ordoño I y su sucesor Alfonso III³⁶.

Finalmente, la acepción hace referencia a los cristianos del norte a quienes se enfrentó el ejército omeya liderado por *Hāshim b. 'Abd al-Azīz* y del que formaba parte el futuro rebelde *Ibn Ḥafṣūn*³⁷ y a los cristianos de la región de Galicia liderados por Ordoño II que fueron derrotados por 'Abd al-Raḥmān III en el año 924³⁸.

En ninguno de los tres ejemplos citados, teniendo en cuenta el marco general del relato en el que se encuentran, la referencia a los cristianos es directa, sino que su descripción como grupo colectivo no va más allá de su denominación como «enemigos». Sabemos que se trata de cristianos del norte por el contexto del relato, pero el juicio de valor emitido por el enunciador se vislumbra en el uso del término 'adūw como sustantivo, no como adjetivo. Es decir que, en todo caso, la palabra «enemigo» reemplaza a la de «cristianos». De esta manera, la caracterización de los cristianos como 'adūw refleja

34 *Ibn al-Qūṭīyya, op. cit.*, p.73.

35 *Ibíd.*, pp. 46-49/36-39.

36 *Ibíd.*, p. 96/81.

37 *Ibíd.*, p. 92/77.

38 *Ibíd.*, p. 114/98.

en la crónica de *Ibn al-Qūṭīyya* el nivel de agresividad que marca el enfrentamiento entre musulmanes y cristianos, y, particularmente, aquellos que se levantan en armas frente a la autoridad central omeya.

Por otro lado, en el caso de los rebeldes muladíes, la acepción sí recae sobre el objeto denotado como adjetivo. Se trata de *Mūsa b. Mūsa*, miembro de los *Banū Qasī*, y de *Ibn Ḥafṣūn*. La referencia al primero de ellos se encuentra en torno a la anécdota acerca de la unión matrimonial entre éste y la hija de *Izrāq b. Muntīl, wālī* de Guadalajara (*Wādī al-Hayāra*). En dicho relato, en el que *Izrāq* se presenta ante el emir *Muḥammad I*, éste último le reprocha haber contraído parentesco con un «enemigo»³⁹ (*‘adūw*) suyo, a lo cual el guadalajareño responde: «¿Qué daño puede causarte el que tu amigo se case con la hija de tu enemigo [*‘adūw*]? Si me es posible atraerlo por este enlace a la obediencia, lo haré; de lo contrario yo seré uno de tantos que le combatirán para que se someta»⁴⁰.

Aquí, la doble caracterización de «enemigo» con la que se denomina a *Mūsa b. Mūsa* aparece enunciada por personajes ligados al gobierno omeya. En el primer caso, se trata del emir en persona y, en el segundo caso, de un personaje leal a la figura del gobernante. En este sentido, la connotación negativa del término, del cual ya nos hemos ocupado en párrafos anteriores, queda clara si tenemos en cuenta que se condice con el carácter político del mismo al reflejar la oposición entre quienes se mantienen leales a la autoridad omeya y quienes pretenden socavar su poder. El final de la anécdota que relata la muerte de *Mūsa b. Mūsa* en manos del mismísimo *Izrāq*⁴¹, refleja la importancia de la lealtad hacia el gobernante, presentándola como un valor⁴².

En tanto, respecto de la figura de *Ibn Ḥafṣūn*, éste es caracterizado como *‘adūw* en torno al relato en el que el emir *‘Abd Allāh* envía sucesivamente un buen número de sus generales para combatirlo⁴³. *‘Umar b. Ḥafṣūn* pertenece al grupo los *al-musālīma ahl al-dhimma*⁴⁴, es decir, nació en el seno de una familia de origen noble visigodo proveniente de la región de la Málaga cuyos miembros se convirtieron al Islam sin que dicha conversión acarrearra el establecimiento de lazos de clientela con los árabes. En su mismo lugar de origen se despierta su espíritu de rebelde, yendo a parar al norte de África (*Tahart*) y regresando a la península en el año 850 por miedo a ser descubierto. Se establece, luego, con ayuda de su tío en Bobastro, que sería en adelante su base de

39 *Ibíd.*, 99/84.

40 *Ibíd.*, p. 99/84. El rebelde muladí es caracterizado en dos oportunidades como «enemigo», por eso se repite la cita.

41 *Ibíd.*, p. 100/85.

42 Éste no es el único ejemplo de lealtad hacia el gobernante presente en el *Ta’rīj*, en la figura de *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz* encontramos otro caso ejemplificador: *vid. Ibíd.*, p. 98/83.

43 *Ibíd.*, p. 104/88.

44 «Descendiente de un *dhimmī* convertido al Islam» creemos que es la traducción más aproximada: *cfr. Ibíd.*, pp. 90-91/76.

operaciones. Luego de ser vencido en batalla en el 879 por el general *Hāshim b. 'Abd al-Azīz* vino a servir en el ejército omeya, donde se destacó en numerosas campañas contra los cristianos del norte, pero luego desertaría ante los maltratos recibidos de parte de un *mawālī* omeya, *Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim*, opositor, por su parte, de quien era su protector, el mencionado *Hāshim b. 'Abd al-Azīz*. Luego de su deserción, comienza su segundo periodo de enfrentamiento con el gobierno omeya establecido definitivamente en Bobastro, desde donde fortalecería su posición a través de alianzas con otros rebeldes muladíes y, principalmente, apoyado por beréberes y mozárabes. En el año 898, luego del intento de legitimar su poder frente a los califatos *'abbāsi* y *fāṭimi*, se habría convertido al cristianismo⁴⁵. Finalmente, luego de su derrota frente al emir *'Abd Allāh* en *Bulay* (sur de la provincia de Córdoba), comienza su declive hasta su muerte en el año 917⁴⁶.

La denominación de *Ibn Ḥafṣūn* como *'adūw* refleja el nivel de enfrentamiento entre el rebelde muladí y la autoridad omeya. La utilización del presente término en torno a su figura no está determinada por su conversión al cristianismo —hecho bastante discutible—, ni significa una construcción negativa de su figura, sino que se comprende sólo por su desobediencia hacia la autoridad omeya, teniendo en cuenta que el término es puesto en boca del mismo emir *'Abd Allāh*, quien, dirigiéndose a uno de sus secretarios, lamenta: «*Es preciso que seas el general en jefe de las tropas; no encuentro ya persona capaz de desembarazarme de este enemigo, si no eres tú*»⁴⁷, en referencia al rebelde muladí.

Finalmente, hemos de referirnos a las dos ocasiones en las que el término, cuyo análisis aquí nos ocupa, es utilizado en torno a la figura de dos personajes pertenecientes a la familia Omeya, el mismísimo *'Abd al-Raḥmān I*, primer emir de al-Andalus, e *Ibn al-Ṣammās*, primo del emir *al-Hakam I* y nieto del mencionado *'Abd al-Raḥmān I*⁴⁸.

Respecto del primero de ellos, *Ibn al-Qūṭīyya* relata cómo, luego de la derrota del rebelde *al-A'la b. Muḡīt al-ŷudāmī*, su cabeza es enviada por el emir omeya al califa abasí *al-Mansūr*, quien había apoyado el levantamiento desde Oriente. Al serle presentada la cabeza cercenada, el califa exclamó: «*¡Alabado sea Dios, que ha puesto el mar entre mí y*

45 Sobre la polémica que rodea a dicha conversión: FIERRO, MARIBEL, «Cuatro preguntas en torno a *Ibn Ḥafṣūn*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/vol. XVI, fasc. 2, CSIC, Madrid, 1995 (pp. 241-247); WASSERSTEIN, DAVID, «The genealogy of 'Umar b. Ḥafṣūn», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/vol. XXIII, CSIC, Madrid, 2002 (pp. 269-297).

46 Los breves datos biográficos del rebelde muladí aquí expuestos tienen como fuente principal los artículos citados de Maribel Fierro y David Wasserstein, la amplia información que nos brinda el mismo *Ibn al-Qūṭīyya* y el relato que realiza de su actuación Lévi Provençal, Evariste, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual*, T. IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1957, pp. 196-202, 234-240.

47 *Ibn al-Qūṭīyya*, *op. cit.*, 104/88. Hemos preferido traducir «de este enemigo» lo que Ribera ha entendido como «de ese Abenḥafṣūn».

48 FIERRO, MARIBEL, «Familias en el *Ta'rīj*...», *op. cit.*, p. 50.

un enemigo cual este hombre!»⁴⁹, en referencia a ‘*Abd al-Raḥmān I*. Paradójicamente, el califa se refiere al primer emir omeya como su «enemigo» (*‘aduww*), expresión que abarca en su significación todo oponente de la persona o grupo que hace uso del término, como ya hemos señalado, por lo cual el tono despectivo implícito, al ser expresado en palabras de *al-Mansūr*⁵⁰, reflejaría, justamente, el grado de enfrentamiento que existía entre ambos. Por otro lado, más allá de las diferencias étnico-religiosas que pudieran existir entre un Omeya y un Abasí, la oposición expresada aquí a través del término *‘aduww* es estrictamente política.

Más paradójico aún resulta el caso de *Ibn al-šammās*. El relato se encuentra centrado en las revueltas en Córdoba durante el gobierno de *al-Ḥakam I*. Según *Ibn al-Qūṭiyya*, aquel, habiendo pactado con los rebeldes para asumir el trono en caso de tener éxito la revuelta, fija un día determinado para que le informen con qué hombres contaban para llevar adelante la revuelta. Luego busca al emir y le informa de la conspiración. Ante la duda del emir, *Ibn al-šammās* lo convence de enviar una persona de su confianza a su casa el día de su próxima reunión con los rebeldes. De esta manera, *al-Ḥakam I* envía a un eunuco y a uno de sus secretarios, quienes se escondieron en un lugar tal que podían escuchar todo lo que decían los rebeldes. Éstos, una vez comenzada la conspirativa reunión, procedieron a enumerar los nombres de los hombres con cuya ayuda contaban mientras los enviados del emir tomaban nota de cada uno de ellos detrás de una cortina, cuando, ante los nervios producto del peligro que corrían, el secretario hizo ruido con la caña sobre el papel alertando a los rebeldes de su presencia. Encontrándose traicionados, éstos, en medio de la huída, reprochan a *Ibn al-šammās*: «¿Qué has hecho, enemigo de Dios?»⁵¹.

Tal acusación, expresada a través de la expresión «enemigo de Dios» (*‘adūw Allāh*), aparece dirigida hacia un personaje miembro de la familia Omeya, el cual representaría la «normalidad» frente a quienes conspiraban para derrocar al emir. Su conducta en dichos acontecimientos, además, parecería incuestionable en tanto pone en riesgo su propia vida con el objetivo de descubrir a quienes conspiraban contra el gobernante. En el relato, no sólo sorprende el grado de intensidad en la agresión transmitida a través de dicho término⁵², sino también que se encuentre dirigido por los rebeldes hacia un personaje musulmán identificado con la política omeya y cuya actuación, de acuerdo al

49 *Ibn al-Qūṭiyya, op. cit.*, p. 34/26.

50 Recordemos que ‘*Abd al-Raḥmān I* llega a la península ibérica, luego de que su dinastía fuera expulsada de Damasco y casi exterminada, perseguido por el califa abasí, quien pretendía evitar que un miembro de la familia Omeya pudiera restaurar el poder de su dinastía en otra región: *vid.* Lévi Provençal, Évariste, *op. cit.*, pp. 61-67.

51 *Ibn al-Qūṭiyya, op. cit.*, p. 50/40.

52 Recordemos que, si bien el término *‘adūw* es una denominación genérica, en el caso de *‘adūw Allāh* el grado de agresión se acentúa y expresa un nivel de enfrentamiento y diferencia mayor.

relato, es incuestionable, como ya hemos señalado. Además, no tenemos noticia de que dicho término haya sido utilizado en un contexto similar en otras crónicas. De hecho, de acuerdo con el análisis realizado por Lapiedra Gutierrez, sólo en el *Muqtabas II* la filóloga ha identificado el término 'adūw aplicado a musulmanes opuestos a la política del gobierno cordobés⁵³, pero nunca la denominación 'adūw Allāh aplicada en un contexto similar al del presente relato.

De más está decir lo paradójico que resulta que *Ibn al-Qūṭīyya* haya incluido en su discurso, de carácter pro-omeya, la presente anécdota. En todo caso, recordemos que la participación de los ulemas en las revueltas en Córdoba durante el emirato de *al-Ḥakam I* y la represión que siguió a la revuelta del arrabal en particular es uno de los grandes silencios de la crónica del ulema cordobés⁵⁴. En las distintas versiones que existen de la revuelta es frecuente el tono peyorativo y poco respetuoso hacia el emir de parte de los cordobeses⁵⁵. Dichas versiones se dividen entre justificar la actitud de los rebeldes o en descargar de toda culpa al emir. Éste último es el caso de *Ibn al-Qūṭīyya*, quien no sólo evita, en su relato del reinado de *al-Ḥakam I*, cualquier mención negativa de su figura, sino que también olvida que entre los rebeldes se encontraban algunos *mawālī* y ulemas, status que él mismo compartía. Por esta razón, en consonancia con el carácter general de su discurso, el propósito de la presente anécdota consiste en subrayar la importancia de los cortesanos fieles, buenos y sinceros para el ejercicio de sus funciones.

De esta manera, teniendo en cuenta que *Ibn al-šammās* desaparece rápidamente del relato, no importa tanto hacia quien está dirigida la expresión despectiva sino con qué intención es utilizada en dicho contexto. Por lo tanto, el grado de agresividad que transmite el término es utilizado con la intención de reflejar el alto nivel conflictivo que existió entre los rebeldes y el gobierno cordobés, y así poner énfasis en la fidelidad como valor necesario de un cortesano omeya.

4.

Concluido nuestro análisis, podemos decir que la utilización del término 'adūw y la expresión 'adūw Allāh en el *Ta'riḥ iftitāḥ Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭīyya* reflejaría el nivel más alto de agresividad entre cristianos y musulmanes en el orden de lo discursivo.

Respecto del estudio realizado por Lapiedra Gutierrez, nuestro análisis nos ha permitido observar que el uso de ambas acepciones en el contexto de enfrentamientos dentro de la misma comunidad musulmana refleja la definición como «enemigo» de todo aquel que se opone a la autoridad omeya. En este sentido, el caso en el que se

53 LAPIEDRA GUTIERREZ, EVA, *Cómo los musulmanes...*, op. cit., pp. 74-75.

54 Efectivamente, refiere sólo una parte de ellos: vid. *Ibn al-Qūṭīyya*, op. cit., pp. 50-52/40-41.

55 Vid. FIERRO, MARIBEL, «Las hijas de *al-Ḥakam I* y la revuelta del Arrabal», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/ XXIV, fasc. 1, CSIC, Madrid, 2003 (pp. 209-215), p. 212.

caracteriza como *'adūw* al rebelde muladí *Ibn Ḥafṣūn* resulta revelador en tanto que, en el contexto del relato en que éste se enfrenta a los cristianos del norte como parte del ejército omeya, quienes son denominados con esta acepción son éstos últimos. Por esta razón, el término tiene un doble sentido político-religioso al aplicarse tanto al no creyente como a los rebeldes que, aunque profesen la religión islámica, cuestionan en su accionar la autoridad omeya, quien es presentada en el relato como defensora de los intereses de la comunidad musulmana.

El contexto en el que vivió *Ibn al-Qūṭiyya* y en el que conformó su obra, época inmediata a la caída de los rebeldes que habían cuestionado la autoridad omeya, explicaría el hecho de que en su discurso el «enemigo» no sea ya sólo el no-musulmán de más allá de la frontera, sino también que éste puede surgir dentro del *dār al-Islām* mismo, cuestionando la autoridad política y los valores de la comunidad musulmana andalusí. De esta manera, la delimitación espacial del Yo y del Otro de acuerdo a quienes son designados como *al-'adūw* no es tan clara. Por lo tanto, la construcción discursiva de una identidad omeya en el *Ta'riḥ* no se define por su oposición al Otro transfronterizo exclusivamente.

De esta manera, a través del análisis expuesto podemos comprender cómo *Ibn al-Qūṭiyya* canaliza la construcción discursiva del «enemigo», práctica que da cuenta de los intereses de una fuerte autoridad central (los Omeyas), reflejados en el carácter general de la obra. Construcción que, sin embargo, muestra diversos matices y dimensiones de los que hemos dado cuenta y cuya comprensión debe ser reforzada considerando un conjunto más amplio de subjetivemas que nos permitan responder a la pregunta ¿quién es el Otro en la obra histórica de *Ibn al-Qūṭiyya*?

Bibliografía

Fuentes primarias

Ibn al-Qūṭīyya, Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés, trad. Ribera, Julián, Colección de obras arábigas de Historia y Geografía II, Real Academia de Historia, Madrid, 1926.

Fuentes secundarias

ÁVILA, M.L.: «La proclamación (*bay'a*) de *Hiṣām II*», *Al-qantara. Revista de estudios árabes*/ Vol. I, fasc. 1, CSIC, Madrid, 1980, pp. 79-114.

—«Nuevos datos para la biografía de *Baqī Majlad*», en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/Vol. VI, CSIC, Granada, 1985, pp. 321-367.

BARKAI, R.: *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*, Rialp, Madrid, 1984

CHALMETA, P.: «Historiografía medieval hispana: arábica», *Al-Andalus*/XXXVII, nffl 2, CSIC, Madrid, 1972, pp. 353-404.

—«Una historia discontinua e intemporal (*jabar*)», *Hispania*/123, CSIC, Madrid, 1973, pp. 23-76.

DOZY, R.: *Historia de los musulmanes de España*, 2 tomos, Emecé editores, Buenos Aires, 1946.

FIERRO, M.: «La obra histórica de *Ibn al-Qūṭīyya*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/X, CSIC, Madrid, 1989, pp. 485-512.

—«Familias en el *Ta'rīj iftitāh Al-Andalus de Ibn al-Qūṭīyya*», en: Marín, Manuela (ed.) *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus IV*, CSIC, Granada, 1990, pp. 41-70.

—«Cuatro preguntas en torno a *Ibn Hafṣūn*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/ vol. XVI, fasc. 2, CSIC, Madrid, 1995, pp. 241-247.

—*Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*, iffl edic., CIDOB ediciones, Barcelona, 2001.

—«Las hijas de *al-Ḥakam I* y la revuelta del Arrabal», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*/XXIV, fasc. 1, CSIC, Madrid, 2003, pp. 209-215.

GLICK, T.: *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Alianza editorial, Madrid, 1991.

KERBRAT-ORECCHIONI, C.: *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*, Edicial, Buenos Aires, 1980.

LAPIEDRA GUTIERREZ, E.: *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Alicante, 1997.

- «La historiografía arabo-islámica clásica y sus traducciones», en: De Epalza, Mikel, *Traducir del árabe*, Gedisa editorial, Barcelona, 2004, pp. 107-141.
- LÉVI PROVENÇAL, E.: *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual*, T. IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1957.
- MAINGUENEAU, D.: *Términos clave del análisis del discurso*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 29.
- MANZANO MORENO, E.: «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación», *Hispania/LIX-2*, nffl 202, CSIC, Madrid, 1999, pp. 389-432
—*Conquistadores, emires y califas. Los Omeyyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006.
- MARÍN, M.: «*Baqī Majlad* y la introducción del *ḥadīṭ* en *al-Andalus*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, CSIC, Granada, 1980, pp. 165-208.
—«La transmisión del saber en *al-Andalus*, hasta 300/912», en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes/VIII*, CSIC, Madrid, 1987, pp. 87-98.
- MOLINA, L.: «Los *Ajbār Maʿmūʿa* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus», en *al-Qantara. Revista de estudios árabes/X*, CSIC, Madrid, 1989, pp. 513-542.
—«Un árabe entre muladíes: *Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Juṣānī*», en: *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Vol. VI, CSIC, Granada, 1994, pp. 337-351.
—«Crónicas del temprano Al-Andalus. A propósito de dos nuevas traducciones», en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes/XXXIV*, fasc. 1, CSIC, Madrid, 2013, pp. 187-204.
- TOLAN, J.: *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, Valencia, 2007.
- WASSERSTEIN, D.: «*The genealogy of ʿUmar b. Ḥafsūn*», *Al-Qantara. Revista de estudios árabes/vol. XXIII*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 269-297.