

LA FRONTERA EN DISPUTA: EL *ÛIHĀD* COMO DISCURSO CENTRALIZADOR Y EL ESPACIO FRONTERIZO EN AL-ANDALUS (S. X)*

Javier Albarrán**
Universidad Autónoma de Madrid (España)

Este artículo estudia el desarrollo de la figura del soberano-*gāzī*, es decir, del gobernante como conductor de la guerra santa, en al-Andalus a lo largo del siglo X (912-1008), así como la utilización del discurso del *Ûihād* como herramienta de centralización, sobre todo en la frontera. Se analizará cómo evoluciona la mencionada figura del soberano-*gāzī* en los diferentes contextos, de qué elementos discursivos se rodea y qué funciones adquiere, fundamentalmente legitimadoras. Asimismo, se abordará cómo esta guerra santa conducida por el gobernante fue utilizada como instrumento de cohesión interna y de actuación de los diferentes soberanos en la frontera, no solo contra enemigos externos, sino también internos.

Palabras clave: *Ûihād*; soberano-*gāzī*; al-Andalus; califato omeya; frontera

THE BORDER IN DISPUTE: THE *ÛIHĀD* AS A CENTRALIZING SPEECH AND THE BORDER
SPACE IN AL-ANDALUS (X)

This paper studies the development of the figure of the *ghāzī*-ruler, that is, of the ruler that leads the holy war, in al-Andalus throughout the tenth century (912-1008), as well as the use of the discourse of *jihād* as a tool for centralization, especially at the frontier. It aims to analyze how the abovementioned figure of the *ghāzī*-ruler evolves in different contexts, what discursive elements are linked to it and what legitimizing roles it acquires. Likewise, it will be discussed how this holy war led by the ruler was used as an instrument of internal cohesion and action of the different sovereigns on the frontier, not only against external enemies, but also internal ones.

Keywords: *jihād*; *ghāzī*-ruler; al-Andalus; Umayyad Caliphate; frontier

Artículo Recibido: 15 de Octubre de 2018
Artículo Aprobado: 14 de Diciembre de 2018

* Este trabajo ha recibido financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España en el marco del programa de “Formación de Profesorado Universitario” (FPU15/04929). Estos resultados son parte del Proyecto de investigación I+D+i *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico (ss. X-XV)* financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (HAR2016-74968-P) y dirigido por D. Carlos de Ayala Martínez y D. Santiago Palacios Ontalva. Estos resultados son también parte del Proyecto de Cooperación Interuniversitaria UAM-Banco Santander con América Latina (CEAL-AL/2017-04) *Frontera y espacios fronterizos en la Edad Media peninsular y su proyección americana*, dirigido por D. Carlos de Ayala Martínez.

** E-Mail: j.albarran.iruela@gmail.com

La figura del soberano-gāzī en al-Andalus

En el periodo que se enmarca entre la subida al poder de ‘Abd al-Raḥmān III en el año 912 y la muerte de ‘Abd al-Malik al-Muḏaffar, sucesor de Almanzor, en el año 1008, se desarrolló en al-Andalus la idea, fácilmente trazable en las crónicas, de que una de las obligaciones del soberano era la defensa del islam y la lucha contra los enemigos de Dios. En un fragmento de alabanza a ‘Abd al-Raḥmān III¹ incluido en el *Muqtabis*, se dice que este seguía los pasos de los califas *rāṣidūn*, quienes

mantuvieron las normas de la sunna, guardando el tenor de la religión, apagando el fuego de la sedición, descalabrando las sectas cismáticas, expulsando a los rāfiḏies², humillando con sometimiento a los rebeldes, luchando y defendiendo a Allāh con la espada de Dios, haciendo triunfar a la verdad sobre lo falso...³.

¹ Sobre ‘Abd al-Raḥmān III véase, por ejemplo, Cabrera, Emilio (ed.), *Abderramán III y su época*, Caja provincial de ahorros de Córdoba, Córdoba, 1991; Martínez-Gros, Gabriel, *L'idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du califat de Cordoue (x^e-xi^e siècles)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1992; Vallvé, Joaquín, *El Califato de Córdoba*, Mapfre, Madrid, 1992, pp. 131 y ss.; Wasserstein, David, *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Clarendon Press, Oxford, 1993; Safran, Janina, *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, Cambridge, 2000; Vallvé, Joaquín, *Abderramán III. Califa de España y Occidente*, Ariel, Barcelona, 2003; Fierro, Maribel, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*, Nerea, San Sebastián, 2011; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2011.

² Término utilizado para los protoduodecimanos o para cualquier secta shií, suele hacer referencia a los que rechazaron la autoridad de los gobernantes legítimos para los sunníes. Véase Watt, William Montgomery, «The Rāfiḏites: a preliminary study», *Oriens*, n° 16, 1963, pp. 110-121; Kohlberg, Etan, «The term ‘Rāfiḏa’ in Imāmī Shī‘ī usage», *Journal of the American Oriental Society*, n° 94, 1979, pp. 677-679.

³ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V. Al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurtūbī (al-ŷuz’ al-jāmis)*, eds. Chalmeta, Pedro, Corriente, Federico y Subh, Maḥmūd, Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Kulliyat al-Ādāb, Madrid-Rabat, 1979, p. 22. Traducción en *Crónica del califa ‘Abdarrāḥmān III an-Nāsir entre los años 912*

Las fuentes nos informan de que esa defensa y proclamación del islam, del Corán y de la *sunna*, mediante el auxilio de Dios, desembocaba además en la seguridad para sus dominios y en la felicidad para su comunidad⁴. En la misiva enviada a las diferentes regiones de al-Andalus con motivo de la toma del castillo de Bobastro a los sucesores de Ibn Ḥafṣūn en el año 928⁵, se observa de nuevo con claridad esta idea, puesta en boca del propio ‘Abd al-Raḥmān III:

Loor a Dios que hizo del islam salvación de quien a él se aferra y guía de su misericordia, e hizo del politeísmo oprobio de quien lo sigue, guiándole al tormento y mereciéndole castigo. Él hizo de la guerra santa contra (yihād)⁶ sus gentes el mayor de los deberes y otorgó el favor supremo a los que la practican, prometiéndoles galardón en esta vida y la venidera.

Nos, desde que Dios nos honró con el califato y nos distinguió con la jefatura de sus siervos, no hemos cesado de procurar el objetivo supremo de combatir a sus enemigos, empeñándonos en el apoyo de sus amigos, sin que nos lo impidiera el hastío ni nos distrajera la dejadez, cuando la tierra estaba repleta de infidelidad y rebosante de politeísmo, consolidada la hipocresía y cundiendo el cisma, pues en cada inaccesible peñasco graznaba un cuervo y en cada alta cima desvariaba una cabra,

y 942 (*al-Muqtabis V*), trads. Viguera, M^a Jesús y Corriente, Federico, Anubar, Zaragoza, 1981, p. 28. Abreviatura utilizada a partir de ahora: MQ-V.

⁴ MQ-V: ed, 23, trad. 29.

⁵ Sobre Ibn Ḥafṣūn véase, por ejemplo, Acien, Manuel, *Entre el feudalismo y el Islam: ‘Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997.

⁶ Sobre el concepto de *yihād* véase, por ejemplo, Morabia, Alfred, *Le Ġihād dans l’Islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au xiiie siècle*, Albin Michel, París, 1993; Bonner, Michael, *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, 1996; Booney, Richard, *Jihad. From Qur’an to bin Laden*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2004; Heck, Paul, «‘Jihad’ revisited», *The Journal of Religious Ethics*, 32/1, 2004 (pp. 95-128); Cook, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley, 2005; Melo, Diego, «El concepto Yihad en el Islam clásico y sus etapas de aplicación», *Temas Medievales*, n^o 13, 2005 (pp. 157-172); Bonner, Michael, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practices*, Princeton University Press, Princeton, 2006; Picard, Christophe, «Regards croisés sur l’élaboration du jihad entre Orient et Occident musulman (viiiie-xiiie siècle). Perspectives et réflexions sur une origine commune», en eds. Baloup, Daniel y Jossierand, Phillipe, *Regards croisés sur la guerre sainte: guerre, idéologie et religion dans l’espace méditerranéen latin (xie-xiiie siècle)*, Editions Médiennes, Toulouse, pp. 33-66; García Sanjuán, Alejandro, «Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)», *Clío & Crimen*, n^o 6, 2009 (pp. 243-277); Suñé, Josep, *Ġihād, fiscalidad y sociedad en la Península Ibérica (711-1172): evolución de la capacidad militar andalusí frente a los reinos y condados cristianos*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2017.

arraigando por la muchedumbre del número y medios, fortalecidos por el largo abandono, de modo que iban rozagantes entre la humanidad, disfrutando de ancho campo, hasta que Dios en su poder nos envió para apartarlos del error y desviarlos de aquella conducta⁷.

Se indica aquí con claridad que la guerra santa es una obligación, «el mayor de los deberes», y que el soberano omeya no ha dejado de cumplir con él, combatiendo contra los enemigos de Dios. Asimismo, a continuación, se subraya cómo el triunfo en este empeño, por supuesto gracias al auxilio de Dios, ha traído la seguridad y el bienestar a sus súbditos:

Tras haber segado la espada a culpables y perversos y exterminado la muerte a sus auxiliares y partidarios, de modo que el país volvió a estar tranquilo y en calma, el temeroso, seguro, y el débil, fortificado, siendo reprimidos los malvados pertinaces, y sujetos los falsos y corruptos, para que no pudieran dañar injustamente a los débiles, sin que confiáramos la reparación de todo esto a segunda persona, ni admitiéramos otra cosa que nuestra observación, año tras año, aceifa tras aceifa, hasta que Dios en su poder propició nuestra esperanza, nos otorgó lo deseado y nos llevó al límite que queríamos, gracias a su ayuda y apoyo, y a sus favorables designios en todos nuestros asuntos, habiéndonos dado su paciencia y facilitando las dificultades⁸.

Esta imagen del soberano defensor del islam y portador de seguridad y felicidad no es exclusiva del primer califa omeya de Córdoba, sino que aparece también, por ejemplo, en un discurso en torno a la dignidad califal referido a al-Ḥakam II e incluido en una carta de victoria en el Magreb⁹:

⁷ MQ-V: ed. 152 y ss., trad. 173 y ss.

⁸ MQ-V: ed. 152 y ss., trad. 173 y ss.

⁹ Sobre al-Ḥakam II véase, por ejemplo, Martínez-Gros, Gabriel, *op. cit.*; Vallvé, Joaquín, *El Califato...*, *op. cit.*, pp. 201 y ss.; Wasserstein, David, *op. cit.*; Safran, Janina, *op. cit.*, pp. 37 y ss.; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*, *op. cit.* Sobre la intervención omeya en el Magreb véase Vallvé, Joaquín, «La intervención omeya en el norte de África», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, n° 4, 1967 (pp. 6-37); Vallvé, Joaquín, *El Califato...*, *op. cit.*, pp. 178-189, 218-223, 244-251; y Safran, Janina, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

Con la justicia del Califa se atemperaron para ellos las vicisitudes del tiempo; fue general la prosperidad y se extendió el bien; los caminos estuvieron seguros, fortificados los adarves de los musulmanes, guardadas sus fronteras, sometidos los enemigos del Islam, y las fuerzas de los musulmanes victoriosas sobre ellos¹⁰.

Esta posición como defensor del islam y de su comunidad, reivindicada y ejercida por el gobernante cordobés, otorgaba grandes dosis de legitimidad. De hecho, era una de las principales razones que justificaban la *auctoritas* que poseía. Supuestamente, así lo habría explicado el propio ‘Abd al-Raḥmān III en el momento del ajusticiamiento de los culpables de la derrota de Simancas/al-Jandaq en el 939¹¹, dirigiéndose a los propios prisioneros:

Mirad a esta pobre gente –señalando al populacho que les miraba– ¿acaso nos han dado autoridad (al-maqāda), haciéndose nuestros sumisos servidores, sino para que les defendamos y protejamos? Pero, si nos hacemos sus iguales en cobardía ante el enemigo y falta de carácter, ¿en qué somos superiores, si solo queremos salvar nuestra vida, aun perdiendo a los suyos? No lo permita Dios: gustad las consecuencias de vuestros actos¹².

Además, el término traducido aquí por autoridad, *al-maqāda*, tiene una relación directa con el ámbito militar, con dirección o guía de un ejército, derivándose de su misma raíz, por ejemplo, la palabra *qā’id*, caído¹³. Por tanto, ese liderazgo que la

¹⁰ MQ-VII: ed. 180, trad. 219.

¹¹ Véase Chalmeta, Pedro, «Simancas y Alhandega», *Hispania*, n° 133, 1976 (pp. 359-444); Chalmeta, Pedro, «Después de Simancas-Alhandega. Año 238/938-940», *Hispania*, 40/144, 1980 (pp. 181-199); Fierro, Maribel, «The battle of the Ditch (al-Khandaq) of the Cordoban caliph ‘Abd al-Rahman III», en eds. Ahmed, Asad, Sadeghi, Behnam y Bonner, Michael, *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Brill, Leiden, 2011, pp. 107-130.

¹² MQ-V: ed. 446, trad. 335. Maribel Fierro ya explicó las importantes connotaciones religiosas que tuvo la escenificación de este episodio. Véase Fierro, Maribel, «Abd al-Rahman III frente al califato fatimí y al reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa», en *Rudesindus. San Rosendo. Su tiempo y legado. Congreso Internacional Mondoñedo, Santo Tirso y Celanova 27-30 junio, 2007*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 30-50, y Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*, op. cit., pp. 417 y ss.

¹³ Véase Dozy, Reinhart, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Brill, Leiden, 1881, vol. II, pp. 424-425.

comunidad había entregado al califa estaba estrechamente vinculado con su capacidad y obligación de conducción de la guerra. Las campañas lanzadas por el poder cordobés servían para la defensa del territorio –como muchas de las efectuadas por ‘Abd al-Raḥmān III tras diferentes amenazas cristianas¹⁴–, para buscar una consolidación de la frontera o incluso también una ampliación y repoblación de territorios –como con la fortificación de Medinaceli en el 946 o, quizá, las expediciones de Almanzor¹⁵– pero, indudablemente, tenían también un fuerte componente discursivo dirigido hacia la audiencia interna: eran un instrumento legitimador de extraordinaria potencia que se renovaba año a año con cada nueva campaña y que afianzaba el poder del gobernante, más aún si este las conducía. Por tanto, la guerra santa no puede considerarse, en el periodo califal, como únicamente un elemento reactivo a presiones externas¹⁶, sino también como un magnífico activo político.

No es de extrañar que ‘Abd al-Raḥmān III explotase esta imagen nada más subir al poder, un momento de *fitna* en el que la autoridad cordobesa estaba totalmente cuestionada y en el que era necesario poner en marcha todas las herramientas de legitimación disponibles: se presentará como un soberano-*gāzī*, como un gobernante que lidera personalmente los ejércitos contra sus enemigos¹⁷. Así lo describirán las crónicas, creadoras y portadoras de ideología, subrayando una y otra vez los eventos militares de cada año y configurando la imagen de un poder en constante acción contra sus adversarios. De este modo, el 11 de febrero del 913 comienza a preparar la expedición de Monteleón, que él mismo dirigirá contra los rebeldes de la zona de Jaén, acción militar que formaba parte de la lucha contra ‘Umar b. Ḥafṣūn. Según Ibn Ḥayyān, esa campaña terminó con el sometimiento de cerca de 300 fortificaciones.

¹⁴ Véase Chalmeta, Pedro, «Las campañas califales en al-Andalus», en *Castrum 3. Guerre, fortification et habitat dans le Monde Méditerranéen au Moyen Age*, Casa de Velázquez de Madrid y Collection de l'École Française de Rome, Madrid-Roma, 1988, pp. 33-42, y Fierro, Maribel, «Abd al-Rahman III...», *op. cit.*, pp. 30-50.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Maíllo, Felipe, «Algunas noticias y reflexiones sobre la ‘Historia de Al- Andalus’ de Ibn al-Kardabus», *Studia Historica-Historia Medieval*, n° 2, 1984 (pp. 163-172), y Daza, Enrique, «Construir con ladrillo en la periferia de al-Andalus hacia el año mil. Indicios de una consolidación fronteriza califal a través de la ‘mampostería encintada cajeadá’», *Arqueología de la arquitectura*, en prensa. Agradezco a Enrique Daza que me haya permitido consultar su trabajo antes de ser publicado.

¹⁶ Chalmeta, Pedro, *Las campañas...*, *op. cit.*, pp. 33-42.

¹⁷ Véase Fierro, Maribel, *Abd al-Rahman III...*, *op. cit.*, pp. 30-50; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*, *op. cit.*, pp. 354 y ss. El término *ghazi-caliph* fue usado por primera vez por C. E. Bosworth en la introducción al trigésimo volumen de la traducción inglesa de la historia de al-Ṭabarī y hacía referencia a la actividad bélica de los califas abbasíes, en concreto de Hārūn al-Rašīd (m. 809). Al-Ṭabarī, *The History of al-Tabari vol. 30: The ‘Abbasid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid A.D. 785-809/A.H. 169-193*, trad. Bosworth, Clifford E., SUNY Press, Albany, 1989, p. xvii. Véase también Bonner, Michael, «Al-Khalīfa Al-Marḍī: The Accession of Hārūn Al-Rašīd», *Journal of the American Oriental Society*, n° 6, 1988 (pp. 79-91).

Asimismo, dice el cronista que nunca antes ningún otro rey del mundo había hecho tales conquistas en una sola expedición. La imagen de soberano-guerrero no podía ser, por tanto, más victoriosa. Así la describe el panegirista de la corte cordobesa Ibn ‘Abd Rabbihi (m. 940)¹⁸, donde compara al por ahora emir con un profeta conductor de ejércitos sobrenaturales como Salomón y con el gran prototipo de rey conquistador, y también profeta, Alejandro Magno, ʿDu al-Qarnayn, en su faceta además de protector de sus fronteras frente al peligro infiel y apocalíptico que representan Gog y Magog¹⁹:

*En una sola campaña (gazwa) te apoderaste de
doscientas fortalezas
Llenas todas de petulantes rebeldes.
Ni Salomón tal hiciera,
ni el constructor de la muralla de Gog y Magog²⁰.*

Tras unos años sofocando el peligro de los rebeldes al poder omeya y tras el envío de varias expediciones contra los territorios cristianos²¹, ‘Abd al-Raḥmān III completó la figura del gobernante que encabeza el ejército al conducir personalmente la guerra santa contra el infiel en el año 920 en la conocida como campaña de Muez, expedición en la que las crónicas describen al propio soberano como combatiente del *yihād*²². La acción militar fue todo un éxito y terminó con la destrucción de numerosos símbolos del cristianismo, como monasterios e iglesias. A partir de aquí las diferentes fuentes recordarán a ‘Abd al-Raḥmān III como un califa-*muḥāhid*, como un soberano que lidera constantemente y de forma personal y directa la guerra santa contra los infieles:

¹⁸ Véase, por ejemplo, Toral-Niehoff, Isabel, «History in *Adab* Context: ‘The Book on Caliphal Histories’ by Ibn ‘Abd Rabbihi (246/860-328/940)», *Journal of Abbasid Studies*, n° 2, 2015 (pp. 61-85).

¹⁹ Sobre Salomón véase Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 35 y ss. y Corán 2: 102; 21: 81-82; 34: 12-14, y 38: 36-38. Sobre ʿDu al-Qarnayn y Gog y Magog véase Boyle, John A., «Alexander and the Mongols», *Central Asian Review*, n° 24, 1980 (pp. 18-35); Cook, David, *Studies on Muslim Apocalyptic*, The Darwin Press, Princeton, 2002, pp. 182 y ss., y Corán 18: 83-101.

²⁰ MQ-V: ed. 62, trad. 58. La defensa contra Gog y Magog llevada a cabo por ʿDu al-Qarnayn es, sin duda, una guerra santa, ya que cada noche recibía la participación auxiliadora de Dios, que reparaba la muralla.

²¹ Véase Fierro, Maribel, *Abderramán...*, op. cit., pp. 47 y ss.

²² MQ-V: ed. 103-110, trad. 126-133; Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*, eds. Colin, Georges S. y Lévi-Provençal, Évariste, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 2009 [1948-1951], vol. II, pp. 183-189; ‘Arīb b. Sa‘īd, *La Crónica de ‘Arīb sobre al-Andalus*, trad. Castilla Brazales, Juan, Impredisur, Granada, 1992, pp. 157 y ss. Sobre la campaña de Muez véase Cañada Juste, Alberto, «Revisión de la Campaña de Muez: Año 920», *Príncipe de Viana*, n° 174, 1985 (pp. 117-144); Lorenzo, Jesús, *La dawla de los Banū Qaṣī: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*, CSIC, Madrid, 2010, pp. 329 y ss.; Fierro, Maribel, *Abderramán...*, op. cit., p. 50.

Ibn Ḥazm, en su *Naqṭ al-‘Arūs*, destaca que al-Nāṣir fue el último de los califas de al-Andalus en haber combatido personalmente a los infieles²³. Asimismo, las *Ajbār maʿmūʿa* mencionan que el omeya se pasó todo su gobierno «combatiendo a los enemigos (*gazw al-‘aduww*) y destruyendo sus castillos»²⁴.

En estas campañas dirigidas por el soberano, la imagen que transmiten las fuentes es la de un líder efectivo, que conduce directamente sus tropas. Por ejemplo, en la expedición de Pamplona del año 924, es el emir omeya quien dispone a las tropas para el combate frente al enemigo. Asimismo, al llegar a la ciudad navarra, es también él quien encabeza la entrada de las huestes cordobesas a la localidad, quien recorre sus plazas y quien manda destruir sus edificios, incluida la iglesia principal²⁵. Lo mismo ocurrió durante la campaña de Osma del 934, donde se menciona como al-Nāṣir se encargaba en todo momento de disponer las acampadas y de vigilar la disciplina de las tropas²⁶. Frente al ejército cristiano, liderado por el propio Ramiro II de León (m. 951), cerca de la llamada Cúpula de los Monjes (*Qubbat al-Ruhbān*) a poca distancia de Huerta, el califa exhortó a sus guerreros y los formó para la batalla. En los detalles del alarde de esa misma campaña²⁷, Ibn Ḥayyān nos da una imagen magnífica de ese soberano-*gāzī*: apareció entre sus tropas vistiendo cota de malla, con su espada al cinto y sobre una espléndida montura. Es la culminación de la figura del califa-guerrero.

Sabemos que la conducción personal de los ejércitos no fue llevada a cabo por ‘Abd al-Raḥmān III a lo largo de todo su reinado. Es decir, a partir de un determinado momento, el califa habría dejado de lado la figura del soberano-*gāzī*, al menos de forma directa²⁸. Las fuentes nos indican que el detonante de este cambio de política fue la derrota en Simancas en el año 939. Dice Ibn Ḥayyān que al-Nāṣir

²³ Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-‘Arūs*, ed. Seybeld y trad. Seco de Lucena, Luis, Anubar. Valencia, 1974, p. 144.

²⁴ *Ajbār maʿmūʿa*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, Emilio, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, pp. ed. 154, trad. 134.

²⁵ MQ-V: ed. 121-128, trad. 146-153; Ibn ‘Idārī, *op. cit.*, vol. II, pp. 196-201; ‘Arīb b. Sa‘īd, *op. cit.*, pp. 179 y ss. Sobre la campaña de Pamplona véase Cañada Juste, Alberto y Martín Duque, Ángel, *La campaña musulmana de Pamplona, año 924*, Diputación Foral de Navarra-Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1976; Lorenzo, Jesús, *op. cit.*, pp. 333-335.

²⁶ MQ-V: ed. 224-232, trad. 250-258. Sobre la campaña de Osma véase Fierro, Maribel, *Abderramán...*, *op. cit.*, pp. 53 y ss.

²⁷ Véase Chalmeta, Pedro, *Las campañas califales...*, *op. cit.*, pp. 33-42; Barceló, Miquel, «El Califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», en eds. Pastor, Reyna et alii, *Estructuras y formas de poder en la Historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 51-72.

²⁸ Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-Iktifā’ fī ajbār al-julafā’*, ed. al-‘Abbādī, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1971, p. 58. Traducción en *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifā’)*, trad. Maíllo Salgado, Felipe, Akal, Madrid, 1986, p. 81.

quedó abrumado por su fracaso en esta campaña, sin paralelo en todo su anterior periodo y, disgustado con su suerte, tenía confusos pensamientos y no era justo consigo, por lo que se le aconsejó distraer su preocupación con su mayor placer, la construcción [...] desde entonces dejó de guerrear personalmente (al-gazw bi-nafsi-hi), delegándolo en sus valientes, hábiles y resueltos alcaides, a los que mandaba en aceifas cada año sin falta²⁹.

Tras la derrota, por tanto, el califa dejó de liderar los ejércitos personalmente debido a la situación de desamparo interior en la que se sumió, y decidió refugiarse en el placer de la construcción. Aun así, el final del fragmento nos da a entender que no abandonó todas sus obligaciones y responsabilidades bélicas como gobernante, ya que se preocupó de mandar expediciones de forma anual a territorio cristiano, manteniendo así activa la lucha contra el infiel y delegando la figura del califa-*mu'yāhid* en sus generales:

No obstante no dejaba de enviar fuertes aceifas, que partían en el verano de cada año desde su capital con diversas unidades de voluntarios, sin pretexto, alcanzando las más alejadas fronteras e importantes puntos débiles...³⁰

Parece que al-Ḥakam II continuó a lo largo de su reinado con ese modelo estático que había comenzado su padre a partir de la derrota en Simancas. Si bien algunos textos indican que quizá en algún momento el nuevo califa se puso personalmente a los mandos de un ejército, como un fragmento de la obra histórica de Ibn Abī al-Fayyāḍ (m. 1066) informando de que el omeya habría conducido un ejército a Almería ante el peligro de un ataque marítimo de los *rūm* en el verano del 964³¹, lo más aceptado por los investigadores y también lo más plausible a la luz de las fuentes es que al-Ḥakam II no condujo nunca de forma directa la guerra santa³². A través de la figura activa del

²⁹ MQ-V: ed. 437, trad. 328.

³⁰ MQ-V: ed. 438, trad. 328.

³¹ Ibn Abī al-Fayyāḍ, *Kitāb al-'ibar*, ed. 57, trad. 96, en Álvarez de Morales, Camilo, «Aproximación a la figura de Ibn Abī-l-Fayyāḍ y su obra histórica», *Cuadernos de Historia del Islam*, n° 9, 1978-1979 (pp. 29-125).

³² Véase, por ejemplo, Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, CSIC, Madrid, 1991, p. 62, y Fierro, Maribel, *Abderramán...*, op. cit., pp. 16 y ss.

soberano-*gāzī* y de la legitimidad que otorgaba ‘Abd al-Raḥmān III había conseguido consolidar la autoridad cordobesa en la primera mitad de su gobierno, pero luego esta herramienta ideológica parece que ya no fue necesaria. Como teorizó el visir selyuquí Nizām al-Mulk (m. 1092) en su espejo de príncipes, el *Siyar al-Mulūk* o *Siyāsatnāmah*, en una primera etapa de construcción del poder central era imprescindible que el soberano desempeñase ese papel militar, pero, tras este periodo, eran comandantes menores, no el propio califa, quienes debían llevar a cabo la lucha en las fronteras³³. Serían, entonces, otros elementos legitimadores los que entrarían en juego³⁴. Pero, ¿podemos realmente afirmar que la ideología del califa-*muḥāhid* desapareció por completo? O, por el contrario, ¿no sería más adecuado argumentar que esta entró en una nueva fase discursiva?

Para empezar, la imagen del califa como defensor de la comunidad e incluso como conductor de la guerra santa continuó. Esta idea es clara en este fragmento que hace referencia tanto a la lucha contra los cristianos como contra los fatimíes:

Cuando el Príncipe de los Creyentes apartó su espada de los politeístas, por haber dominado su maldad, por haberlos llenado de temor y humillación, así como de sumisión y sujeción a él, y porque sus órdenes y sus prohibiciones eran cumplidas entre ellos y ejecutivas para ellos, con la nobleza de su alma, con sus altos designios y con su poderosa voluntad se consagró a prolongar y defender a los musulmanes dondequiera que estuviesen; a dar mayor vigor a las leyes que los rigen, y a hacer la guerra santa (ḡihād) contra los innovadores herejes, los guerreros shiíes y los imāmes de la heterodoxia, disidentes de la verdadera religión y hermanos de los diablos, que osaban alterar dichas leyes y violar en ellas lo establecido por el Libro de Dios y la sunna³⁵.

³³ Anooshahr, Ali, *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods*, Routledge, Londres-Nueva York, 2008, pp. 100-101. Sobre la tradición de los espejos de príncipes y las teorías del estado en el islam véase, por ejemplo, Boroujerdi, Mehrzad, *Mirror for the Muslim Prince. Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse University Press, Siracusa, 2013.

³⁴ Fierro, Maribel, *Abderramán...*, op. cit., pp. 16 y ss.

³⁵ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII. Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*, ed. al-Ḥaḡḡī, Dār al-Ṭaqāfa, Beirut, 1965, p. 180. Traducción en *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Ḥakam II*, por ‘Isā ibn Aḥmad al-Rāzī (350-364 H. = 971-975 J.C.), trad. García Gómez, Emilio, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967, p. 219. Abreviatura utilizada a partir de ahora: MQ-VII.

Asimismo, en otro texto también referente al conflicto contra los fatimíes, quedaba claro que era el califa quien continuaba la guerra santa contra los ismailíes:

El califa les hacía saber –seguía la carta– que estaba firmemente convencido, totalmente resuelto e irrevocablemente decidido a continuar la guerra santa (al-tamāḍī ‘alā muḥāhada al-mulḥid) contra el hereje y contra todos los que estaban con él y seguían su partido, hasta que Dios le concediese la victoria contra unos y otros...³⁶.

A esta imagen se le unía la idea de que no eran sus delegados los que conseguían las victorias, sino el propio soberano, aunque no estuviera presente. Así, en la victoria del general Gālib b. ‘Abd al-Raḥmān (m. 981)³⁷ en el año 971 frente a los normandos, era la gracia de al-Ḥakam II la que había obtenido el triunfo y era su celo en defender el islam lo que había llevado a sus huestes a la lucha:

*Por tu buena estrella triunfa Gālib, y no por su valor
y a ti es a quien hay que agradecer todas sus victorias
pues por tu nombre el ejército inerme resulta armado
y de no ser por ti los armados serían los inermes.
Los enviaste contra la hueste de los maḥūṣ, por tu celo
en defender la religión y asegurar los caminos³⁸.*

Esta visión de que, aun sin estar físicamente presente, el califa participa activamente en la lucha contra el infiel se escenifica a través de un complejo ritual cargado de símbolos propios de la fenomenología de la guerra santa³⁹. Uno de ellos era

³⁶ MQ-VII: ed. 97, trad. 125.

³⁷ Meouak, Mohamed, «La biographie de Gālib, haut fonctionnaire andalou de l'époque califale: carrière politique et titres honorifiques», *Al-Qantara*, 11/1, 1990 (pp. 95-112).

³⁸ MQ-VII: ed. 61, trad. 83.

³⁹ Tiene muchos paralelismos con la liturgia de guerra que estudió Alexander P. Bronisch en el mundo visigodo o Michael McCormick en el bizantino: Bronisch, Alexander P., *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Universidad de Granada, Granada, 2006; McCormick, Michael, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-París, 1986. Sobre rituales y ceremonias de poder en el contexto omeya cordobés véase: Barcelo, Miquel, *op. cit.*, pp. 51-72; Safran, Janina, «Ceremony and Submission: The Symbolic Representation and Recognition of Legitimacy in Tenth Century al-Andalus», *Journal of Near Eastern Studies*, 58/3, 1999, pp. 191-201; Fierro, Maribel, «Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s.II/VIII–IX/ XV)», *Cuadernos del CEMyR*, n° 17, 2009 (pp. 125-152);

el anudamiento de banderas y la entrega de estandartes, unas enseñas que representaban al califa –y a Dios, ya que este era su representante– y al poder central cordobés, y que podían llegar a «actuar» en la propia batalla. De ese modo, era el soberano el que, a través de sus pendones colocados al frente de las tropas⁴⁰, dirigía al ejército. Volvemos a encontrar un ejemplo en ese enfrentamiento de Gālib contra los normandos en el 971: antes de dar comienzo a la expedición, en una ceremonia nada improvisada, el general recibía, atados a una lanza, tres de los estandartes más preciados del califa (al-‘Uqda, al-‘Alam y al-Šaṭranġ)⁴¹. Para esta ceremonia de anudamiento se había convocado también al cadí de Cabra, Muḥammad b. Yūsuf, quien era el *imām* que dirigía la oración del califa al-Ḥakam II, así como a los *imāmes* supererogatorios que rodeaban al gobernante durante el mes de ramadán, acompañados de sus almuédanos. En este ambiente de máxima religiosidad, y mientras las insignias eran anudadas, se recitó la *sūrat al-Faṭḥ*, un capítulo del Corán (48) que⁴², según los exégetas, hace referencia al pacto de Ḥudaybiyya y a la posterior conquista de La Meca⁴³. Está repleto de referencias relativas a la guerra santa, como la función auxiliadora de Dios en la guerra y su imagen como caudillo de los ejércitos:

*Él es Quien hizo descender el sosiego a los corazones de los creyentes para afianzar su creencia. Y a Allāh pertenecen los ejércitos de los cielos y de la tierra. Allāh es Conocedor, Sabio*⁴⁴.

Cardoso, Elsa, «The Scenography of Power in Al-Andalus and the ‘Abbasid and Byzantine Ceremonials: Christian Ambassadorial Receptions in the Court of Cordoba in a Comparative Perspective», *Medieval Encounters*, 2018 (pp. 1-45).

⁴⁰ MQ-VII: ed. 78, trad. 102.

⁴¹ MQ-VII: ed. 24-25, trad. 48-49. Véase García Gómez, Emilio, «Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los «Anales de al-Ḥakam» por ‘Īsà Rāzī», *Al-Andalus*, 32/1, 1967, pp. 163-179.

⁴² Según al-Ṭabarī, tras la batalla de Badr era habitual que el Profeta recitase capítulos del Corán relativos a la guerra santa, en concreto la *sūrat al-Anfāl* (8). Al-Ṭabarī, *The History of al-Tabari vol. 11: The Challenge to the Empires*, trad. Blankinship, Khalid Y., SUNY Press, Albany, 1993, p. 94.

⁴³ Ibn Ishāq/Ibn Hišām, *Sīrat Rasūl Allāh*, trad. Guillaume, Alfred, Oxford University Press, Oxford, 1955, pp. 499 y ss., 540 y ss.; al-Wāqidī, *The Life of Muḥammad. Kitāb al-magāzī*, ed. y trad. Faizer, Rizwi, Routledge, Londres, 2011, pp. 281 y ss., 384 y ss.; al-Qurṭubī, *Al-Ŷāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān. Compendio del Tafsir del Corán “Al-Qurtubi”*, trad. Maza Abu Mubarak, Zakaria, Cdad. Musulmana Española, Granada, 2005-2013, vol. IX, pp. 9 y ss.

⁴⁴ C. 48: 4.

O la idea de martirio:

*Para hacer entrar a los creyentes y a las creyentes en jardines por cuyo suelo corren los ríos, donde serán inmortales. Y cubrir sus malas acciones. Eso es ante Allah un gran triunfo*⁴⁵.

No obstante, hay una aleya en esta *sūra* que se refiere a un episodio que, en mi opinión, podía tener una importante significación en esta ceremonia, y al que volveremos más adelante. A la vuelta de la campaña, en otro complejo ritual, Gālib devolvía sus insignias victoriosas al califa⁴⁶.

Lo cierto es que nos han llegado descripciones muy precisas de algunos de los estandartes usados por los califas omeyas⁴⁷. Uno de ellos, regalado por al-Nāṣir a Mūsā b. Abī al-ʿĀfiya tras la victoria de este en el Magreb en el 934, era «grande y blanco con inscripciones doradas en anchos letreros por los tres lados y dos espadas (*sayfūn*) y dos crecientes (*hilālān*) pintados en dorado»⁴⁸. Este diseño recuerda al de los estandartes almohades y meriníes conservados, que también incluían medias lunas así como inscripciones que hacían referencia a la soberanía y al poder (*al-mulk*) y al *ḡihād*, vinculando así ambas nociones. En este sentido, el almohade (figura 1), atesorado en el monasterio de las Huelgas⁴⁹, contiene, al igual que el pendón meriní de Abū Saʿīd ʿUtmān (figura 2)⁵⁰, las aleyas 61:10-12, versículos que transmiten con claridad la idea de la guerra santa como acción salvífica así como el mérito de hacerse voluntario en la guerra contra el infiel:

⁴⁵ C. 48: 5.

⁴⁶ MQ-VII: ed. 66, trad. 88.

⁴⁷ Sobre esta cuestión véase García Gómez, Emilio, *op. cit.*, pp. 163-179, y Millán Crespo, Juan Antonio, «Estandartes medievales hispanos a través de las fuentes iconográficas y escritas», en *II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 19-24 enero 1987)*, Dirección General de Cultura, Comunidad de Madrid-Asociación Española de Arqueología Medieval, Madrid, 1987, vol. III, pp. 13-21.

⁴⁸ MQ-V: ed. 353, trad. 265.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, Dodds, Jerrylinn, (ed.), *Al-Andalus: the Art of Islamic Spain*, The Metropolitan Museum of Art/Patronato de la Alhambra, Nueva York/Granada, 1992, pp. 326-327; Ali de Unzuaga, Miriam, «Qurʿanic Inscriptions on the so-called Pendón de las Navas de Tolosa and Three Marinid Banners», en ed. Suleman, Fahmida, *Word of God, Art of Man: The Qurʿan and its Creative Expressions*, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, Oxford, 2007 (pp. 239-270).

⁵⁰ Ali de Unzuaga, Miriam, «Les bannières perdues des sultans mérinides», en *Marox Médeval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, Louvre Éditions, París, 2014, pp. 542-547.

*¡Vosotros que creéis! ¿Queréis que os diga un negocio que os salvará de un doloroso castigo? Que creáis en Allāh y en Su mensajero y que luchéis en el camino de Allāh con vuestros bienes y personas. Eso es lo mejor para vosotros, si queréis saberlo. Él os perdonará vuestras faltas y os hará entrar en jardines por cuyo suelo corren los ríos y en buenas estancias en los jardines de Adán. Y ese es el gran triunfo*⁵¹.

Por su parte, el estandarte meriní de Abū al-Ḥasan (figura 3), probablemente confeccionado para la batalla del Salado⁵², incluye una inscripción bipartita en la que, por un lado, asegura que «la asistencia, la autoridad y la victoria se manifiesta a través de nuestro maestro Abū al-Ḥasan, príncipe de los creyentes», y por otro se cita la aleya 3: 126, que reza: «la victoria no viene sino de Dios, el Poderoso, el Sabio»⁵³. Es decir, se pone de relieve que quien acaudilla el ejército islámico y consigue el triunfo es Dios a través del soberano.

Es muy posible que las inscripciones que supuestamente contenía el estandarte omeya hiciesen también referencia a este tipo de cuestiones vinculadas a la guerra santa y al martirio y que fuesen, por tanto, un elemento más de toda la ideología y propaganda califal en torno al *ŷihād*. Por otro lado, el hecho de que fragmentos del Corán –la palabra de Allāh y mejor representación de este– estuviesen inscritas en los estandartes que guiaban a los ejércitos, simbolizaba que no era otro que Dios el verdadero conductor de las huestes islámicas.

En cuanto a la iconografía de las lunas crecientes, ya en alguna bandera de época preislámica pudo utilizarse, periodo donde, por otro lado, la adoración lunar era una práctica consolidada: el dios lunar Hubal, quizá de origen nabateo⁵⁴, ocupaba un espacio de supremacía en el santuario politeísta de La Meca, y es posible que una luna creciente se colocase en el techo de la Ka'ba como símbolo de esta divinidad⁵⁵. Es probable que el islam se apropiase de esta imagen a modo de representación de la victoria sobre el paganismo, reutilizando el lenguaje sagrado ya conocido por la población, y por ello comenzase a aparecer en, por ejemplo, la parte superior de los

⁵¹ C. 61:10-12.

⁵² Sobre esta contienda véase la reciente monografía Ayala, Carlos, Palacios, Santiago y Ríos Saloma, Martín, (eds.), *Guerra santa y cruzada en el estrecho: el Occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV*, Sílex, Madrid, 2016.

⁵³ C. 3: 126. Ali de Unzaga, Miriam, *Les bannières...*, op. cit., pp. 542-547.

⁵⁴ Healey, John F., *The religion of the Nabataeans: a conspectus*, Brill, Leiden, 2001, pp. 127-132.

⁵⁵ Fahd, Toufic, *Le Panthéon De L'Arabie Centrale A La Veille De L'Hégire*, P. Geuthner, París, 1968, pp. 102-103.

alminares. No obstante, el símbolo puede estar también asociado con la *sūrat al-Qamar*⁵⁶ y el milagro según el cual, ante la negativa de los qurayšies de creer en la revelación islámica, el Profeta partió en dos la luna: «La Hora se acerca y la luna se ha partido en dos»⁵⁷. A pesar de este fenómeno extraordinario, los mequíes continuaron en su infidelidad. Si hiciese referencia a este hecho, la media luna simbolizaría, por tanto, la lucha contra el paganismo, la intervención milagrosa de Dios en este combate y la superioridad del islam, ideas que encajarían muy bien en un estandarte destinado a ser utilizado en la guerra santa, acto bélico, recordemos, con un profundo carácter misional.

Asimismo, en este estandarte las inscripciones coránicas y las lunas crecientes se superponían a un fondo blanco. Este color representaba a la dinastía omeya frente a la abbasí, que utilizaba el negro como su color predilecto⁵⁸. Además, las insignias de color blanco tenían también reminiscencias proféticas. Según al-Wāqidī, la bandera que Muḥammad entregó a sus guerreros antes de la campaña de Mu'ta era blanca⁵⁹. Por otro lado, Ibn Ishāq narra que, en Badr, los ángeles eran distinguibles ya que llevaban largos turbantes blancos –las «coronas de los árabes» dice el autor– que se agitaban con el viento detrás de ellos⁶⁰. El blanco era, por tanto, un color con importantes significados en la memoria sagrada islámica.

No obstante, los estandartes no fueron los únicos objetos con carga simbólica en el marco bélico. En este sentido, otro fragmento del *Muqtabis* nos informa de que uno de estos símbolos califales, en concreto el pabellón rojo que el soberano llevaría en las campañas, infundía temor en los enemigos. Por ello, al-Ḥakam II se lo cedió a Gālib en el año 973 en el contexto de las luchas en el Magreb, donde el general estaba representando al califa en la guerra contra los herejes fatimíes:

En este momento envió el califa al-Mustanşir bi-llāh al visir generalísimo Gālib b. 'Abd al-Raḥmān el gran pabellón rojo (al-qubba al-ḥamrū), de imponente aspecto y peregrina hechura,

⁵⁶ Azora de la Luna.

⁵⁷ C. 54:1. Al-Qurṭubī, *op. cit.*, vol. IX, pp. 111 y ss.

⁵⁸ Véase 'Athamina, Khalil, «The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam», *Arabica*, 36, 1989 (pp. 307-326); Cobb, Paul, *White Banners: Contention in Abbasid Syria, 750-880*, SUNY Press, Albany, 2001. Un estudio clásico sobre el simbolismo de los colores en la Edad Media es el de Pastoureau, Michel, *Figures et Couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Le Léopard d'Or, París, 1986.

⁵⁹ Al-Wāqidī, *op. cit.*, pp. 372 y ss.

⁶⁰ Ibn Ishāq/Ibn Hišām, *op. cit.*, p. 300. Dice asimismo que el de Gabriel, sin embargo, era amarillo. Según al-Wāqidī los turbantes de los ángeles estaban hechos con luz y eran verdes, amarillos y rojos. Al-Wāqidī, *op. cit.*, p. 39.

*mandándole que lo usara, con arreglo e instrucciones y explicaciones precisas, como que debía alzarlo en medio de su real, habitarlo y recibir en él, para realce de su prestigio y despecho del corazón de su enemigo*⁶¹.

Esta tienda de campaña era un importante emblema del soberano-*gāzī*: otra de las ceremonias previas a las expediciones, y que servía de anuncio de la incursión, consistía en exponer este elemento en el descampado de Faḥṣ al-Surādiq, literalmente la «explanada del pabellón», donde se concentraban las tropas antes de la partida⁶². Asimismo, el pabellón acompañaba al gobernante a la batalla y, allí, lejos de pasar inadvertido, desempeñaba un papel muy activo, mostrando la presencia del soberano-*gāzī*. En la campaña de Muez, por ejemplo, ‘Abd al-Raḥmān lo hizo colocar ante la fortaleza asediada, quizá con ese mismo objetivo que ya veíamos en el caso de al-Ḥakam II: infundir miedo a los sitiados. En la de Pamplona, por su parte, montó el pabellón en el campo de batalla y, desde allí, dio orden de que el ejército entrara en posición de combate⁶³.

Por tanto, y aunque efectivamente ya no haya con al-Ḥakam II una presencia física del soberano-*gāzī* en la conducción de la guerra santa, esta figura sigue discursivamente muy activa y participativa en el contexto bélico, protegiendo y asegurando las fronteras y personificada en diversos símbolos y rituales que garantizan la victoria a sus delegados, convirtiéndose así estos elementos en portadores de la presencia auxiliadora divina que otorga Dios a través del califa.

Con la subida al poder de Abū ‘Āmir Muḥammad b. Abī ‘Āmir al-Manṣūr, conocido como Almanzor (m. 1002), en el año 978 como *ḥāyib* del califa Hišām II (m. 1013)⁶⁴, la figura del soberano-*gāzī* con presencia directa en el campo de batalla se recuperó⁶⁵. Almanzor debía de legitimar el poder que le había usurpado al califa, y por tanto decidió apropiarse de la figura del gobernante-guerrero y de toda la autoridad que confería. Él mismo estimó, nos narra Ibn Abī al-Fayyāḍ, que desarrollar en su

⁶¹ MQ-VII: ed. 116, trad. 148.

⁶² García Gómez, Emilio, «Notas sobre la topografía cordobesa en los ‘Anales de al-Ḥakam II’ por ‘Isà Razi», *Al-Andalus*, n° 30, 1965 (pp. 319-379). Véase, por ejemplo, MQ-V: ed. 287, trad. 216.

⁶³ ‘Arīb b. Sa‘īd, *op. cit.*, pp. 163, 182.

⁶⁴ Sobre el califato de Hišām II véase Vallvé, Joaquín, *El Califato...*, *op. cit.*, pp. 227 y ss.; Safran, Janina, *The Second Umayyad...*, *op. cit.*, pp. 98 y ss.

⁶⁵ Bariani, Laura, *Almanzor*, Nerea, San Sebastián, 2003; Ballestín, Xavier, *Al-Mansur y la dawla ‘amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 2004; Sènac, Philippe, *Al-Mansur, le fléau de l’an mil*, Perrin, París, 2006; Echevarría, Ana, *Almanzor. Un califa en la sombra*, Sílex, Madrid, 2011.

persona la imagen de líder militar iba a conferirle la autoridad necesaria: «indudablemente, he de gobernar al-Andalus, conduciré sus ejércitos y haré efectiva mi autoridad en el país»⁶⁶. Así, las fuentes le van a presentar como un gran campeón del islam, como un gobernante-*muḥāhid* sin parangón:

*No residió en Córdoba porque estaba preocupado por el ḡihād, haciendo algaras contra los cristianos, hasta tal extremo, que algunas veces salía a rezar un día de fiesta y en lugar de volver al palacio partía directamente a la guerra*⁶⁷.

Es decir, dibujan las crónicas que lo más importante para él, por encima de su propio bienestar, era la conducción del ḡihād, la realización de la guerra santa contra el infiel y la defensa del islam y de al-Andalus y sus fronteras.

Sin duda alguna, es el periodo de Almanzor en el que más expediciones contra los cristianos se lanzaron de toda la época califal cordobesa, debido, han explicado los investigadores con acierto, a esa búsqueda de legitimidad⁶⁸. El ḡāzī desempeñó como nunca el papel del soberano-*gāzī* dejando, como veremos, al califa sin ningún protagonismo en ella, al contrario de lo que había ocurrido, por ejemplo, en la relación entre al-Ḥakam II y Gālib. Hasta la fecha de su muerte en el 1002 dirigiría más de 50 expediciones, consiguiendo el título de al-Manṣūr, el «victorioso», y creándose en torno a él relatos como el de que se hizo enterrar bajo el polvo adherido a los ropajes que había utilizado en cada una de sus expediciones y que él mismo había guardado⁶⁹. De

⁶⁶ Ibn Abī al-Fayyāḍ, *op. cit.*, ed. 58, trad. 98-99.

⁶⁷ Al-Ḥumaydī, *Yadwat al-muqtabis fī ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1989, n° 121.

⁶⁸ Véase Seco de Lucena, Luis, «Acerca de las campañas militares de Almanzor», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 14-15/1, 1965-1966 (pp. 1-23); Ruiz Asencio, José Manuel, «Campañas de Almanzor contra el Reino de León (981-986)», *Anuario de Estudios Medievales*, n° 5, 1968 (pp. 31-64); Molina, Luis, «Las campañas de Almanzor», *Al-Qantara*, n° 2, 1981 (pp. 209-264); Molina, Luis, «Las campañas de Almanzor: nuevos datos», *Al-Qantara*, n° 3, 1982 (pp. 249-260); Ibáñez Izquierdo, Manuel, «Las campañas de Almanzor: su proyección política», en *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, vol. I, pp. 683-698; Bramón, Dolores, «Más sobre las campañas de Almanzor», *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 5, 1994, pp. 125-128; Puente, Cristina de la, «El ḡihād en el Califato Omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II», en ed. Valdés, Fernando, *La Península Ibérica y el Mediterráneo en los siglos XI y XII. Almanzor y los terrores del Milenio*, Fundación Santa María la Real Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1999, pp. 23-38; Puente, Cristina de la, «La campaña de Santiago de Compostela (387/997): yihād y legitimación de poder», *Qurtuba*, n° 6, 2001 (pp. 7-21); Castellanos, Juan, *Geoestrategia en la España musulmana: las campañas militares de Almanzor*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2002; Echevarría, Ana, *op. cit.*, pp. 148 y ss.

⁶⁹ *Ḍiḡr bilād al-Andalus*, ed. y trad. Molina, Luis, CSIC, Madrid, 1983, ed. vol. I, p. 195, trad. vol. II, p. 204; Ibn 'Idārī, *op. cit.*, vol. II, p. 288. Este detalle es una copia del relato de la muerte del emir-*gāzī* sirio Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī (m. 967), defensor de la frontera oriental contra los bizantinos. Véase Manzano

todas estas campañas, la que más fama adquirió fue la dirigida a Santiago de Compostela (997)⁷⁰, una algara que estuvo repleta de motivos religiosos y que se dirigía contra un símbolo de la cristiandad (el santuario más imponente de los cristianos en al-Andalus, *aʿzam mašāhid al-našārā*) del que se tomaron como botín las puertas y campanas⁷¹. Almanzor, en su campaña número 48 según el *Bayān*, es ampliamente descrito como *gāzī* en esta victoria sobre los reyes tiranos (*al-našr ‘alā al-mulūk al-ṭāgiya*)⁷². Esta gran expedición de guerra santa, y el papel que desempeñó Almanzor en ella como soberano-*muḥāhid*, se convirtieron en un astuto instrumento de legitimación justo en el momento en el que su relación con Ṣubḥ (m. 999)⁷³, la madre del califa, se había roto, y en el que intentaba afianzar tanto su poder como la sucesión en su hijo ‘Abd al-Malik⁷⁴. La campaña fue, sin duda, una inmejorable carta de presentación, alabada por Ibn Darrāy en un poema donde el *ḥāyib* aparece como el conductor de la guerra santa y protagonista absoluto de la destrucción del infiel⁷⁵.

Al inicio de estas campañas Almanzor reprodujo el ritual omeya de partida hacia la batalla⁷⁶, con alarde, desfiles, anudamiento de banderas u oraciones por la victoria, con la diferencia de que el califa Hišām II permanecía ausente y, por tanto, el *ḥāyib* se convertía en el protagonista absoluto de la situación y tomaba el control de ella, trasladándola a su propia ciudad palaciega, al-Madīnat al-Zāhira⁷⁷. Mientras que al-Ḥakam, aun sin dirigir directamente los ejércitos, mantuvo una posición central y activa en el discurso de realización de la guerra santa, ahora Almanzor se presentaba como el único conductor del *ḡihād*, como el soberano-*gāzī* victorioso.

Moreno, Eduardo, «Oriental ‘Topoi’ in Andalusian Historical Sources», *Arabica*, 39/1, 1992, pp. 42-58, y Bariani, Laura, *op. cit.*, p. 227.

⁷⁰ Véase Fernández Rodríguez, Manuel, «La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela», *Cuadernos de Historia de España*, n° 43-44, 1966 (pp. 345-363); Pérez de Tudela, Maribel, «Guerra, violencia y terror: La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años», *En la España medieval*, n° 21, 1998 (pp. 9-28); Puente, Cristina de la, *La campaña de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 7-21.

⁷¹ Ibn ‘Idārī, *op. cit.*, vol. II, p. 294; *Djkr bilād...*, *op. cit.*, ed. vol. I, p. 194, trad. vol. II, pp. 203-204.

⁷² Ibn ‘Idārī, *op. cit.*, vol. II, pp. 294 y ss.

⁷³ Véase Marín, Manuela, «Una vida de mujer: Ṣubḥ», en eds. Ávila, María Luisa y Marín, Manuela, *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, CSIC, Madrid, 1997, pp. 425-445.

⁷⁴ Véase Bariani, Laura, «De las relaciones entre Subh y Muhammad Ibn Abi Amir Al-Mansur, con especial referencia a su ‘ruptura’ (wahsa) en 386-388 / 996-998», *Qurtuba*, n° 1, 1996 (pp. 11-38); Puente, Cristina de la, *La campaña de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 7-21; Bariani, Laura, *Almanzor*, *op. cit.*, pp. 168, 265, y Echevarría, Ana, *op. cit.*, pp. 156 y ss.

⁷⁵ Chica Garrido, Margarita la, *Almanzor en los poemas de Ibn Darrāy*, Anubar Ediciones, Zaragoza, 1979, pp. 128-130.

⁷⁶ Véase, por ejemplo, Bariani, Laura, *Almanzor...*, *op. cit.*, pp. 210-213.

⁷⁷ Véase Bariani, Laura, «Riflessioni sull'esautorazione del potere califfale di Hisam II da parte di Muhammad Ibn Abi ‘Āmir al-Mansūr: dal califfato all'istituzionalizzazione della ‘finzione califfale’», *Annali dell'istituto universitario orientale di Napoli*, 58/I-II, 1998, pp. 87-110.

El nuevo califa quedó relegado a la convocatoria oficial de la guerra santa, debido al papel central que le otorgaba el derecho malikí al *imām* en el *ḡhāḡ*⁷⁸, y a la recepción de las cartas que anunciaban la victoria, pero sin ostentar ninguna posición pública de honor en la ceremonia de regreso del ejército. El califa desaparecía así del discurso del gobernante-guerrero, que copaba por completo Almanzor⁷⁹. En aquellos textos en los que Hišām II aparece mencionado en relación a su *ḡhāḡ* y a la guerra santa, su lugar es siempre secundario con respecto al de su teórico subordinado, quedando así eclipsado⁸⁰. Es Almanzor quien lidera las marchas, quien blande la espada, quien es famoso por sus gestas, y quien defiende el islam matando infieles. Es más, la aparición de Hišām II en el poema, una presencia absolutamente pasiva, responde más a la legitimación del propio *ḡhāḡ* que al hecho de que pudiese desempeñar algún papel en el discurso de guerra santa. La perspectiva es diametralmente opuesta al poema que analizamos previamente en torno a Gālib y al-Ḥakam II, donde era el califa el factor victorioso y no su general.

‘Abd al-Malik, hijo y sucesor de Almanzor, fue confirmado en el cargo de su padre y heredó su política de conducción de la guerra santa como soberano-*ḡāḡ*⁸¹. Todas las fuentes indican que «lanzó incursiones en las que hubo victorias contra los cristianos⁸²» y que «había dejado en el país de los *rūm* grandiosas trazas»⁸³. Según Ibn ‘Idārī dirigió siete expediciones, muriendo en la séptima en octubre del 1008⁸⁴. Las fuentes vuelven a relatar el ritual de partida de las expediciones. El *Bayān* relata, recordando la imagen de ‘Abd al-Raḡmān III que veíamos con anterioridad, como el nuevo *ḡhāḡ*, en su papel de soberano-*ḡāḡ* y rodeado de su ejército, salió «armado de punta en blanco con una larga cota de mallas nueva y llevando sobre su cabeza un casco de hierro, en forma octogonal, dorado y de intenso brillo»⁸⁵. De nuevo, no solo el califa está ausente, sino que además se explicita cómo ‘Abd al-Malik había ocupado en la ceremonia de partida a la guerra santa la posición que habían desempeñado los gobernantes previamente. Tan solo en el regreso victorioso del ejército aparecería

⁷⁸ Véase, por ejemplo, al-Qayrawānī, *Al-Risāla li-Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, Dār al-Fikr, Beirut, 1993, pp. 162 y ss. Véase Echevarría, Ana, *op. cit.*, p.174.

⁷⁹ En la expedición a Santiago de Compostela, probablemente la más sacralizada de todas las campañas de Almanzor, Hišām II está totalmente ausente. Ibn ‘Idārī, *op. cit.*, vol. II, pp. 294 y ss.

⁸⁰ *Djkr bilād...*, *op. cit.*, ed. vol. I, pp. 177-178, trad. vol. II, p. 188.

⁸¹ Véase Vallvé, Joaquín, *El Califato...*, *op. cit.*, pp. 252-254; Bramón, Dolores, «La batalla de Albesa (25 de febrero de 1003) y la primera aceifa de ‘Abd al-Malik al-Muzaffar (verano del mismo año)», *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 6, 1995, pp. 21-27; Echevarría, Ana, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

⁸² Ibn al-Kardabūs, *op. cit.*, pp. 65-66, y traducción en *op. cit.*, p. 87.

⁸³ Ibn ‘Idārī, *op. cit.*, vol. III, p. 3.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibidem*, p. 5.

Hišām II, velado eso sí por los muros de su palacio, para recibir a un triunfante ‘Abd al-Malik⁸⁶. El *ḥāyib* es representado como el caudillo victorioso, el *muḃāhid* que triunfa con su espada contra los infieles y que hace que el islam resulte victorioso. Mientras tanto, el califa, en una posición claramente secundaria, tan solo está presente para certificar las gestas de al-Muzāffar, gracias a las cuales el propio soberano consigue la gloria.

Tras la muerte de ‘Abd al-Malik, su hermano ‘Abd al-Raḥmān Sanchuelo⁸⁷, hijo de Almanzor y nieto del rey navarro Sancho Garcés II, fue elegido nuevo *ḥāyib* y, no contento con ello, consiguió que Hišām le nombrase sucesor al trono califal. Con ese nombramiento se quebrantaba la continuidad dinástica que se había establecido en al-Andalus y se contravenía la regla por la cual el Príncipe de los Creyentes debía provenir de la familia de los Qurayš⁸⁸. La rebelión no tardó en estallar y en el 1009 era ejecutado en Córdoba⁸⁹. Una de las razones que aducen las crónicas para este triste final es que ‘Abd al-Raḥmān no había encarnado la figura del soberano-*gāzī*, instrumento discursivo que tanta autoridad y legitimidad había dado a su padre y hermano:

*Esa fue la causa del alejamiento de los notables de al-Andalus de ‘Abd al-Raḥmān b. Abī ‘Āmir, cuando resultó evidente para ellos la necedad de su entendimiento y su prisa en traspasar el imperio de los califas a él mismo sin realizar expediciones ni obtener victorias en la guerra*⁹⁰.

La conducción de la guerra santa otorgaba una dosis de legitimidad que difícilmente el nuevo *ḥāyib* podría haber conseguido de otro modo. Por otro lado, cuando intentó paliar este déficit de autoridad –ya demasiado tarde– y se puso en camino hacia territorio infiel (enero del 1009), lo hizo no por la mera realización del *ḃihād* y por el mérito piadoso que conlleva, sino por su propio beneficio, «por el placer de su corazón»⁹¹. La correcta intención, *niyya*, era uno de los requisitos del buen

⁸⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁸⁷ Vallvé, Joaquín, *El Califato...*, op. cit., pp. 255 y ss.; Scales, Peter, *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusis in Conflict*, Brill, Leiden, 1993, pp. 34 y ss.

⁸⁸ Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*, op. cit., p. 471.

⁸⁹ Bariani, Laura, *Almanzor...*, op. cit., p. 249.

⁹⁰ Ibn ‘Idāri, op. cit., vol. III, pp. 38-39.

⁹¹ Ibn ‘Idāri, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, trad. Maíllo Salgado, Felipe, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, p. 53.

*muḡāhira*⁹². Es decir, al contrario que sus antecesores, no fue capaz de representar la figura del soberano-guerrero correctamente ni una sola vez. Su caída estaba así más que justificada. Con él, por tanto, se clausuraron las expediciones guerreras (*al-magāzī*), se declaró la guerra civil (*fitna*) y destruyó la dinastía (*dawla*)⁹³. La idea que transmite el cronista con esta sucesión de hechos es la de que era la guerra santa, conducida victoriosamente por los distintos soberanos, la que había impedido la desintegración de al-Andalus. Es decir, además de un instrumento de legitimación y de obtención de autoridad, la guerra santa fue una eficaz herramienta de centralización: la lucha contra el infiel y la defensa del islam desarrollada por parte del gobernante sirvió también como marco de justificación para el control y debilitamiento de poderes centrífugos, convirtiéndose así en un potente elemento de cohesión cuyo objetivo prioritario era, en muchas ocasiones, más interno que externo.

Si volvemos al capítulo coránico utilizado en la ceremonia de anudamiento de banderas que analizábamos antes, su elección cobra más sentido a la luz de esta idea del *ḡihād* como instrumento de cohesión. Hay una aleya en esta *sūra*, el versículo 48: 18, que según los exégetas hace alusión al pacto del árbol o de Ridwān:

Realmente Allāh quedó complacido con los creyentes cuando te juraron fidelidad bajo el árbol y supo lo que había en sus corazones e hizo descender sobre ellos el sosiego y los recompensó con una victoria cercana.

En este suceso, supuestamente acaecido en un momento dramático ya que Muḡammad pensaba que los mequíes habían asesinado a ‘Uṡmān y que la batalla contra los politeístas era inminente, los seguidores del Profeta renovaron su pacto de fidelidad hacia este y juraron combatir contra los infieles hasta la muerte. Tras ello, Dios les recompensó con la victoria en Jaybar⁹⁴. Es decir, recontextualizado y conmemorado durante la ceremonia del anudamiento, este episodio se convertía en una renovación de la lealtad de la comunidad andalusí hacia el califa y el islam en la lucha contra los enemigos de Dios, así como transformaba a la guerra santa, de nuevo, en un elemento de centralización en torno al soberano.

⁹² Véase, por ejemplo, Ibn Abī Zamanīn, *Kitāb qudwat al-gāzī*, ed. al-Sulaymānī, ‘Ā’iṣa, Umm Qura University Makkah, La Meca, 1986-1987, pp. 131 y ss.

⁹³ Ibn ‘Idārī, *La caída del Califato...*, op. cit., p. 53.

⁹⁴ Ibn Ishāq/Ibn Hiṣām, op. cit., pp. 503-504, 510 y ss.; al-Wāqidī, op. cit., pp. 297, 311 y ss.; al-Qurṡubī, op. cit., vol. IX, pp. 17-20.

La frontera y la guerra santa como herramienta de centralización

Durante todo el siglo X, sobre todo en la primera mitad, se sucedieron diversas revueltas en las zonas fronterizas de Zaragoza, Toledo o Mérida, al igual que había ocurrido a lo largo del periodo emiral⁹⁵. Para intentar evitar y controlar estas sublevaciones, el poder cordobés puso en marcha diversos mecanismos. Uno de ellos, por ejemplo, era el permanente nombramiento y permuta de gobernadores de las diferentes regiones, para evitar que consolidasen en exceso su dominio sobre la zona, pudiendo desconectarse así del poder central. En la frontera, estos gobernadores, *‘ummā*, se encargarían de la administración de ciudades y no de coras, algo que, según los investigadores, evidenciaría que el control omeya estaba implantado fundamentalmente en las urbes, donde se acantonarían sus fuerzas militares, mientras que el resto del territorio estaría en manos de los linajes aristocráticos de frontera. Tras la derrota de Simancas, en numerosas ocasiones se cedió también el gobierno de esas ciudades a miembros de esas familias, a cambio del envío regular de contribuciones fiscales y de obligaciones militares. Así lo demuestran, por ejemplo, los diplomas otorgados por al-Ḥakam II en el año 974 a distintos caudillos fronterizos⁹⁶. Otro de los dispositivos de control fronterizo puesto en marcha por los gobernantes cordobeses fue la intervención militar directa para sofocar las rebeliones y deponer a los líderes de las mismas, como ocurrió en Mérida (928-929) y Badajoz (930-931)⁹⁷.

Nos interesa aquí un tercer mecanismo de dominio del *tagr* que, si bien se compone también fundamentalmente de una expedición bélica, esta no es directa contra los señores de frontera, sino que se produce auspiciado por el marco justificativo de la realización de la guerra santa contra el infiel. Es decir, la conducción del *ḡihād* por parte del soberano y la actitud ante esta que los diferentes poderes centrífugos que operaban en las marcas mostraron, va a legitimar la actuación de Córdoba sobre estas.

⁹⁵ Véase, por ejemplo, Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, op. cit.; Acién, Manuel, «Los rebeldes del tagr» en *El islam y Cataluña*, Institut Català de la Mediterrània, Barcelona, 1998, pp. 71-77; Sénac, Philippe, *La frontière et les hommes (VIII-XIII siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Maisonneuse & Larose, París, 2000, pp. 90 y ss.

⁹⁶ MQ-VII: ed. 150, 190, trad. 202-203, 243-244. Véase, por ejemplo, Bosch, Jacinto, «Algunas consideraciones sobre ‘al-tagr’ en al-Andalus y la división político-administrativa de la España Musulmana», en eds. García Gómez, Emilio et alii, *Etudes d'orientalisme dédiés à la mémoire de Lévi-Provencal*, Maisonneuse & Larose, París, vol. I, pp. 23-33; Ávila, María Luisa y Molina, Luis, «La división territorial en la Marca Superior de al-Andalus», en *Historia de Aragón*, Guara Editorial, Zaragoza, vol. III, pp. 11-30; Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, op. cit., pp. 346 y ss.; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*, op. cit., pp. 430 y ss., y Fierro, Maribel, *Abderramán...*, op. cit., p. 35.

⁹⁷ Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, op. cit., pp. 349-350.

En la campaña de Muez (920)⁹⁸, que ya hemos comentado y en la que ‘Abd al-Raḥmān III aparece como conductor de la guerra santa, el ejército cordobés, liderado por el soberano, acampó en Toledo de camino a tierras infieles. A las huestes omeyas se habían unido tropas de todas las regiones de al-Andalus, e hizo lo propio Lubb b. al-Ṭarbīša, señor toledano. Tanto Ibn Ḥayyān como ‘Arīb b. Sa‘īd mencionan que «su aparente sumisión no ocultaba más que rebeldía», y que fue con el gobernante a la guerra santa a pesar de su «mala disposición interna»⁹⁹. Es decir, la parada en Toledo no respondió solo a una necesidad logística, sino que sirvió para imponer la autoridad cordobesa sobre el señor de la ciudad, quien ocultaba intenciones sediciosas, y buscar su sumisión. La guerra santa otorgó así al soberano omeya el contexto de autoridad necesario para provocar la obediencia del potencial rebelde, ya que el no unirse a ella suponía una pérdida de legitimación que podía conllevar su caída.

En el año 924 se inició la campaña de Pamplona¹⁰⁰, puesta en marcha de forma apresurada debido a las ganas que tenía ‘Abd al-Raḥmān III de responder al ataque cristiano a la fortaleza de Viguera. A pesar de esta urgencia que narran las crónicas acerca del comienzo de la expedición, que habría llevado a realizar el alarde en el mes de marzo, el ejército omeya no se dirigió directamente a la zona riojana, sino que se encaminó, liderado por el emir, a las coras de Tudmīr y Valencia, donde «puso orden entre la población» rindiendo varias plazas reticentes al poder omeya y «consolidando su sumisión». Encargó también a algunos caides y tropas que se ocuparan de Muḥammad b. Abd al-Raḥman al-Šayj pues este se resistía a participar en la expedición. La guerra santa se convertía de nuevo, aun desviada de su camino natural, en el perfecto marco de justificación de las acciones punitivas del soberano cordobés contra elementos rebeldes, fortaleciendo así la centralización de su autoridad. Tras el periplo levantino, llegarían las huestes omeyas a Tudela, donde les esperaban los tuŷībīs¹⁰¹ y los gobernadores de la marca (*‘ummāl al-ṭagr*) con sus tropas para unirse a la expedición, mostrando así su lealtad a ‘Abd al-Raḥmān III a través de la participación en el *ŷihād*. Finalizada la campaña con una rotunda victoria, se inició a principios de agosto el viaje de vuelta a Córdoba pasando por el territorio de los Banū Dī al-Nūn¹⁰², donde castigo a

⁹⁸ Véase nº 22.

⁹⁹ ‘Arīb b. Sa‘īd, *op. cit.*, p. 158; MQ-V: ed. 162, trad. 129.

¹⁰⁰ Véase nº 25.

¹⁰¹ Sobre los Banū Tuŷīb véase, por ejemplo, Turk, Afif, *El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, Madrid, 1978, pp. 22-31; Viguera, M^a Jesús, *Aragón musulmán*, Librería General, Zaragoza, 1981, pp. 89 y ss.; Sénac, Philippe, *La frontière...*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

¹⁰² Sobre los Banū Dī al-Nūn véase, por ejemplo, Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, *op. cit.*, pp. 250 y ss.

Yahyà b. Mūsà y a Yahyà b. Abī al-Fatḥ hasta que se le sometieron, de nuevo con su no colaboración en la guerra santa como motivo acusatorio¹⁰³.

Una situación similar se vivió en el año 934 cuando, durante la campaña de Osma¹⁰⁴, al-Nāṣir se desvió del camino hacia tierras infieles debido a «la desobediencia patente del señor de Zaragoza, Muḥammad b. Hāšim al-Tuḡībī, quien no se le unió en contra de sus instrucciones». El califa inició una serie de acciones de castigo contra él, tomando por ejemplo la fortaleza de Maluenda o la de Rueda de Jalón¹⁰⁵. De nuevo, la guerra santa se convertía en una herramienta discursiva contra un rebelde del poder omeya en la frontera. El punto álgido del conflicto con Zaragoza llegaría en el año 937 cuando el califa, espoleado de nuevo por la sedición de Muḥammad b. Hāšim, decidió lanzar una campaña con el objetivo de tomar la ciudad¹⁰⁶, expedición denominada como *ḡihād* en las crónicas. Además de luchar contra el traidor tuḡībī y conquistar su capital, ‘Abd al-Raḥmān III aprovecharía también la coyuntura para realizar una incursión de castigo en las tierras de la reina Toda, algo que celebraría al-Rāzī como «la más dichosa campaña que pueda haber, pues en ella combinó la guerra santa al infiel con la reconciliación de los disidentes»¹⁰⁷. Quedaba así totalmente vinculada la realización de la guerra santa con la sanción de aquellos que no acataban el poder cordobés. Esta idea se representó en la toma de Calatayud a los rebeldes y sus aliados cristianos con una imagen muy potente y directa: se reunieron frente al califa las cabezas de los infieles y los apóstatas¹⁰⁸. Toda la infidelidad –dirá un verso sobre este episodio– había sido exterminada¹⁰⁹.

Asimismo, los diferentes rebeldes contra el poder cordobés debían ser convertidos discursivamente en enemigos de Dios para poder así sacralizar la guerra que contra ellos se llevaba a cabo. Para ello las fuentes pro-omeyas utilizarán dos estrategias. La primera de ellas fue convertir a estos rebeldes en infieles. Es decir, los omeyas, a pesar de que no se ha subrayado por los especialistas en demasía, dando prioridad por ejemplo al llevado a cabo por los almohades, practicaron también el *takfīr*, en ocasiones de forma muy explícita¹¹⁰. El caso más paradigmático es el de ‘Umar

¹⁰³ ‘Arīb b. Sa‘īd, *op. cit.*, pp. 179 y ss.; MQ-V: ed. 121 y ss., trad. 146 y ss.; Ibn ‘Idārī, *op. cit.*, vol. II, pp. 196 y ss.

¹⁰⁴ Véase nº 26.

¹⁰⁵ MQ-V: ed. 334, trad. 251.

¹⁰⁶ Véase Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, *op. cit.*, pp. 357 y ss.

¹⁰⁷ MQ-V: ed. 393 y ss., trad. 293 y ss.

¹⁰⁸ MQ-V: ed. 398, trad. 297.

¹⁰⁹ MQ-V: ed. 399, trad. 298.

¹¹⁰ Por ejemplo en MQ-V: ed. 266-267, trad. 202. Sobre el *takfīr* véase Adang, Camilla, Fierro, Maribel, Ansari, Hasan, y Schmidtke, Sabine (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*, Brill, Leiden, 2016.

b. Ḥafṣūn, el rebelde que desde su fortaleza de Bobastro puso en jaque al poder cordobés¹¹¹. En numerosos textos se le describe como infiel¹¹², llegando supuestamente a demostrarse a través de la exhumación de su cadáver y del de su hijo en marzo del 928, tras la toma de la fortaleza. Al poner al descubierto los féretros se habría constatado su conversión al cristianismo debido a la forma en la que estaban enterrados¹¹³. No parece que su apostasía fuese cierta, ya que tras esta, supuestamente ocurrida en el 899, había jurado obediencia tanto al califa fatimí como al emir omeya, algo que no concuerda con su presunto cristianismo¹¹⁴. De todos modos, fuese o no cierto, su caracterización como infiel permitía una sacralización total de la guerra que contra él ‘Abd al-Raḥmān III había llevado a cabo. Así, tras la victoria omeya contra el rebelde – e infiel–, había que purificar el territorio, imagen propia de la guerra santa:

...y ordenamos destruir la mezquita que había levantado al principio el infiel (kāfir) ‘Umar para los malos musulmanes que tenía, borrando sus trazas, porque no había sido fundada por piedad, sino al margen de la rectitud y el bien, con despojos de musulmanes: fue echada abajo y reducida a suelo liso, y ordenamos quemar el minbar donde habían sido invocados el extraviado puerco y sus perversos sucesores y proclamada la secta del pretendiente prevaricador shií, señor de Ifriqiyya, a la que se había adherido el infiel (kāfir), pintando a las gentes como islam la mayor de las herejías¹¹⁵.

Ibn Ḥafṣūn no solo era un infiel, sino que además se había adherido a la causa de los herejes fatimíes. Y, al igual que estos, sería también llamado «faraón». El rebelde, según la cronística pro-omeya, se dirigía a sus seguidores diciendo «yo soy vuestro señor supremo», una cita literal del Corán (C. 79: 24) que habría pronunciado el faraón¹¹⁶.

¹¹¹ Véase Ación, Manuel, *Entre el feudalismo...*, op. cit.; Fierro, Maribel, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qantara*, 16/2, 1995 (pp. 221-257); Fierro, Maribel, *Abderramán...*, op. cit., pp. 86 y ss., y Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*, op. cit., pp. 344 y ss.

¹¹² Véase, por ejemplo, MQ-V: ed. 216-217, trad. 166.

¹¹³ MQ-V: ed. 216-217, trad. 166.

¹¹⁴ Fierro, Maribel, *Cuatro preguntas...*, op. cit., pp. 221-257.

¹¹⁵ MQ-V: ed. 234, trad. 179.

¹¹⁶ Ibn Ḥayyān, *Al-qism al-tālīt min Kitāb al-Muqtabas fī ta’rij riḡāl al-Andalus*, ed. Martínez Antuña, Melchor, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1937, p. 118. Fierro, Maribel, *Cuatro preguntas...*, op. cit., pp. 221-257.

La segunda de las estrategias para convertir a los rebeldes en enemigos de Dios fue su caracterización de como hipócritas (*al-munāfiqūn*), una designación que evoca directamente a los tiempos del Profeta, en concreto a aquellos que en Medina se hacían pasar por musulmanes pero que en su interior seguían albergando infidelidad¹¹⁷. Este es un concepto coránico que implica, por ejemplo, la negación de la salvación¹¹⁸.

Los cronistas van a tildar de hipocresía (*niṭāq*) muchas de las rebeliones contra el poder central. Por ejemplo, los señores de frontera que abandonaron la batalla en Simancas son considerados hipócritas¹¹⁹. Asimismo, Ibn ‘Abd Rabbihi celebraba con este poema la toma de Carmona al rebelde Ibn Sawāda en el 917:

*La religión revive tras su tropiezo,
firme está su mano en su antebrazo.
La infidelidad se ha conmovido en sus cimientos
Y ha sido cercenada del cuello la cabeza de la hipocresía¹²⁰.*

Vemos cómo la hipocresía se relaciona también con la infidelidad, ya que no deja de ser una modalidad de esta última. En este mismo sentido, es interesante observar cómo extirpar la hipocresía servía para facilitar la obligación del soberano de defender el islam y sus fronteras. Es decir, la lucha contra los hipócritas era un paso más dentro de la conducción de la guerra santa, ya que podían poner en peligro las expediciones contra los politeístas como le había ocurrido al Profeta en la batalla de Uḥud¹²¹. Un ejemplo es el de la conquista de Zaragoza a Muḥammad b. Hāsim¹²², tachado de hipócrita, después de la cual el califa se dispuso a dirigir el *yihād* contra tierras navarras¹²³. Gracias a la victoria contra el rebelde tuḡyībī, la defensa de las fronteras andalusíes fue más sencilla y efectiva:

*Entre éxitos totales y desbordante júbilo, al-Nāṣir completó su
plan de mejoras en la Marca, solidarizando a su gente en la
agresión al enemigo del islam, cortando con él todo vínculo,*

¹¹⁷ “Cuando los hipócritas vienen a ti, dicen: ‘Atestiguamos que tú eres, en verdad, el Enviado de Dios’. Dios sabe que tú eres el enviado. Pero Dios es testigo de que los hipócritas mienten” (C. 63:1).

¹¹⁸ “Da lo mismo que pidas o no que se les perdone. Dios no les perdonará. Dios no dirige a la gente perversa” (C. 63:6).

¹¹⁹ MQ-V: ed. 436, trad. 327.

¹²⁰ MQ-V: ed. 90, trad. 112.

¹²¹ Ibn Ishāq/Ibn Hišām, *op. cit.*, pp. 370 y ss.

¹²² Véase Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, *op. cit.*, pp. 357 y ss.

¹²³ MQ-V: ed. 320, trad. 313.

*haciéndoles sucesivas incursiones, guarneciendo las fortalezas musulmanas y asegurando los confines, disponiendo de atalayas y puestos de observación en los puertos y vados por donde pasaba hacia ellos el enemigo, fortificando los puntos débiles de sus baluartes que le pareció oportuno...todo lo cual fue posible y quedó en perfecto orden entre Lérida y Atienza, habiendo hecho lo propio anteriormente en la Marca Central, entre Guadalajara y Talavera, con lo que quedó defendida toda la frontera y al-Andalus en su puño, tras haber extirpado toda hipocresía, pues después de Muḥammad b. Hāšim no quedaba ningún desobediente...*¹²⁴.

No obstante, como bien ha expuesto Eduardo Manzano, a pesar de que la campaña es descrita por las fuentes como un triunfo total, las condiciones del sometimiento de Zaragoza, con unas cláusulas de carácter casi feudo-vasallático, parecen indicar una «imposibilidad por parte del califa de implantar un control directo sobre la ciudad»¹²⁵: Muḥammad b. Hāšim, a pesar de su rebeldía, fue nombrado gobernador vitalicio de Zaragoza a cambio de cortar todo tipo de relaciones con los reyes cristianos, a combatirlos y a no concertar ningún acuerdo con ellos salvo en el caso de contar con el consentimiento del califa. También se obligaba a enviar contribuciones a Córdoba, a no acoger a prófugos omeyas, a renovar el juramento de fidelidad con el califa, y a salir en campaña siempre que el califa lo requiriese¹²⁶.

Esta última condición, es decir, la obligación del señor de Zaragoza de acompañar al omeya en las expediciones bélicas cuando este se lo ordenase, es una buena muestra de la idea que hemos mostrado a lo largo de este trabajo: la guerra santa, sobre todo liderada por el gobernante a través de la figura de soberano-*gāzī*, funcionaba como un poderoso y útil instrumento de centralización y cohesión, ya que la legitimidad y autoridad que su conducción otorgaba al poder central permitía recabar adhesiones, reclamar lealtades y castigar a los traidores. Asimismo, la lucha contra el infiel se convertía en una herramienta de desenmascaramiento, al menos a nivel discursivo, de rebeldes¹²⁷, y la negativa de estos a la participación en la campaña se erigía como la

¹²⁴ MQ-V: ed. 322, trad. 315.

¹²⁵ Manzano Moreno, Eduardo, *La frontera...*, op. cit., p. 358.

¹²⁶ MQ-V: ed. 404 y ss., trad. 303 y ss. Chalmeta, Pedro, «La sumisión de Zaragoza del año 325/937», *Anuario de Historia del Derecho Español*, n° 46, 1976 (pp. 503-526).

¹²⁷ Por ello, además de por necesidades logísticas, antes de cada campaña se enviaban misivas a los diferentes gobernadores y señores de las distintas regiones pidiendo su participación en la expedición y el envío de tropas. Véase, por ejemplo, 'Arīb b. Sa'īd, op. cit., p. 151.

perfecta justificación para la intervención punitiva cordobesa contra ellos, acción planeada, con toda seguridad, de antemano.

El conflicto con los tuŷibíes evidencia también que la guerra santa actuó como un eficaz mecanismo de control de la frontera, no solo de cara al exterior, hacia los enemigos cristianos, sino también hacia el interior, es decir, frente a las tensiones que en ella había con sus distintos señores y gobernadores. La conducción del *ŷihād* por parte del soberano omeya creaba, por tanto, el contexto legitimador perfecto para la actuación e intervención directa de este en el *ṭagr*. Así, aprovechó la situación al mando de las tropas en la campaña de Muez para mostrar y reforzar su autoridad «recorriendo las fortalezas musulmanas de la zona, inspeccionándolas, fortificándolas y atendiendo a los intereses de sus gentes, de manera que si había cerca fortificaciones de los infieles, las destruía e incendiaba sus campos»¹²⁸. Asimismo, en el camino de regreso a Córdoba pasó un día en Atienza distribuyendo dávidas, monturas y vestiduras a los hombres de la frontera (*riŷāl al-ṭagr*)¹²⁹. El marco de la guerra santa servía, de este modo, para manifestar que el gobernante estaba presente en la frontera a través de la figura del soberano-*gāzī*, y que su presencia era además benefactora.



Figura 1. Pendón almohade mal conocido como «pendón de las Navas», con numerosas inscripciones y lunas crecientes en su parte inferior (principios del siglo XIII). Monasterio de las Huelgas.

¹²⁸ MQ-V: ed. 167, trad. 132.

¹²⁹ MQ-V: ed. 167, trad. 133.

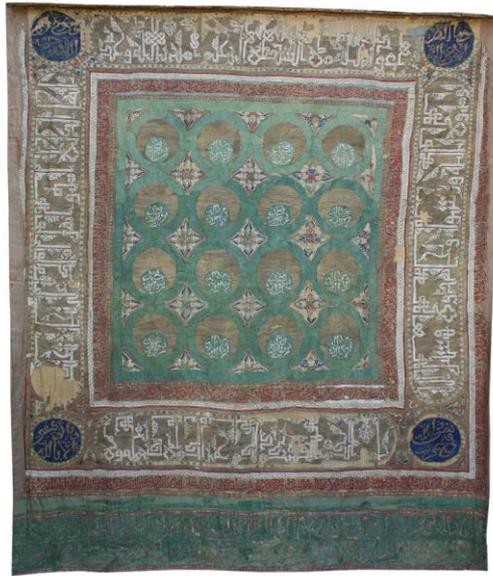


Figura 2. Estandarte merini de Abū Saʿīd ʿUṭmān (1312) con inscripciones en los laterales y lunas crecientes en el centro, usado probablemente en la batalla del Salado (1340). Catedral de Toledo.



Figura 3. Detalle del estandarte merini de Abū al-Ḥasan, usado probablemente en la batalla del Salado (1340), con inscripciones en los laterales y lunas crecientes en el centro y en la parte inferior con una disposición similar al almohade. Catedral de Toledo.

Bibliografía

- ACIÉN, Manuel, *Entre el feudalismo y el Islam: ‘Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997.
- _____, «Los rebeldes del tagr» en *El islam y Cataluña*, Institut Català de la Mediterrània, Barcelona, 1998, pp. 71-77.
- ADANG, Camilla, Fierro, Maribel, Ansari, Hasan, y Schmidtke, Sabine (eds.), *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*, Brill, Leiden, 2016.
- *AJBĀR MAYMŪ‘A*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, Emilio, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867.
- AL-ḤUMAYDĪ, *Īḍawāt al-muqtabis fī ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, ed. al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1989.
- ALI DE UNZUAGA, Miriam, «Qur’anic Inscriptions on the so-called Pendón de las Navas de Tolosa and Three Marinid Banners», en ed. Suleman, Fahmida, *Word of God, Art of Man: The Qur’an and its Creative Expressions*, Oxford University Press-Institute of Ismaili Studies, Oxford, 2007, pp. 239-270.
- _____, «Les bannières perdues des sultans mérinides», en *Marox Médeval. Un empire de l’Afrique à l’Espagne*, Louvre Éditions, París, 2014, pp. 542-547.
- AL-QAYRAWANĪ, *Al-Risāla li-Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, Dār al-Fikr, Beirut, 1993.
- AL-QURṬUBĪ, *Al-Īmī‘ li-Aḥkām al-Qur’ān. Compendio del Tafsir del Corán “Al-Qurtubi”*, trad. Maza Abu Mubarak, Zakaria, Cdad. Musulmana Española, Granada, 2005-2013.
- AL-ṬABARĪ, *The History of al-Tabari vol. 30: The ‘Abbasid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid A.D. 785-809/A.H. 169-193*, trad. Bosworth, Clifford E., SUNY Press, Albany, 1989.
- _____, *The History of al-Tabari vol. 11: The Challenge to the Empires*, trad. Blankinship, Khalid Y., SUNY Press, Albany, 1993.
- AL-WĀQIDĪ, *The Life of Muḥammad. Kitāb al-magāzī*, ed. y trad. Faizer, Rizwi, Routledge, Londres, 2011.
- ANOOSHAHR, Ali, *The Ghazi Sultans and the Frontiers of Islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods*, Routledge, Londres-Nueva York, 2008.
- ‘ARĪB B. SA‘ĪD, *La Crónica de ‘Arīb sobre al-Andalus*, trad. Castilla Brazales, Juan, Impredisur, Granada, 1992.
- ‘ATHAMINA, Khalil, «The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam», *Arabica*, 36, 1989, pp. 307-326.
- ÁVILA, María Luisa y MOLINA, Luis, «La división territorial en la Marca Superior de al-Andalus», en *Historia de Aragón*, Guara Editorial, Zaragoza, vol. III, pp. 11-30.
- AYALA, Carlos, PALACIOS, Santiago y RÍOS SALOMA, Martín, (eds.), *Guerra santa y cruzada en el estrecho: el Occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV*, Sílex, Madrid, 2016.

- BARCELÓ, Miquel, «El Califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», en eds. Pastor, Reyna *et alii*, *Estructuras y formas de poder en la Historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 51-72.
- BARIANI, Laura, «De las relaciones entre Subh y Muhammad Ibn Abi Amir Al-Mansur, con especial referencia a su ‘ruptura’ (wahsa) en 386-388 / 996-998», *Qurtuba*, 1, 1996, pp. 11-38.
- _____, «Riflessioni sull'esautorazione del potere califfale di Hisam II da parte di Muhammad Ibn Abi ‘Âmir al-Mansûr: dal califfato all'istituzionalizzazione della ‘finzione califfale’», *Annali dell'istituto universitario orientale di Napoli*, 58/I-II, 1998, pp. 87-110.
- _____, *Almanzor*, Nerea, San Sebastián, 2003.
- BALLESTÍN, Xavier, *Al-Mansur y la dawla ‘amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el en el occidente musulmán medieval*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 2004.
- BONNER, Michael, «Al-Khalīfa Al-Mardī: The Accession of Hārūn Al-Rashīd», *Journal of the American Oriental Society*, 6, 1988, pp. 79-91.
- _____, *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, 1996.
- _____, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practices*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- BOONEY, Richard, *Jihad. From Qur’an to bin Laden*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2004.
- BOROUJERDI, Mehrzad, *Mirror for the Muslim Prince. Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse University Press, Siracusa, 2013.
- BOSCH, Jacinto, «Algunas consideraciones sobre ‘al-tagr’ en al-Andalus y la división político-administrativa de la España Musulmana», en eds. García Gómez, Emilio *et alii*, *Etudes d'orientalisme dédiés à la mémoire de Lévi-Provençal*, Maisonneuse & Larose, Paris, vol. I, pp. 23-33.
- BOYLE, John A., «Alexander and the Mongols», *Central Asian Review*, 24, 1980, pp. 18-35.
- BRAMÓN, Dolors, «Más sobre las campañas de Almanzor», *Anaquel de Estudios Árabes*, 5, 1994, pp. 125-128.
- _____, «La batalla de Albesa (25 de febrero de 1003) y la primera aceifa de ‘Abd al-Malik al-Muzaffar (verano del mismo año)», *Anaquel de Estudios Árabes*, 6, 1995, pp. 21-27.
- BRONISCH, Alexander P., *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Universidad de Granada, Granada, 2006.
- CABRERA, Emilio (ed.), *Abderramán III y su época*, Caja provincial de ahorros de Córdoba, Córdoba, 1991.
- CAÑADA JUSTE, Alberto, «Revisión de la Campaña de Muez: Año 920», *Príncipe de Viana*, 174, 1985, pp. 117-144.
- CAÑADA JUSTE, Alberto y MARTÍN DUQUE, Ángel, *La campaña musulmana de Pamplona, año 924*, Diputación Foral de Navarra-Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1976.
- CARDOSO, Elsa, «The Scenography of Power in Al-Andalus and the ‘Abbasid and Byzantine Ceremonials: Christian Ambassadorial Receptions in the Court of Cordoba in a Comparative Perspective», *Medieval Encounters*, 2018, pp. 1-45.
- CASTELLANOS, Juan, *Geoestrategia en la España musulmana: las campañas militares de Almanzor*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2002.

- Chalmeta, Pedro, «Simancas y Alhandega», *Hispania*, 133, 1976, pp. 359-444.
- _____, «La sumisión de Zaragoza del año 325/937», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 46, 1976, pp. 503-526.
- _____, «Después de Simancas-Alhandega. Año 238/938-940», *Hispania*, 40/144, 1980, pp. 181-199.
- _____, «Las campañas califales en al-Andalus», en *Castrum 3. Guerre, fortification et habitat dans le Monde Méditerranéen au Moyen Age*, Casa de Velázquez de Madrid y Collection de l'École Française de Rome, Madrid-Roma, 1988, pp. 33-42.
- CHICA GARRIDO, Margarita la, *Almanzor en los poemas de Ibn Darrāy*, Anubar Ediciones, Zaragoza, 1979.
- COBB, Paul, *White Banners: Contention in Abbasid Syria, 750-880*, SUNY Press, Albany, 2001.
- COOK, David, *Studies on Muslim Apocalyptic*, The Darwin Press, Princeton, 2002.
- _____, *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley, 2005.
- DAZA, Enrique, «Construir con ladrillo en la periferia de al-Andalus hacia el año mil. Indicios de una consolidación fronteriza califal a través de la ‘mampostería encintada cajeadá’», *Arqueología de la arquitectura*, en prensa.
- *DIKR BILĀD AL-ANDALUS*, ed. y trad. Molina, Luis, CSIC, Madrid, 1983.
- DODDS, Jerrylinn, (ed.), *Al-Andalus: the Art of Islamic Spain*, The Metropolitan Museum of Art/Patronato de la Alhambra, Nueva York/Granada, 1992.
- DOZY, Reinhart, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Brill, Leiden, 1881.
- ECHEVARRÍA, Ana, *Almanzor. Un califa en la sombra*, Sílex, Madrid, 2011.
- FAHD, Toufic, *Le Panthéon De L'Arabie Centrale A La Veille De L'Hégire*, P. Geuthner, París, 1968.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Manuel, «La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela», *Cuadernos de Historia de España*, 43-44, 1966, pp. 345-363.
- FIERRO, Maribel, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qantara*, 16/2, 1995, pp. 221-257.
- _____, «Abd al-Rahman III frente al califato fatimí y al reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa», en *Rudesindus. San Rosendo. Su tiempo y legado. Congreso Internacional Mondoñedo, Santo Tirso y Celanova 27-30 junio, 2007*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, pp. 30-50.
- _____, «Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s.II/VIII-IX/ XV)», *Cuadernos del CEMyR*, 17, 2009, pp. 125-152.
- _____, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*, Nerea, San Sebastián, 2011.
- _____, «The battle of the Ditch (al-Khandaq) of the Cordoban caliph ‘Abd al-Rahman III», en eds. Ahmed, Asad, Sadeghi, Behnam y Bonner, Michael, *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Brill, Leiden, 2011, pp. 107-130.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, «Notas sobre la topografía cordobesa en los ‘Anales de al-Ḥakam II’ por ‘Isà Razi»», *Al-Andalus*, 30, 1965, pp. 319-379.
- _____, «Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los «Anales de al-Ḥakam» por ‘Īsà Rāzī»», *Al-Andalus*, 32/1, 1967, pp. 163-179.

- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, «Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)», *Clío & Crimen*, 6, 2009, pp. 243-277.
- HEALEY, John F., *The religion of the Nabataeans: a conspectus*, Brill, Leiden, 2001.
- HECK, Paul, «'Jihad' revisited», *The Journal of Religious Ethics*, 32/ 1, 2004, pp. 95-128.
- IBÁÑEZ IZQUIERDO, Manuel, «Las campañas de Almanzor: su proyección política», en *Congreso de jóvenes historiadores y geógrafos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, vol. I, pp. 683-698.
- IBN ABĪ AL-FAYYĀD, *Kitāb al-'ibar*, en Álvarez de Morales, Camilo, «Aproximación a la figura de Ibn Abī-l-Fayyād y su obra histórica», *Cuadernos de Historia del Islam*, 9, 1978-1979, pp. 29-125.
- IBN ABĪ ZAMANĪN, *Kitāb qudwat al-gāzī*, ed. al-Sulaymānī, 'Ā'īša, Umm Qura University Makkah, La Meca, 1986-1987.
- IBN AL-KARDABŪS, *Kitāb al-Iktifā' fī ajbār al-julafā'*, ed. al-'Abbādī, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1971. Traducción en *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifā')*, trad. Maíllo Salgado, Felipe, Akal, Madrid, 1986.
- IBN ḤAYYĀN, *Al-qism al-tālī min Kitāb al-Muqtabas fī ta'rij riḡā' al-Andalus*, ed. Martínez Antuña, Melchor, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1937.
- _____, *Al-Muqtabas VII. Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*, ed. al-Ḥaḡḡī, Dār al-Taqafa, Beirut, 1965. Traducción en *Anales Palatinos del Califato de Córdoba al-Ḥakam II, por 'Isā ibn Aḥmad al-Rāzī (350-364 H. = 971-975 J.C.)*, trad. García Gómez, Emilio, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.
- _____, *Al-Muqtabas V. Al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurtubī (al-ŷuz' al-jāmis)*, eds. Chalmeta, Pedro, Corriente, Federico y Şubḥ, Maḥmūd, Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Kulliyat al-Adāb, Madrid-Rabat, 1979. Traducción en *Crónica del califa 'Abdarraḥmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabas V)*, trads. Viguera, M^a Jesús y Corriente, Federico, Anubar, Zaragoza, 1981.
- IBN ḤAZM, *Naqṭ al-'Arūs*, ed. Seybeld y trad. Seco de Lucena, Luis, Anubar. Valencia, 1974.
- IBN 'IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*, eds. Colin, Georges S. y Lévi-Provençal, Évariste, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut, 2009 [1948-1951].
- _____, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, trad. Maíllo Salgado, Felipe, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993.
- IBN ISHĀQ/IBN HIṢĀM, *Sīrat Rasūl Allāh*, trad. Guillaume, Alfred, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- KOHLBERG, Etan, «The term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shī'ī usage», *Journal of the American Oriental Society*, 94, 1979, pp. 677-679.
- LORENZO, Jesús, *La dawla de los Banū Qaṣī: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*, CSIC, Madrid, 2010.
- MAÍLLO, Felipe, «Algunas noticias y reflexiones sobre la 'Historia de Al- Andalus' de Ibn al-Kardabus», *Studia Historica-Historia Medieval*, 2, 1984, pp. 163-172.
- MANZANO MORENO, Eduardo, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, CSIC, Madrid, 1991.
- _____, «Oriental 'Topoi' in Andalusian Historical Sources», *Arabica*, 39/1, 1992, pp. 42-58.

- _____, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2011.
- MARÍN, Manuela, «Una vida de mujer: Şubḥ», en eds. Ávila, María Luisa y Marín, Manuela, *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, CSIC, Madrid, 1997, pp. 425-445.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, *L'idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du califat de Cordoue (x^e-xi^e siècles)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1992.
- MCCORMICK, Michael, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris, 1986.
- MELO, Diego, «El concepto Yihad en el Islam clásico y sus etapas de aplicación», *Temas Medievales*, 13, 2005, pp. 157-172.
- MEOUAK, Mohamed, «La biographie de *Gālib*, haut fonctionnaire andalou de l'époque califale: carrière politique et titres honorifiques», *Al-Qantara*, 11/1, 1990, pp. 95-112.
- MILLÁN CRESPO, Juan Antonio, «Estandartes medievales hispanos a través de la fuentes iconográficas y escritas», en *II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 19-24 enero 1987)*, Dirección General de Cultura, Comunidad de Madrid-Asociación Española de Arqueología Medieval, Madrid, 1987, vol. III, pp. 13-21.
- MOLINA, Luis, «Las campañas de Almanzor», *Al-Qantara*, 2, 1981, pp. 209-264.
- _____, «Las campañas de Almanzor: nuevos datos», *Al-Qantara*, 3, 1982, pp. 249-260.
- MORABIA, Alfred, *Le Gihād dans l'Islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au xiie siècle*, Albin Michel, Paris.
- PASTOUREAU, Michel, *Figures et Couleurs: études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Le Léopard d'Or, Paris, 1986.
- PÉREZ DE TUDELA, Maribel, «Guerra, violencia y terror: La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años», *En la España medieval*, 21, 1998, pp. 9-28.
- PICARD, Christophe, «Regards croisés sur l'élaboration du jihad entre Orient et Occident musulman (viii^e-xi^e siècle). Perspectives et réflexions sur une origine commune», en eds. Baloup, Daniel y Josserand, Phillipe, *Regards croisés sur la guerre sainte: guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (xie-xiii^e siècle)*, Editions Méridiennes, Toulouse, pp. 33-66.
- PUENTE, Cristina de la, «El Yihād en el Califato Omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II», en ed. Valdés, Fernando, *La Península Ibérica y el Mediterráneo en los siglos XI y XII. Almanzor y los terrores del Milenio*, Fundación Santa María la Real Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1999, pp. 23-38.
- _____, «La campaña de Santiago de Compostela (387/997): yihād y legitimación de poder», *Qurtuba*, 6, 2001, pp. 7-21.
- RUIZ ASENCIO, José Manuel, «Campañas de Almanzor contra el Reino de León (981-986)», *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 1968, pp. 31-64.
- SAFRAN, Janina, «Ceremony and Submission: The Symbolic Representation and Recognition of Legitimacy in Tenth Century al-Andalus», *Journal of Near Eastern Studies*, 58/3, 1999, pp. 191-201.
- _____, *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, Cambridge, 2000.

- SCALES, Peter, *The Fall of the Caliphate of Cordoba: Berbers and Andalusis in Conflict*, Brill, Leiden, 1993.
- SECO DE LUCENA, Luis, «Acerca de las campañas militares de Almanzor», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 14-15/1, 1965-1966, pp. 1-23.
- SENAC, Philippe, *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIe siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Maisonneuse & Larose, Paris, 2000.
- _____, *Al-Mansur, le fléau de l'an mil*, Perrin, Paris, 2006.
- SUÑÉ, Josep, *Ġihād, fiscalidad y sociedad en la Península Ibérica (711-1172): evolución de la capacidad militar andalusí frente a los reinos y condados cristianos*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2017.
- TORAL-NIEHOFF, Isabel, «History in *Adab* Context: 'The Book on Caliphal Histories' by Ibn 'Abd Rabbih (246/860-328/940)», *Journal of Abbasid Studies*, 2, 2015, pp. 61-85.
- TOTTOLI, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Routledge, Londres y Nueva York.
- TURK, Afif, *El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, Madrid, 1978.
- VALLVÉ, Joaquín, «La intervención omeya en el norte de África», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 4, 1967, pp. 6-37.
- _____, *El Califato de Córdoba*, Mapfre, Madrid, 1992.
- _____, *Abderramán III. Califa de España y Occidente*, Ariel, Barcelona, 2003.
- VIGUERA, M^a Jesús, *Aragón musulmán*, Librería General, Zaragoza, 1981.
- WASSERSTEIN, David, *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- WATT, William Montgomery, «The Rāfiḍites: a preliminary study», *Oriens*, 16, 1963, pp. 110-121.