

**EL *YIHĀD* EN EL CALIFATO OMEYA DE AL-ANDALUS
Y SU CULMINACIÓN BAJO HIŠĀM II**

Cristina de la Puente
C.S.I.C., MADRID

I. *Yihād*

En la historia de al-Andalus hallamos pocos personajes tan bien conocidos por los cronistas cristianos como Muḥammad b. Abi 'Āmir, Almanzor; pocos árabes gozaron en la Península de iguales renombre y popularidad, son escasas las biografías que podamos reconstruir con tanta riqueza de datos y abundancia de detalles, y poco frecuentes las personalidades que puedan resultar tan fascinantes a los ojos del lector contemporáneo.

Su personalidad histórica se asocia indefectiblemente al combate, sobre todo, al dirigido contra los reinos cristianos del Norte. Sin embargo, los ataques contra territorio cristiano no son algo nuevo que se produzca bajo el gobierno de Hišām II y hemos de remontarnos a los mandatos de sus antecesores para comprender cuáles fueron sus objetivos y discernir qué valor político y religioso tuvieron para los andalusíes, para intentar responder a la compleja cuestión de si se entendieron estas guerras como *yihād* (combate religioso).

Al contrario de lo que se podría pensar de una región del mundo islámico que fue frontera durante ocho siglos, existen muy pocos estudios sobre *yihād* en al-Andalus. Entre éstos, destacaría los de Urvoy, Guichard y F. Mañllo, aunque creo que algunas tesis planteadas por estos autores deben ser revisadas a la luz de otras fuentes diferentes a las utilizadas por ellos, necesarias para obtener una visión de conjunto, tal y como veremos más adelante¹. Sería desmedido hacer un análisis exhaustivo del tema en esta ocasión, de igual modo que considero imposible sacar conclusiones definitivas de una cuestión en la que queda mucho trabajo por hacer. Es necesario llevar a cabo estudios minuciosos de los textos dedicados al *yihād*, tanto en obras monográficas como en los capítulos que le dedican los tratados de derecho, así como profundizar en los comentarios de los historiadores a la hora de describir o juzgar un enfrentamiento bélico. Sólo me propongo exponer qué se decía o se entendía como *yihād* en el siglo X durante los gobiernos de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir y al-Ḥakam II, dedicando especial atención al uso -manipulación si se quiere- de este precepto religioso que hizo Almanzor con fines políticos.

¹ Cfr. D. Urvoy: "Sur l'évolution de la notion de *ghihad* dans l'Espagne musulmane", *Mélanges de la Casa de Velázquez* IX (1973), pp. 335-371; P. Guichard: *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Damasco 1990, 2 vols.; F. Mañllo: "La guerra santa según el derecho *mālikī*", *Studia Historica* (Salamanca) I (1983), pp. 29-66; y "Los árabes en la meseta Norte en el período emiral y califal", *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 243-253.

Pero antes de adentrarnos en la cuestión concreta del *ŷihād* durante el califato omeya de al-Andalus (929-1002), hemos de ver someramente cómo se define este concepto. El término *ŷihād* designaba originalmente “el esfuerzo realizado para alcanzar un determinado objetivo”. Este mandato, considerado como una muestra más de la religiosidad islámica, no debe entenderse sólo como “guerra santa”, tal y como erróneamente se ha hecho. *ŷihād* es combate contra el enemigo de otras religiones, pero también lo es contra la herejía en sí misma. Es esfuerzo para propagar el Islam, no sólo en tierras enemigas (*dār al-ḥarb*), sino en la fe de cada musulmán y posee, por tanto, una importante dimensión individual⁽²⁾. Ese doble sentido entre un *ŷihād* físico y uno espiritual aparece ya expresado en el mismo Corán: por un lado, una serie de aleyas se refieren al combate de quienes, sacrificando sus bienes materiales y a sus familias, lucharon junto a Muḥammad (p. ej. 8: 72/73: “Los creyentes que emigraron y combatieron con su hacienda y sus personas por la causa de Dios y los que les dieron refugio y auxilio, éstos son amigos unos de otros. Los creyentes que no emigraron no serán amigos hasta tanto que emigren...”, o 9: 81/82: “Los dejados atrás se alegraron de poder quedarse en casa en contra del Enviado de Dios. Les disgustaba luchar por Dios con su hacienda y sus personas y decían: ‘No vayáis a la guerra con este calor’. Di: ‘El fuego de la gehena es aún más caliente’. Si entendieran...”). Por otro lado, en aleyas más tardías la raíz *ŷ.h.d* se emplea para referirse a la lucha por la fe (p. ej., diversas aleyas de la azora 5, entre ellas: 35/39: “¡Creyentes! ¡Temed a Dios y buscad el medio de acercaros a Él! ¡Combatid por Su causa! Quizás, así prosperéis”)⁽³⁾.

Tanto jurídicamente como desde el punto de vista de la historiografía tradicional, *ŷihād* se emplea con frecuencia sólo en su sentido militar, para definir la lucha encaminada a la expansión -ocasionalmente, defensa-, del Islam⁽⁴⁾. No puede aplicarse, desde el punto de vista estricto sunní, al combate entre musulmanes, incluso si éstos pertenecen a confesiones diferentes, aunque se ha hecho con frecuencia. La lucha que no tiene el propósito de la propagación o defensa de la fe se denomina *ḥarb*, palabra que posee en árabe el mismo significado que el término español “guerra”. Debe advertirse, sin embargo, que este último concepto, tal y como ha señalado R. Peters, se halla excluido de los tratados de derecho islámico y carece, por tanto, de regulación legal alguna⁽⁵⁾.

Al contrario que los *sunníes*, los *šī'es* consideran infieles (*kāfir*) a quienes rechacen su doctrina, aunque sean musulmanes, y, consecuentemente, puede y debe ejercerse el *ŷihād* contra ellos. Sin embargo, este principio teórico se contradice con la

² R.C. Martin: “The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam”, en J. Kelsey y J.T. Johnson (eds.): *Just War and Jihad* (Nueva York-Westport, Connecticut-Londres, 1991), pp. 91-117.

³ Traducción de J. Cortés, Madrid, 1980.

⁴ Cfr. *EP* III (E. Tyan).

⁵ Cfr. R. Peters: *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden 1977, pp. 3-4.

realidad, ya que el único al que la *šī'a* dota de autoridad religiosa para declarar el *ŷihād* es al *imam*, que está ausente, y hasta que éste regrese a la vida, nadie tiene ese legítimo derecho.

En el Islam sunní el *ŷihād*, aunque se incluye entre los cinco pilares del Islam, es una obligación religiosa de todos los musulmanes hombres, adultos y libres -los esclavos necesitan el permiso de su dueño, de igual modo que los deudores necesitan el de sus acreedores-. En la práctica no sería difícil imaginar que, en caso de necesidad, interviniesen mujeres y niños en el combate.

En el caso del derecho practicado por la escuela *mālikí*, como es bien sabido arraigada en al-Andalus, a este tema se le confiere una gran importancia. La fuente "normativa" más consultada por los juristas *mālikíes*, la *Mudawwana*, fue redactada por *Saḥnūn* (m. 854) en *Qayrawān* en un período de enfrentamientos bélicos entre esta región y Sicilia. Además, su padre había sido combatiente en esas guerras y había obtenido como premio a su valor tierras en Túnez. Todo esto pudo bien influir en la cantidad enorme de cuestiones que se plantean en la *Mudawwana* acerca de problemas surgidos de conflictos armados. Las obras de derecho aplicado (*furū' al-fiqh*) *mālikíes* medievales dedican el apartado relativo al *ŷihād* exclusivamente al botín capturado, tanto de bienes como de personas, y de la legalidad de su reparto. Se ocupan de establecer quienes son sus beneficiarios, de su distribución proporcional, así como de los derechos de los cautivos y esclavos⁶. Estas obras no se cuestionan la legitimidad del conflicto bélico en sí y, como se ha mencionado anteriormente, no conciben otro tipo de guerra que no sea la del *ŷihād*, a pesar de que se utilicen diversos términos para designarlo.

El capítulo dedicado a este precepto suele suceder, en los tratados de *hadiz* y de derecho, a los diferentes apartados sobre los cinco pilares admitidos por todos los creyentes (testimonio de fe, oración, ayuno de ramadán, limosna preceptiva y peregrinación). En los textos de las cuatro escuelas jurídicas, el *ŷihād* es considerado normalmente *farḍ kifāya* (una obligación que viene establecida por la necesidad colectiva); sin embargo en los territorios más próximos a las fronteras puede tratarse

⁶ Véanse, por ejemplo, *Mālik b. Anas: al-Muwatta' (riwāyat al-Šaybānī)*, ed. 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Latif: Beirut, s.d., donde se incluyen algunas cuestiones sobre el tema en el capítulo sobre las expediciones (*bāb al-siyar*), pág. 308; *al-Mudawwana al-kubrā*, El Cairo, 1323/1905, tomo I, vol. III; M. von Bredow: *Der heilige Krieg (Gihad) aus der Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, Beirut (Stuttgart), 1994, contiene una edición del "*Kitāb al-ŷihād*" del *Kitāb al-nawādir wa-l-ziyādāt* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī: con una larga introducción sobre el *ŷihād* en el derecho *mālikí*; al-Bāḡī, Abū l-Walīd: *al-Muntaqā*. Beirut, s.d., vol. III, pp. 159 y ss.; y C. de la Puente, "Slavery and the Fulfilment of the Five Pillars of Islam in Early *Mālikī* Works", en U. Vermeulen-J.M.F. van Reeth (eds.): *Orientalia Lovaniensia Analecta. Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the XVIII Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (1996)*, Lovaina (en prensa).

jurídicamente como *farḡ ‘ayn* (un deber individual, al que está obligado, por tanto, cada miembro de la comunidad). De esta manera califica la obligación del *ŷihād*, por ejemplo, el damasceno al-Sulamī (m. 1106) cuando se refiere a la defensa de la región sirio-palestina de los ataques de los cruzados. Ataques que, por otro lado, al-Sulamī no ve como un acontecimiento aislado, sino como una muestra más de la creciente expansión del poder cristiano, cuyo mejor exponente sería para él el retroceso territorial de los musulmanes en al-Andalus⁽⁷⁾.

II. El *ŷihād* durante los gobiernos de los califas ‘Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II

Cualquier estudio sobre *ŷihād* en al-Andalus ha de basarse, necesariamente, en las fuentes escritas árabes que, como veremos, pertenecen a muy diversos géneros:

Desde comienzos del s. IX se transmitieron y escribieron en al-Andalus cuantiosas obras dedicadas al *ŷihād*, en las que se ensalzaba este mandato religioso a través de tradiciones proféticas. Son breves colecciones de *hadices* en los que, didácticamente, se instruí a al lector sobre las bondades del *ŷihād*. Igualmente se trata el tema en escritos de *sīra* (biografía del Profeta Muḥammad), de los que los capítulos más difundidos fueron, precisamente, los denominados *magāzī*, que relataban los episodios del sufrimiento valeroso en el combate de Muḥammad, culminando con su victoria final. Los autores de estas obras lo son casi siempre también de otras de tipo ascéticoreligioso -tratados de *hadiz* de diverso contenido ejemplar, manuales de oración, etc.- y el esplendor de un género coincide con el del otro, así como con momentos en los que la lucha contra el enemigo se intensifica, tal y como argumentó documentalmente M. Jarrar⁽⁸⁾. Es probable que el principal responsable de la introducción en la Península de esta literatura fuera el jurista Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900), ya que dio a conocer obras como *K. al-siyar* de al-Awza‘ī, fundador de una escuela jurídica que tuvo mucho éxito en al-Andalus hasta que fue substituida por la *mālikí*, *K. faḡl al-ŷihād* de Ibn al-Mubārak o *K. al-siyar* de al-Fazārī, un alfaquí oriental que había practicado el *ŷihād*⁽⁹⁾. Estos textos poseen una continuidad ininterrumpida hasta el s. XIV.

⁷ Véase el estudio de E. Sivan: "La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XII^e siècle", *Journal Asiatique* CCLIV (année 1966), París 1967, pp. 197-224, espec. pág. 202.

⁸ Cfr. *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs und Redaktionsgeschichte*, Franckfurt, 1989.

⁹ M. Muranyi: "Das Kitāb al-siyar von Abū Ishāq al-Fazārī. Das Manuskript der Qarawīyyūn Bibliothek zu Fās", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* VI (1985), pp. 63-97. Sobre Ibn Waddah y las transmisiones de estos textos, véase Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī: *Kitāb al-bida’ (Tratado contra las innovaciones)*, ed., trad. e índices por M.I. Fierro: Madrid, 1988, pp. 11-44 del estudio, espec. pág. 43.

El escrito más temprano específico sobre el tema del *ḡihād* que se nos ha conservado de un andalusí pertenece a época califal. Se trata del *Kitāb qidwat/quḡwat al-ḡāzī* (*Libro acerca del modelo del combatiente*) del alfaquí Ibn Abī Zamanīn (m. 1008), un breve tratado de *hadīz*, cuyo principal interés radica en recoger las opiniones sobre *ḡihād* de juristas *mālikíes* anteriores⁽¹⁰⁾. Son las fuentes principales de la obra: la *Mudawwana*, las transmisiones orales de Ibn al-Qāsim, el discípulo de Mālik, y la obra jurídica titulada *al-Wāḡiḡa* del polígrafo andalusí Ibn ḡabīb (m. 852)⁽¹¹⁾.

Además de estas obras, propiamente dedicadas al *ḡihād*, también hemos de hacer una breve mención a una serie de *hadices*, de carácter apócrifo, acerca de al-Andalus, en los que se calificaba esta región como tierra de combate religioso (*ḡihād*) y de lucha fronteriza (*ribāḡ*): *hadices* como, p. ej. “al-Andalus es un *ribāḡ* tan meritorio que puede calificarse de ‘puerta del paraíso’” o “Al-Andalus es la casa del *ḡihād* y la patria del *ribāḡ*”⁽¹²⁾. Eran tradiciones proféticas elaboradas a imitación de las que se transmitían sobre Ifriqiya y, en concreto, sobre Monastir⁽¹³⁾ y, por tanto, no una creación propiamente andalusí, aunque debieron originar desde muy pronto textos paralelos en al-Andalus, que sólo son recogidos en fuentes muy tardías. El mencionado Ibn Abī Zamanīn no cita ninguno. El grupo más numeroso se halla en el *ḡikr bilād al-Andalus* (*Mención de las regiones de al-Andalus*), una fuente anónima de la segunda mitad del XIV o principios del XV. L. Molina, en su edición de esta obra, estudió la procedencia de estos *hadices* y afirma que habían sido incluidos en ella, en un momento de crisis, con un fin propagandístico, el de incitar a los andalusíes a defender las fronteras del reino nazarí de Granada⁽¹⁴⁾.

D. Urvoy, mencionado anteriormente, llevó a cabo su trabajo sobre *ḡihād* en al-Andalus a través del estudio de los diccionarios biográficos árabes. Por medio de análisis estadísticos llegó a la conclusión de que fueron muy pocos los *ulemas* que combatieron en el *ḡihād* y se inclinó a pensar que éstos, ocupados en sus tareas intelectuales, dejaron el combate para los mercenarios beréberes, cuyo número sabemos aumentó considerablemente en época califal. De este modo no habría habido en

¹⁰ Véase la edición y estudio de ‘Ā’īḡa al-Sulaymānī, Beirut 1989; sobre el autor v. M. Arcas Campoy: *El Kitāb muntajab al-aḡkām de Ibn Abī Zamanīn*. Resumen de T.D., Granada, 1984.

¹¹ M. Arcas Campoy: “El criterio de Ibn ḡabīb sobre algunos aspectos del *ḡihād*”, en *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, (Granada, 1995), vol. II, pp. 917-924.

¹² Sobre el *ribāḡ*, véase el estudio de M. Marí: “La práctica del *ribāḡ* en al-Andalus (siglos III-V/IX-XI)”, Alicante (en prensa). Quiero agradecer en esta ocasión encarecidamente a M. Marín la ayuda que me ha prestado en la elaboración de este trabajo.

¹³ Abū l-‘Arab: *ḡabaḡāt*, pp. 5-14. Según Marçais pudieron nacer de la lucha contra los *jāriḡíes*, cfr. *La Berbérie musulmane et l’Orient au Moyen Age*, pág. 51. Véase también H. Halm: *The Empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids*. Leiden-Nueva York-Colonia, 1996, chapter III.

¹⁴ *ḡikr bilād al-Andalus*. Ed. y trad. L. Molina: *Una descripción anónima de al-Andalus*, 2 vols., Madrid, 1983, vol. I, pp. 11-14 (edición) y vol. II, pp. 306-307 (traducción).

al-Andalus, según él, una conciencia entre los ulemas y alfaquíes de asumir su deber individual de acudir a defender las fronteras en nombre del Islam, sino que únicamente el soberano -primero emir, luego califa- habría asumido la responsabilidad -no sólo política, sino también religiosa- de declarar la guerra¹⁵. Sin poder negar rotundamente estas conclusiones, han de ser matizadas. En primer lugar, los diccionarios biográficos incluyen a los ulemas que llegaron a poseer alguna importancia intelectual, bien por sus transmisiones, bien por sus creaciones. Hemos de suponer que quienes murieron jóvenes, luchando contra el infiel o de muerte natural, no debieron de tener tiempo para realizar alguna acción destacada por la que mereciesen ser mencionados en los diccionarios y sólo algunos pocos gozaron de ese privilegio, por su parentesco con algún personaje de renombre o porque viviesen un suceso memorable. En segundo lugar, a no ser que el ulema muera en combate y, por tanto, la manera de morir sea digna de ser señalada, sus actividades lucrativas o guerreras suelen omitirse, ya que las biografías, por la misma intencionalidad de estas obras, suelen seguir un esquema determinado (maestros, discípulos, transmisiones, obras y fecha de muerte), que deja poco lugar a la anécdota o a la crónica. Por último, tal y como establece la ley islámica (*šarī'a*), el califa sería siempre el responsable de reclutar, organizar y mandar esos refuerzos voluntarios por medio de las instituciones oficiales establecidas, especialmente de los oficiales de su ejército. La valiosa labor de esos *muŷāhidūn* quedaría empañada en las crónicas por el volumen de las tropas regulares y, sobre todo, por la responsabilidad política y moral del gobernante, que el historiador árabe acostumbra a poner de relieve.

Por otro lado, una lectura cuidadosa de esas biografías nos lleva a pensar que hubo más ulemas, que los que Urvoy menciona, implicados personalmente en el *ŷihād*, aparte de aquellos eruditos anónimos que desde el *minbar* incitarían con sus arengas a los ciudadanos a la defensa de la religión. Mencionaré, por no salirnos del período que nos ocupa, sólo algunos sabios del s. X que frecuentaron las fronteras de al-Andalus, donde las ocasiones para “hacer *ribāt*” eran mayores que en el S. de la Península: se trata de Ša'id b. Ibrāhīm al-Ru'aynī, literato y asceta sevillano (m. 982)¹⁶, Mūsā b. Yaḥyā al-Šadafī (m. 998)¹⁷ o el toledano 'Abdūs b. Muḥammad b. 'Abdūs (m. 999)¹⁸. En la segunda mitad del s. X dos personajes construyeron *ḥuṣūn* en las fronteras: el cadí de Toledo y de Badajoz en tiempos de al-Ḥakam II, Qāsim b. Aḥmad Ibn

¹⁵ Cfr. “Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIII^e siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* VIII (1972), pp. 223-293. Véase también P. Guichard: *op. cit.*, vol. I, pp. 87-100.

¹⁶ Ibn al-Faraḡī: *Kitāb ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. Ed. F. Codera, Madrid, 1890, n° 512.

¹⁷ *Idem*, n° 1464.

¹⁸ *Idem*, n° 1001.

Arfa' ra'su-hu (m. 1002)⁽¹⁹⁾; y Faṭḥ b. Ibrāhīm al-Umawī Ibn al-Qaššārī, "hombre entregado a la oración, el ayuno, el *ḡihād* y la limosna", que construyó dos mezquitas en Toledo y los *ḡuṣūm* de Huecas y Maqueda en época de Almanzor. Otros personajes contribuyeron indirectamente al *ḡihād*, p. ej. el asceta toledano Aḡmad b. Jalaf al-Anšārī (m. 1029) donó un palomar como legado pío, para que con el producto de las palomas se compraran caballos para el *ḡihād*⁽²⁰⁾.

La información más valiosa desde el punto de vista histórico sobre el *ḡihād* se halla en las crónicas. Para el período califal disponemos, en primer lugar, de un texto anónimo sobre los primeros dieciocho años del gobierno de 'Abd al-Raḡmān III (912-929), que ha sido considerado por L. Molina como un resumen del *Muqtabas* de Ibn Ḥayyān (m. 1035), hijo de un funcionario al servicio personal de Almanzor⁽²¹⁾ y datado en fecha muy posterior a los acontecimientos que se narran⁽²²⁾. Tenemos, sin embargo, la fortuna de poder leer a un autor de época califal, el célebre 'Isā b. Aḡmad al-Rāzī (m. 975), cuya obra sobre este período fue recogida fragmentariamente en el mencionado *Muqtabas*⁽²³⁾.

A su vez, el resto de la vasta obra de Ibn Ḥayyān, especialmente de sus desaparecidos *al-Matīn* y *Ajbār al-dawla al-'āmiriyya al-mansūja bi-l-fitna al-barbariyya* (*Las noticias del gobierno 'āmirī suprimido por la escisión beréber*), es citada por numerosos escritores posteriores, autores de diversos géneros y su valor es inapreciable para conocer la historia política del s. X: v. gr. por Ibn Bassām (m. 1148), Ibn Sa'īd (m. 1286), Ibn 'Idārī, Ibn al-Jaṭīb (m. 1375) o al-Maqqarī (m. 1632)⁽²⁴⁾.

¹⁹ *Idem*, n° 1081; Ibn Farḡūn: *Dībāy al-muḡḡhab fī ma'rīfat a'yān 'ulamā' al-maḡḡhab*. Ed. M. al-Ahmadi Abu l-Nur, El Cairo, 1972, vol. II, pág. 148.

²⁰ Ibn Baškwāl: *Kitāb al-sīla fī ta'rīj al-Andalus*. Ed. F. Codera, Madrid 1883, n° 374.

²¹ Sobre Ibn Ḥayyān, véase 'Abd Allāh Ÿamāl al-dīn: "Abū Marwān b. Ḥayyān amīr mu'a rījī l-Andalus", *Awraq* II (1981), pp. 19-28; E. García Gómez: "A propósito de Ibn Ḥayyān", *Al-Andalus* XI (1946), pp. 395-423.

²² *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḡmān III al-Nāšir*. Ed., trad., introd., notas e índices por E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Madrid-Granada, 1950; y S.M. Imamuddin: "Sobre el autor de la *Crónica anónima de 'Abd al-Raḡmān III al-Nāšir*", *Al-Andalus* XXI (1956), pp. 210-211. Cfr. L. Molina: "La *Crónica anónima de al-Nāšir* y el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān", *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 19-29.

²³ Ibn Ḥayyān: *al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*. Ed. 'Abd al-Raḡmān 'Alī al-Ḥayyī, Beirut, 1965; trad. de E. García Gómez: *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por 'Isā b. Aḡmad al-Rāzī (360-364 H.=971-975 J.C.)*. *El Califato de Córdoba en "al-Muqtabis" de Ibn Ḥayyān*, Madrid, 1967.

²⁴ Sobre la historiografía relativa al período 'āmirī y la influencia de Ibn Ḥayyān en la construcción histórica y literaria de la biografía de Almanzor, véanse P. Chalmeta: "Historiografía medieval hispana: arábica", *Al-Andalus* XXXVII (1972), pp. 353-404, espec. pág. 391; M.L. Ávila: "La proclamación (*bay'a*) de Ḥiṣām II. Año 976 d. C.", *Al-Qanṭara* I (1980), pág. 83; puede verse también C. de la Puente: "La caracterización de Almanzor: entre la epopeya y la historia", M.L. Ávila y M. Marín (eds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico. Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus VIII*, (Madrid 1997), pp. 367-402, espec. pp. 369-374.

En las crónicas históricas mencionadas no se distingue tampoco moralmente entre diversos tipos de combate: se emplean indistintamente los términos de *ḥarb* y *ḡihād* para referirse a la lucha contra el infiel. El estudio de su vocabulario nos lleva, además, a preguntarnos por el procedimiento de incorporación voluntaria de estos sabios y ascetas a las formas de *ḡihād* ⁽²⁵⁾. A los voluntarios del ejército se les llama principalmente con dos nombres: *naḡīr* y, sobre todo, *muḡḡawwī'a*, también designados como “la gente del *ribāḡ*” (*ahl al-ribāḡ*), según Lévi-Provençal. Ibn 'Idārī emplea esta última fórmula ⁽²⁶⁾ para referirse a la toma del castillo de San Martín de Rubiales por al-Muzaḡḡar, el hijo de Almanzor, en 1007, donde se ordena repartir los cautivos entre la gente del *ribāḡ* y la caballería, según era costumbre. Es posible que los *muḡḡawwī'a* no sean exactamente voluntarios, ya que hay testimonios de que eran reclutados (*istanḡāra*) cuando eran necesarios y que se diferenciaban del *ḡund* principalmente por no cobrar soldada, tal como se nos cuenta en la preparación de la campaña de Alhándega por 'Abd al-Raḡmān III, en la que se observa que no todos iban de buen grado ⁽²⁷⁾. Todo parece indicar, además, que es en esta batalla cuando se incorporan como “voluntarios” (*muḡḡawwī'a*) en el ejército tropas de *murābiḡūn* del Magrib, incorporación de norteafricanos que va a continuar durante los ss. X y XI, donde son reclutados para ir al *ḡihād* ⁽²⁸⁾. P. Chalmeta distingue, a pesar de que las fuentes árabes no lo hacen expresamente, entre *murābiḡūn* y *muḡḡawwī'a*, afirmando que los *murābiḡūn* serían tropas organizadas en torno a un ideal religioso, mientras que los *muḡḡawwī'a* serían tropas de ascetas independientes, desligados de cualquier *ribāḡ* o grupo doctrinal ⁽²⁹⁾.

Sin embargo, sí está bien documentada la diferencia entre *muḡḡawwī'a* (voluntarios) y *ḡund* (soldados remunerados del ejército regular), aunque la terminología para referirse a una u otra clase de tropas sea compleja. Por ejemplo, en la crónica sobre el gobierno de al-Nāḡīr, se habla tanto de *ḡund* como de *ḡaḡam* (tropas mercenarias) ⁽³⁰⁾. Asimismo, cuando se describe el comienzo de una algazúa se habla de “los musulmanes” (*al-muslimūn*) o de “la gente de las fronteras” (*ahl al-ḡuḡūr*), hemos de suponer voluntarios, incorporados al ejército del califa o que le acompañan en el combate ⁽³¹⁾. En la misma crónica hallamos la palabra *ḡihād* para referirse a las expediciones

²⁵ Véase un estudio exhaustivo del vocabulario utilizado en las fuentes árabes para referirse al enemigo en E. Lapedra Gutiérrez: *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.

²⁶ Cfr. *Bayān*. Ed. E. Lévi-Provençal, Beirut s.d., vol. III, pp. 21-23.

²⁷ Cfr. *Muḡḡabīs* V, pp. 292-293.

²⁸ Cfr. Ibn Bassām al-ḡantarīnī: *al-ḡajīra fī maḡāsin ahl al-ḡazīra*. Ed. I. 'Abbas, 8 vols., Beirut, 1399/1979, vol. I, pp. 37-38.

²⁹ Cfr. “Simancas y Alhándega”, *Hispania* XXXVI (1976), pp. 355-444, espec. pág. 414.

³⁰ *Una crónica anónima...*, véase la actuación de *al-ḡaḡam* en n° 3, 30, y 56; *ḡund*, por ejemplo, en el n° 4.

³¹ *Idem*, n° 25.

y enfrentamientos del califa ‘Abd al-Raḥmān III contra los reinos cristianos del N.O. peninsular, en un párrafo muy expresivo, donde se relata cómo el califa decide salir él mismo en campaña y manda misivas con la orden de reclutar (*istanfara*) tropas destinadas a combatir a “los enemigos de Dios” (*a’dā’ Allāh*) y a incitarles a participar en el *ŷihād* (*targīb fī ŷihādi-him*)⁽³²⁾. En otras ocasiones, el cronista deja ímplicita su concepción de la guerra como *ŷihād*, cuando relata la muerte de un mártir (*šahīd*) en combate⁽³³⁾ o habla de la intervención de Dios a favor de las tropas del califa⁽³⁴⁾. Aún más numerosas son las muestras de la presencia divina en el relato de la guerra contra los cristianos de al-Rāzī: se describe la recitación colectiva de una azora coránica antes de combatir a los normandos⁽³⁵⁾ o se introducen frases del orden “a Dios es a quien hay que pedir ayuda”, “Dios da al califa la conquista”⁽³⁶⁾, etc.

La distinción entre voluntarios y asalariados dio lugar a discusiones entre alfaquíes, de modo que, en época más tardía, puede verse claramente la postura de quienes prefieren el ejército experto y bien entrenado, también llamado *dīwān*⁽³⁷⁾.

Por otro lado, la absorción en el ejército andalusí de tropas norteafricanas no nos obliga a pensar necesariamente que los andalusíes no respondan al *ŷihād*. Así dice Ibn Ḥayyān en el *Muqtabas* a propósito del cerco de Gormaz por la tropas cordobesas del general Gālīb: “el día primero del mes de ramadán (15 de mayo de 975) comenzaron a salir a bandadas aquellos soldados voluntarios de los habitantes de Córdoba, que se encaminaban a la Frontera Superior con objeto de ayudar a las guarniciones asediadas. Día tras día, anhelando participar en la guerra santa, se desplazaban con sus bienes y personas. El gobierno estaba admirado del arrojo de estos voluntarios, no obligados a ello, y alababa su santo coraje”⁽³⁸⁾. Ibn Ḥayyān alude en este fragmento al *ŷihād*, no sólo calificando de santo el valor de los guerreros, sino aludiendo por medio de un juego de palabras a las aleyas coránicas antes mencionadas, donde se describe al fiel acudiendo al combate “con sus bienes y personas”.

Incluso en tiempos de Almanzor, que, como es de sobra conocido, lleva a cabo una reestructuración del ejército en la que sustituye a los oficiales árabes por militares beréberes norteafricanos, e incorpora gran número de mercenarios del Magrib, hallamos referencias a soldados voluntarios, de los que se nos dice que al acabar las campañas y terminar su misión en el *ŷihād*, regresaban a sus lugares de origen⁽³⁹⁾.

³² *Idem*, n° 34.

³³ Cfr. *Idem*, n° 9 y 25.

³⁴ *Idem*, n° 57.

³⁵ *Anales palatinos*, pág. 49.

³⁶ *Idem* pp. 92 y 112, respectivamente.

³⁷ Ibn Ḥudāy: *Hilyat al-fursān wa-šī‘ar al-šuy‘ān*. Ed. y trad. de L. Mercier, París 1936 (texto árabe), pág. 74; y su traducción en M^a J. Viguera: *Gala de caballeros, blasón de paladines*, Madrid 1977, pp. 223-224.

³⁸ Cfr. *Muqtabas*, pág. 226; trad. García Gómez, pág. 267.

³⁹ *Bayān*, vol. III, pág. 4.

Para concluir con lo dicho sobre estas formas de contribución voluntaria de los ulemas andalusíes al *ŷihād*, podemos suponer que había principalmente dos posibilidades de alistamiento, bien como *muffawwi'a*, soldados no remunerados del ejército califal; o bien haciendo *ribāṭ*, es decir, permaneciendo en una región fronteriza, fortificada o no, con el fin de tomar parte en los combates permanentes contra los cristianos.

III. Almanzor y el *ŷihād*

Como hemos visto hasta ahora, los cronistas ligan estrechamente las acciones religiosas de los gobernantes a sus acciones políticas⁽⁴⁰⁾. Sin embargo, durante el largo período en que gobernó *de facto* el chambelán del califa Hišām II⁽⁴¹⁾, hay un factor determinante de cambio político respecto de sus predecesores: la cuestión del poder legítimo y, consecuentemente, de la autoridad legal para adoptar decisiones de ámbito religioso, como es, por ejemplo, la declaración y organización de una guerra en nombre del Islam. A primera vista podría parecer paradójico, por tanto, que sea el momento de la historia de al-Andalus en el que más campañas se emprenden en nombre del califa contra territorio cristiano y, sobre todo, el período cuya historia militar está mejor documentada y ha sido descrita con mayor lujo de detalles por los cronistas. Se sabe que Almanzor emprendió cincuenta y seis algazúas, casi todas contra territorio cristiano, que acabaron con éxito para las tropas califales y en las que se obtuvo un rico botín en bienes y cautivos⁽⁴²⁾.

⁴⁰ Véase A.-M. Eddé: "Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XII^e siècle: l'exécution d'al-Suhrawardī en 1191", en *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Roma, 1995, pp. 235-244, donde se ofrece un ejemplo de como la lucha contra la herejía forma parte obligatoria de la acción política de cualquier gobernante musulmán.

⁴¹ Al lector interesado en la biografía de Almanzor y en la historia política de este período, remito al artículo de M^a J. Viguera en estas actas, así como a la siguiente bibliografía: E. Lévi-Provençal: *Historia de España* (fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J.M. Jover), vol. IV, Madrid 1950; P. Chalmeta: "Al-Manṣūr", *EP*, VI, pp. 430-432; M. Barceló: "El que no se sap d'Al-Manṣūr", *L'Avenç* 84 (julio-agosto 1985), pp. 40-41, en un número dedicado al milenario del saqueo de Barcelona por Almanzor; G. Feliú i Monfort: "Al-Manṣūr", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, vol. III (Barcelona 1982), pp. 49-54.

⁴² L. Molina: "Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto", *Al-Qanṭara* II (1981), pp. 209-263; y L. Molina: "Las campañas de Almanzor. Nuevos datos", *Al-Qanṭara* III (1982), pp. 467-472; O. Machado: "Problemas de toponimia hispano-árabe en una relación de campañas militares de Almanzor", *Cuadernos de Historia de España* XLIII-XLIV (1967), pp. 338-344; J.M. Ruiz Asensio: "Campañas de Almanzor contra el Reino de León (981-986)", *Anuario de Estudios Medievales* V (1968), pp. 31-64; M^a J. Viguera: "Versos al triunfo sobre el conde Garcí Fernández", *Al-Andalus* XLIII (1978), pp. 467-473; A. Cañada Juste: "Las relaciones entre Córdoba y Pamplona en la época de Almanzor (977-1002)", *Príncipe de Viana* 196, año LIII (1992), pp. 371-390.

La insistencia de las fuentes árabes en los hechos heroicos que protagonizó Almanzor tiene, en mi opinión, varios motivos. Primeramente, se justifica el poder usurpado por la paz y la seguridad sin precedentes que se viven en al-Andalus en tiempos de Ibn Abī ‘Āmir y que son fruto directo de esas campañas victoriosas. Almanzor legitima su gobierno a los ojos de sus súbditos, convirtiéndose en estandarte del *ḡihād*⁽⁴³⁾, liberador de cautivos en territorio enemigo⁽⁴⁴⁾, defensor de la estricta ortodoxia islámica, etc. Necesita representar ante sus contemporáneos la fortaleza, no sólo militar sino también moral, de la que el legítimo califa carece y, en este objetivo, le ayuda la ostentación pública del cumplimiento de los preceptos del Islam. Al-Ḥumaydī, historiador del s. XI, afirma expresivamente: “impuso el respeto y se le acercaron todas las regiones de al-Andalus, que estuvieron a salvo con él. No hubo agitaciones por ningún motivo en todos los días de su vida, dado que su prestigio y su política fueron magníficos [...] No residió en Córdoba porque estaba preocupado por el *ḡihād*, haciendo algazúas 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. El ejército le seguía y los soldados se le iban uniendo uno por uno, y no había traspasado los primeros caminos, cuando ya estaban todos juntos”⁽⁴⁵⁾. Ese trasfondo religioso de las campañas se ilustra con una anécdota muy conocida: a su muerte Almanzor se hizo enterrar bajo el polvo de sus vestidos que él mismo había guardado después de cada algazúa⁽⁴⁶⁾.

Por otro lado, el título califal permanece siempre en manos de Hišām y, por tanto, Almanzor sólo gobierna en su nombre. A pesar de que Ibn Ḥazm afirma que pretendió en un determinado momento arrogarse ese título⁽⁴⁷⁾, dato que omiten Ibn Ḥayyān y todos los cronistas que le citan como fuente de sus escritos, no llegó nunca a cometer ese error que le hubiese acarreado la enemistad de la familia omeya y de sus clientes (*mawālī*). Se limitó a poseer el gobierno real y absoluto de al-Andalus, mientras Hišām permanecía recluido en su palacio, y consiguió perpetuar su poder en una dinastía⁽⁴⁸⁾.

⁴³ *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 180 (árabe) y 191 (trad. de L. Molina).

⁴⁴ Véase un ejemplo en Ibn ‘Idārī: *Bayān*, vol. II, pp. 297-298.

⁴⁵ Cfr. al-Ḥumaydī: *Yadwat al-muqtabis*. Ed. al-Abyārī, El Cairo-Beirut, 1983-84 y 1989, vol. I, pág. 131 (121); al-Ḍabbī: *Bugyat al-multamis fī ta’rīj riḡāl al-Andalus*. Ed. al-Abyārī, El Cairo-Beirut, 1989, pp. 152-153 (243).

⁴⁶ Cfr. Ibn ‘Idārī: *Bayān*, vol. II, pág. 288; al-Ḍahabī: *Siyar a’lām al-nubalā’*. Varios editores, Beirut, 1985, vol. XVII, pág. 16 (7).

⁴⁷ L. Bariani: “Un pasaje ignorado en el *Naqf al-‘arūs* de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Qurtuba* I (1996), pp. 295-298.

⁴⁸ F. de la Granja: “El testamento de Almanzor”, *Miscelánea ofrecida al Ilmo. Sr. D. José María Lacarra y de Miguel* (Zaragoza 1968), pp. 315-322.

Por último, para los historiadores que redactan sus obras cuando ya ha desaparecido el califato, Almanzor representa el último período de supremacía del Islam en al-Andalus sobre los territorios cristianos. Ésta es, quizá, una de las causas de la exaltación progresiva de su biografía, que nace ya idealizada de la mano de Ibn Ḥayyān. Cabe recordar que en los pasajes referidos al gobierno ‘amirí no son únicamente más abundantes las alusiones al *yihād* militar, donde se hace especial hincapié en la destrucción de monasterios y lugares santos⁽⁴⁹⁾, sino también a la lucha moral y espiritual emprendida por Almanzor contra todo lo que se apartase de la normas dictadas por los ulemas de Córdoba. Sin duda, otra maniobra estratégica encaminada a legitimar su poder, esta vez frente a una minoría intelectual que se arrogaba a sí misma el arbitrio de las cuestiones éticas y religiosas y, por tanto, la capacidad de juzgar a quién correspondía la legitimidad del gobierno. Son numerosas las muestras de ese “esfuerzo espiritual” de Ibn Abī ‘Āmir, aunque quizá la más difundida sea la tristemente célebre quema de los libros de la biblioteca de al-Ḥakam II sobre las ciencias consideradas “paganas”⁽⁵⁰⁾. Están igualmente documentados algunos procesos por herejía con los que se encubrieron persecuciones de índole política⁽⁵¹⁾.

Las diversas campañas emprendidas por Almanzor contra “la herejía” debieron de granjearle la simpatía de muchos de sus súbditos, distrayendo la atención de la población de posibles crisis o disidencias en la política interna del califato, que hubieran sido posiblemente más peligrosas para la perduración del gobierno del chambelán que la amenaza de las tropas cristianas.

⁴⁹ Entre estas victorias, cabe destacar la destrucción de la tumba del apóstol Santiago en 997, véase R. Pinto de Azevedo: “A expedição de Almançor a Santiago de Compostela em 997, e a de piratas normandos à Galiza em 1015-16”, *Revista Portuguesa de História* XIV, vol. III (Coimbra 1974), pp. 73-93, espec. pp. 73-85; y C. de la Puente: “La campaña de Santiago de Compostela (387/997): *yihād* y legitimación del poder”, Santiago de Compostela (en prensa).

⁵⁰ Sobre esta biblioteca, cfr. J. Ribera: “Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana”, en *Disertaciones y opúsculos* I, pp. 191 y ss.; D. Wasserstein: “The Library of al-Ḥakam II al-Mustaṣir and the Culture of Islamic Spain”, *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990-91), pp. 99-105. El relato de la destrucción, en Ṣā‘id al-Andalusī: *Ṭabaqāt al-umam*. Ed. H. Bū ‘Alwān, Beirut, 1985, pp. 163-164; Ibn ‘Idārī: *Bayān*, II, pp. 292-293; al-Ḍahabī: *Siyar*, vol. XVII, pág. 15 (7) y pág. 123 (78); al-Ṣafadī: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Varios editores, Wiesbaden, 1962-, vol. III, pág. 312. M. Fierro, en su libro *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya* (Madrid 1983, cfr. pp. 161-62), menciona algunos ulemas que participaron en aquella destrucción.

⁵¹ M. Fierro, *Heterodoxia...*, pág. 162.

IV. Conclusiones.

La continuidad en la transmisión de hadices y de obras propiamente dedicadas al combate religioso parece indicar que se tenía conciencia de que al-Andalus vivía en una situación permanente de *ḡihād*, al menos en los círculos de juristas y letrados que son quienes redactan y leen estos escritos. Sin embargo, sería utópico, en mi opinión, intentar generalizar, dando una visión de la mentalidad o la ideología de la sociedad andalusí a través de fuentes escritas ascéticoreligiosas, que tuvieron que ser, necesariamente, minoritarias. Si bien no se debe olvidar que poseemos valiosas noticias sobre la participación voluntaria de miembros de esa minoría en la lucha contra los cristianos y, sobre todo, que esta minoría intelectual gozó, como hemos visto, de un notable poder político y, consecuentemente, social⁽⁵²⁾.

Aunque la época califal se caracteriza, respecto al siglo anterior y a partir de al-Ḥakam II, por la incorporación progresiva de tropas mercenarias norteafricanas del Magrib, que se va a agudizar en tiempos ‘amiríes, esto no nos permite ignorar la participación voluntaria de andalusíes en la lucha contra los cristianos del N. Esa intervención de voluntarios va a proseguir en todos los períodos. En época almorávide cabe mencionar la figura del ulema Abū ‘Alī al-Ṣadafī, cuya enseñanza a un amplio círculo de discípulos está bien documentada textualmente antes de la batalla de Cutanda, en la que perdió la vida en 1120⁽⁵³⁾.

Por otro lado, ha de tenerse en cuenta que las crónicas más próximas cronológicamente al califato omeya de al-Andalus y cuya redacción va a influir enormemente en toda la historiografía posterior, están escritas, precisamente, por clientes de los omeyas⁽⁵⁴⁾. Para estos historiadores todas las batallas emprendidas por ellos, sea cual sea el enemigo y la causa, son *ḡihād* porque en ese marco literario este término equivale a “guerra legítima”. Al mismo tiempo, la descripción de las alga-zúas se intercala con episodios sobre la piedad y buenas acciones de los gobernantes: obras públicas, limosnas en los festejos religiosos, etc, que aluden a un

⁵² En época de Almanzor está atestiguada, por ejemplo la muerte de numerosos ascetas en el campo de batalla, cuyas biografías dan prestigio a la del propio chambelán, v. gr. el místico Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ṭāhir al-Qaysī al-Tudmīrī (m. 379/989), que murió “mártir”, combatiendo en Talavera (cfr. “Ṭāhirides d’al-Andalus”, *EP* (M. MARÍN), así como otros personajes mencionados por M.I. Calero Secall: “Un amigo de Almanzor: el cadí de Málaga Rayya, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh al-Ÿudāmī”, *Cuadernos de Historia del Islam* 7 (1975-76), pp. 153-164, pág. 158.

⁵³ Véase un detallado ejemplo de la participación de ulemas en el *ḡihād* en Ibn ‘Idārī: *Bayān*, vol. IV, pág. 64. Sobre al-Ṣadafī, cfr. P. Guichard: *op. cit.*, vol. I, pág. 90.

⁵⁴ M^a J. Viguera: “Cronistas de al-Andalus”, en F. Maíllo Salgado (ed.): *España. Al-Andalus. Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas* (Salamanca 1988), pp. 85-98, espec. pp. 90-92; y E. Manzano: *La frontera en al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid 1991, pág. 15.

ḡihād interno, esfuerzo espiritual de los califas. Cabe señalar que esa distinción entre “*ḡihād* del alma” y “*ḡihād* contra los infieles” no se comienza a hacer explícitamente hasta el s. XII⁽⁵⁵⁾.

Finalmente, debe indicarse que el *ḡihād*, sincero o no, puede ser utilizado hábilmente como un arma política, propagandística, legitimadora o de disuasión de la atención de problemas internos. De modo que los conflictos bélicos de al-Andalus con sus enemigos del N. no deben ser sólo vistos como una cuestión de política externa, sino como un reflejo de su política interna y han de ser estudiados en el contexto de los sucesos acaecidos simultáneamente dentro de las fronteras de al-Andalus.

⁵⁵ Véase E. Sivan: *op. cit.*, pag. 201.